

TEOLOGIA
anul X, nr. 1, 2006

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfinții Părinți, note, comentarii, și recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugați să trimită materialele ce se încadrează în rubricile revistei dactilografiate la două rânduri. Responsabilitatea asupra conținutului acestora revine în exclusivitate autorilor. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

Coperta: Călin Lucaci

Coperta I: Biserica „Sf. Dumitru” din Suceava
Coperta IV: Clădirea Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

FACULTATEA DE TEOLOGIE
310096 ARAD
Strada Academiei Teologice Nr. 9
Tel/Fax: 0040-257-285855

TEOLOGIA

Totute correspondences sera envoyées
à l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE
310096 ARAD
Strada Academiei Teologice Nr. 9
Tel/Fax: 0040-257-285855

**Editura Universității
„Aurel Vlaicu”
A R A D**

UNIVERSITATEA „AUREL VLAICU” ARAD
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

TEOLOGIA

ANUL X, NR. 1, 2006
ARAD

COMITETUL DE REDACȚIE

PREșEDINTE DE ONOARE:

P.S. dr. TIMOTEI SEVICIU, Episcopul Aradului și Hunedoarei

PREșEDINTE DE REDACȚIE:

Pr. prof. univ. dr. CONSTANTIN RUS, Decanul Facultății de Teologie

REDACTOR COORDONATOR:

Pr. conf. univ. dr. IOAN TULCAN

MEMBRI:

Prof. univ. dr. JOHN H. ERICKSON, Seminarul Teologie Ortodox „St. Vladimir” din New York, (USA)

Prof. univ. dr. GEORGIOS METALLINOS, Universitatea din Atena (Grecia)

Prof. univ. dr. DANILO CECCARELLI, Institutul Pontifical Oriental
din Roma (Italia)

Prof. univ. dr. ERNST CHR. SUTTNER, Universitatea din Viena (Austria)

Prof. univ. dr. ZYFRIED GLAESER, Universitatea din Opole (Polonia)

Lect. univ. drd. CAIUS CUTARU

Asist. univ. drd. CRISTINEL IOJA

Asist. univ. drd. LUCIAN FARCAșIU

Asist. univ. drd. FILIP ALBU

SECRETAR DE REDACȚIE:

Pr. conf. univ. dr. MIHAI SĂȘĂUJAN

Culegere text, corectură, traducere în limba engleză a rezumatelor:
SIMONA TEREI

Tehnoredactare:

CĂLIN CHENDEA

CUPRINS

EDITORIAL

Misiunea creștină ca întâlnire între Biserică și culturi..... 7

STUDII

Agatanghelos, Episcop al Fanariului (Grecia)

Problema lui Filioque într-o nouă perspectivă teologică... 10

Constantin I. Băjău

Desăvârșirea creștină prin lucrarea virtuților după Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola a II-a către Corinteni..... 20

Nicolae Bolea

Sfântul Simeon Noul Teolog, epoca și opera sa 34

Mihai Brie

Muzica bisericească în preocupările revistei „Mitropolia Banatului” („Altarul Banatului”) în perioada 1951-2004. Cronologie 51

Mircea Cricovean

Sfinții Atanasie cel Mare al Alexandriei și Vasile cel Mare al Cezareei Capadociei, mari Părinți ai Bisericii 59

Alin Marius Muresan

Principiile omiletice la Sfântul Ioan Gură de Aur 73

Ovidiu Panaite

Politica imperială și disputa iconoclastă în secolul al VIII-lea..... 93

Ioan O. Rudeanu

Aduceri aminte despre preoți și cărturari..... 127

Constantin Rus

Despre autoritatea (δυναστεία) și protejarea (προστασία) arhontică și bisericească în Bizant, după izvoarele notariale și bisericești. Studiu juridic canonic 137

Marius-Ioan Slevas

Teologia Logosului în abordarea filosofiei antice și a gândirii patristice a secolului al IV-lea 192

Adina Todea

Conștiința morală în cugetarea patristică (II) 208

RECENZII

Henri Lammens, *Islamul. Credințe și instituții*, Trad. de Ioana Feodorov, Editura Corint, București, 2003, 282 p. (Caius Cutaru) 233

Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, Trad. de Maria-Magdalena Anghelescu și Dan Petrescu, Editura Polirom, Iași, 2003, 262 p. (Caius Cutaru) 237

Jaroslav Pelikan *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei II. Spiritul creștinătății răsăritene. (600-1700)*, trad. Pr. Prof. Nicolai Buga, Editura Polirom, Iași, 2005, 355 p. (Cristinel Ioja)..... 240

Paul Goma, *Săptămâna rosie. 28 iunie-3 iulie 1940 sau Basarabia și evreii*, Editura Vremea XXI, 2004 (Gabriel Miricescu)..... 244

LISTA AUTORILOR..... 246

Misiunea creștină ca întâlnire între Biserică și culturi

Lucrarea Bisericii, în istorie, are punctul de plecare în ziua Cincizecimii sau a Rusaliilor, când Sfântul Duh în chipul limbilor ca de foc coborât peste Sfintii Apostoli, înseamnă, de fapt, un drum ascendent al acestei Biserici în istorie. Acest drum poate fi descris și în sensul că Biserica începe să dea mărturie despre lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, mort și înviat pentru izbăvirea întregii omeniri.

Din momentul existenței sale, Biserica apare ca o Biserică misionară, deoarece ea a fost trimisă în lume ca să aducă vestea cea bună a mântuirii tuturor prin Iisus Hristos. Ea cuprinde în sine, de la început, sâmburele care trebuie să cuprindă întreaga umanitate. Astfel, misiunea concretă a Bisericii are drept țintă sau scop, întreaga omenire, care trebuie adusă în chip real și actual sub razele de lumină și putere ale lui Iisus Hristos, prin puterea Duhului Sfânt, Cel care îi configurează pe oameni tot mai mult după chipul lui Hristos.

Misiunea Bisericii nu neglijează comunitățile, neamurile, popoarele, ci le privește pe toate într-o perspectivă hristologică, pnevmatologică și eclezială. Fiecare neam sau popor are propria sa identitate spirituală și culturală, pe care Biserica în slujirea ei nu le poate ignora sau neglija. Dimpotrivă, ea este chemată să înbisericească, să înnobileze cultura popoarelor în cadrul cărora ea se manifestă.

Această lucrare misionară a Bisericii are un caracter dinamic, întrucât e vorba de o introducere a mesajului Evangheliei și a Tradiției Bisericii într-o cultură locală. În perspectiva etosului misionar ortodox, cultura reprezintă un întreg ansamblu de modalități, prin care un grup

social, mai mare sau mai mic, percepe, înțelege, exprimă și, în fond, trăiește întreaga realitate, dar pe care Biserica, prin misiunea ei, vrea să o transforme, să o înbisericească.

Sfânta Scriptură indică această intenționalitate a Bisericii misionare, când spune: „Dumnezeu care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea, Acesta fiind Domnul cerului și al pământului, nu locuiește în temple făcute de mâini omenesti... El dă tuturor viață, suflare și toate și a făcut dintr-un sânge întreg neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fata pământului... Dumnezeu, trecând cu vederea veacurile neștiinței, vesteste acum oamenilor, ca tot de pretutindeni să se pocăiască” (F Ap. 17, 24-31). Cuvântarea Sfântului Pavel în aeropagul din Atena reprezintă un exemplu clasic de abordare a culturii locale, dar și a depășirii ei, prin mesajul Evangheliei, cu centrul ei de lumină și foc, care este Iisus Hristos, Mântuitorul tuturor oamenilor.

Temeiul unei legături strânse între Evanghelie și culturile umane îl constituie învățătura Sfintei Scripturi despre Logos, dar și aceea a Părinților Bisericii, care au sesizat în creația lui Dumnezeu, „seminte” ale Logosului, care, prin Hristos cel întrupat, se descifrează și-si deschid adevărata lor intenționalitate. De aceea, Iustin Martirul și Filosoful vorbea despre păgâni ca despre aceia care trăiau „după rațiune”, fiind un fel de creștini înainte de Hristos (Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, 46, 3, PG 6, col. 397 C).

Mesajul Evangheliei trebuie să pună în evidență și elementele valoroase ale culturilor locale, putându-se vorbi de acel fenomen de inculturatie, ce se întemeiază, de fapt, pe Întruparea Cuvântului. Fenomenul inculturatiei nu presupune, în nici un chip, un fel de preferință pentru o anumită cultură, pe care apoi să o divinizeze, desi, pentru misiunea creștină, cultura greacă, ca și manifestare dominantă în acea epocă, reprezintă într-un anumit fel, caracterul universal al misiunii lui Iisus Hristos. Misiunea Bisericii, prin prezența și lucrarea Duhului Sfânt are și o dimensiune eshatologică, ce tinde spre desăvârșirea sau împlinirea istoriei, fiind deschisă tuturor culturilor, așa cum arată evenimentul Cincizecimii, cu bogăția limbilor.

Misiunea Bisericii, în vremea noastră, are o semnificație cu totul specială din punct de vedere cultural. Biserica nu poate să-si ignore pro-

pria sa natură teandrică, nici propria sa menire, aceea de a lucra prin puterea Duhului Sfânt spre recapitularea tuturor neamurilor sub influența capului ei, Hristos.

În acest sens, ea trebuie să fie deschisă spre cultura pe care o întâlnește în sânul popoarelor în care ea este chemată să dea mărturie despre nădejdea creștină. Ca atare, Biserica poate avea un rol decisiv în dialogul de profunzime cu formele culturale pe care le întâlnește în cadrul comunităților umane. Căci, „toate trebuie să le încercați și să rețineți ceea ce este bine” (1 Tes. 5, 21)

Misiunea aceasta a Bisericii are o semnificație cu totul excepțională, în contextul mileniului trei creștin, chemare sau misiune pe care i-o adresează ei permanent, mirele Bisericii, Hristos. În cadrul acestei misiuni ea trebuie să valorifice momentele culturale ale popoarelor într-o triplă perspectivă: a reconcilierii, a mântuirii și a împărăției lui Dumnezeu.

Pr. Ioan Tulcan

STUDII

Agatanghelos, Episcop al Fanariului (Grecia)

Problema lui *Filioque* într-o nouă perspectivă teologică

Textul teologiei “*Clarificărilor*” (Clarification) pentru problema lui Filioque a fost întocmit de Congregatia Pontificală pentru Unitatea Creștinilor (*Διῶδөөέεῦ Ὁδῖαῖῖῖῖῖ ἁβᾶ ὀῖῖ ἁῖῖῖῖῖ ὀῖῖ ἁῖῖῖῖῖῖῖ*), după exprimarea în această privință a dorinței papei Ioan Paul al II-lea, în omilia sa din bazilica Sfântul Petru, în prezența patriarhului ecumenic Bartolomeu I (29 iunie 1995), spre a evidenția în mod deplin, acordul tradiției latine cu Sinodul Niceo-Constantinopolitan (381), adică “*Ἰῖῖῖῖῖ ῖῖ ὀῖῖῖ ὀῖῖ ἁῖῖῖῖῖ Ὁῖῖῖῖῖῖῖ, ῖῖῖῖ ἁῖῖῖῖ Ὁῖῖῖῖῖῖῖ*”, “*Tatăl este izvorul Sfintei Treimi, unicul principiu al Fiului și al Sfântului Duh*”.

Textul “*Clarificărilor*” (Clarification) a pornit de la titlul “*ῖῖ ὀῖῖῖ ὀῖῖ ἁῖῖῖῖῖ Ὁῖῖῖῖῖῖῖ, ἁῖῖῖῖῖῖ ἁῖῖῖῖῖῖῖ ὀῖῖῖῖῖῖῖ*” adică “*Despre purcederea Sfântului Duh în Tradiția greacă și latină*” (*Documentation catholique, no 2125, 5 noiembrie 1995, pp. 941-945*) și a deschis o nouă perspectivă de apropiere în relațiile dintre cele două Biserici, în urma acestei serioase probleme teologice.

1. Problema adaosului “*Filioque*” la Sinodul Niceo-Constantinopolitan (381) a prezentat dintotdeauna o serioasă problemă teologică, nu numai în tradițiile teologice ale Bisericilor Răsăritului și Apusului, ci și în limbajul teologic intern al Bisericii Apusene, cu mult înainte de Marea Schismă

din 1054. Aceasta se deduce din întreaga evoluție istorică a problemei până la cunoscuta confruntare bisericească, de către papa Leon al III-lea, la începutul sec. al IX-lea (813) cât și de către patriarhul Fotie al Constantinopolului, în “*Ἀἀέϋέέέα Ὁδῖῦῦέēt Ἀδῆόδῖῖēt δῖῖῖδ ὀῖῖδ Δάδῖῖῖῖῖῖ-ῖῖδ ὀῖῖδ Ἀῖῖῖῖῖῖῖ*”, adică “*Epistola sinodală către patriarhii din Răsărit* (867).

Ca și problemă teologică, a fost gravă, nu numai pentru că a introdus o terminologie diferită în relațiile ipostatice dintre cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi, care a condus simultan la o înțelegere sau interpretare teologică diferită a învățăturii de credință pentru stabilirea unui acord bisericesc comun în ce privește învățătura despre Sfânta Treime, ci mai mult pentru faptul că această învățătură a fost adoptată în mod unilateral, desigur fără prima dezbatere sinodală, și a fost adăugată la Sinodul Niceo-Constantinopolitan, care, până atunci o recunoscuse ca “unică formulare teologică autentică a Crezului Bisericii despre Sfânta Treime”.

În acest sens, interpretarea teologică a Crezului Bisericii, atât în ceea ce privește deosebirea ipostatică cât și relațiile dintre cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi, au fost dezbătute de către marii părinți ai Bisericii Răsăritene (*Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Chiril al Alexandriei*), pe de o parte spre a evidenția unitatea naturii și a ființei dumnezeiești, iar pe de altă parte, spre distingerea însușirilor ipostatice comune.

Asadar, din studiul patristic, sunt de la sine înțelese și remarcabile, existentele neînțelegerilor în interpretarea teologică a vieții intratreimice pentru descoperirea adevărurilor în toată taina iconomiei dumnezeiești, precum și a întrupării lui Hristos spre mântuirea neamului omenesc.

Într-adevăr, desfășurarea dialogului teologic a avut loc nu numai într-un scop intern, ci și în scopul selectării termenilor mai importanți dinainte de acceptarea lor de către Sinodul Niceo-Constantinopolitan, în special în ceea ce privește însușirea ipostatică a Sfântului Duh. Astfel, în timp ce Sfântul Vasile cel Mare a accentuat caracterul de sfințenie al Sfântului Duh, Sfântul Grigorie Teologul, pe de o parte a legat însușirile ipostatice cu principiul vesnic și fără de început, al modului vesnic de existență al celor Trei Persoane ale Sfintei Treimi, iar pe de altă parte a stabilit purcederea ca însușire ipostatică a Sfântului Duh, în baza cuvintelor

Mântuitorului Hristos despre Duhul Sfânt “*Care de la Tatăl purcede.*” (*Ioan 15,26*)

Astfel, se desparte teologia simplă, *ad intra*, a relației dintre cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, de teologia *ad extra*, a tainei iconomiei dumnezeiești pentru mântuirea neamului omenesc, care nu a fost posibilă întotdeauna. Pe de o parte fiind taina Întrupării lui Hristos, ca Fiul și Cuvânt al lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, prin faptul că Sfântul Grigorie Teologul a introdus în terminologia teologică și în hristologie, *dogma Sfintei Treimi*. În acest sens a fost accentuată în mod deosebit de clar, nu numai conlucrarea Fiului și a Sfântului Duh în taina iconomiei dumnezeiești, ci și deosebita relație ipostatică în viața intratreimică. Pentru aceasta, după Sfântul Irineu de Lyon au existat cele “*două mâini ale lui Dumnezeu Tatăl*” (*ῖῖβ ἄῖῖ ῖ-ἄῖῖῖῖῖδ ὀῖῖ Ἐῖῖῖῖῖ Δάδῖῖῖῖῖ*), în istoria mântuirii.

Într-adevăr, în taina iconomiei dumnezeiești, Sfântul Duh întărește întruparea Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, Care este (“*ἄῖῖ Δῖῖῖῖῖῖῖδ ἄῖῖῖῖῖ ἔῖῖῖ Ἰῖῖῖῖῖῖδ ὀῖῖ Δάῖῖῖῖῖῖ*”) „*din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria*”, în timp ce Fiul în ființa Sa omenească și cu toată lucrarea Sa de mântuire, a făcut posibilă pogorârea Sfântului Duh peste neamul omenesc, în ziua Cincizecimii, prin neîntrerupta legătură cu sfatul cel din veac al lui Dumnezeu Tatăl. Intreperihoreza (întrepătrunderea) celor trei roluri distincte ale Persoanelor Sfintei Treimi nu este într-un total independentă de relațiile dintre ipostasurile intratreimice, însă nici nu sunt acceptate confuzii între însușirile ipostatice ale celor trei Persoane. După cum, asadar, Sfântul Duh Îl dă pe Fiul lui Dumnezeu în lume, în conformitate cu voința cea din veac a lui Dumnezeu Tatăl, tot așa și Fiul lui Dumnezeu, trimite pe Sfântul Duh în lume, în timpul Cincizecimii, după cum afirmă și Sfântul Atanasie cel Mare: “*ἄῖῖ ὀῖῖῖῖῖ ῖ-ῖῖῖῖῖδ ἄῖῖῖῖῖῖῖῖῖῖῖ, βῖῖῖ ῖῖῖῖῖ ὀῖῖ Δῖῖῖῖῖῖῖ*”, adică “*pentru aceasta s-a întrupat Hristos, ca să vină Duhul*” (*Împotriva Arianilor, III, 8*).

Asadar, patrologia prezintă într-un mod clar perspectiva mântuirii, legând relațiile ipostatice dintre cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, cu rolurile distincte ale Lor, în toată taina iconomiei dumnezeiești a lui Hristos. Astfel, Duhul Sfânt este caracterizat în Sfânta Scriptură ca “*Duhul Fiului*”, care “*se odihnește în Fiul*”, înfățișând dumnezeirea lui Hristos și desfășurarea lucrării mântuitoare pe pământ (*Botezul, Schimbarea la*

Fată, Învierea, minunile, etc). El este trimis de către Fiul la Cincizecime, pentru desăvârșirea lucrării Lui mântuitoare și asigură prezenta neîntreruptă a lui Hristos, până la sfârșitul veacurilor.

Miscarea aceasta în ambele sensuri a teologiei patristice de la o *teologie simplă* a relațiilor intratreimice către o *teologie iconomică* a tainei iconomiei dumnezeiești nu a acoperit întotdeauna cu claritate nevoia terminologiei teologice pentru deosebirea însusirilor treimice ale Fiului și ale Sfântului Duh de rolurile distincte ale conlucrării Persoanelor Treimice în istoria mântuirii, în special, în ceea ce privește purcederea Sfântului Duh. Asadar, în mod simultan, teologia fixează deosebirea dintre rolurile Persoanelor Treimice în istoria mântuirii, prin deosebirile ipostatice ale relațiilor intratreimice. Aceasta a servit teologiei patristice nu numai dintr-o perspectivă a teoriei despre mântuire, ci a expus în mod confuz termeni sau expresii neclare, despre însusirile ipostatice ale Fiului și Sfântului Duh. Însă aceste nelămuriri, desigur nu au atins desăvârșirea absolută a lui Dumnezeu, în interpretarea relațiilor ipostatice ale celor trei Persoane ale Sfintei Treimi “*deoarece al celor două Persoane numai Dumnezeu Tatăl este Principiul fără de început*”, însă într-un mod diferit pentru Fiul și într-un alt mod pentru Sfântul Duh. În acest duh, Sfântul Grigorie Teologul a autentificat cuvintele Domnului (*Ioan 15,26*), pentru a stabili purcederea Duhului Sfânt numai din Tatăl ca și însusire ipostatică deosebită a Fiului: “*Duhul Sfânt, cu adevărat Duh Sfânt, produs al Tatălui, nu al Fiului, nenăscut, ci purces.*” Citatul scripturistic a adevăratul fundamentul acestor deosebiri spre o interpretare autentică a Crezului Bisericii, atât despre împărăția lui Dumnezeu Tatăl, singurul Izvor al începutului vesnic al celor două Persoane ale Sfintei Treimi, cât și despre modul existentei ipostatice a Sfântului Duh, fapt care a fost declarat și la Sinodul Niceo-Constantinopolitan (381).

2. Aceste deosebiri ipostatice ale celor trei Persoane ale Sfintei Treimi, care se referă limpede la principiul fără de început al modului vesnic al existentei lor, pe de o parte se referă la unitatea dintre fiinta dumnezeiască și natură, comune, iar pe de altă parte la deosebirea rolurilor celor trei Persoane ale Sfintei Treimi în planul Iconomiei dumnezeiești, pentru mântuirea neamului omenesc. Aceasta, în timp ce în conlucrarea Fiului și a Sfântului Duh, strălucesc sau sunt clar evidențiate, deosebirile ipostatice

ale vieții intratreimice. Astfel, după sensul iconomiei dumnezeiești, misiunea Sfântului Duh a fost evidențiată în teologie ca și expresie a relațiilor ipostatice, după cuvântul substantei dumnezeiești, însă nu și ca izvor al deosebirilor lor ipostatice în viața intratreimică. Cu toate acestea, varietatea acestor interpretări în scopul apropiierii teologice, au fost considerate legale și nu au contestat în mod absolut monarhia lui Dumnezeu Tatăl, neamestecând principiul însusirilor ipostatice ale celor două Persoane ale Sfintei Treimi. De altfel, acestea au fost formulate la Sinodul Niceo-Constantinopolitan și au fost acceptate în unanimitate atât de către conștiința eclezială a Bisericii de Apus cât și a celei de Răsărit, ca și o mărturisire autentică a Crezului Bisericii cu privire la Sfânta Treime.

Este evident că problema a rezultat mai ales dintr-o anexă unilaterală a lui Filioque în *Adunarea ecumenică pentru credință* și bineînțeles nu și din abaterile teologice, apropiierile sau terminologiile, pentru o interpretare a relațiilor ipostatice ale celor trei Persoane ale Sfintei Treimi.

Într-adevăr, adaosul Filioque, pe de o parte, a fost socotit un mare deficit în declararea dogmei despre Sfânta Treime, pentru Sinoadele II și IV Ecumenice, precum și a altor Sinoade Ecumenice, iar pe de altă parte, nu s-a explicat această inovație ca și izvor al însusirilor ipostatice a purcederii Sfântului Duh. În acest spirit, a fost respinsă în mod arbitrar această inovație aflată la temelii problemei Simbolului de Credință, atât de către papa Leon III, în Apus (867), care în lucrare sa specială *Ἐπιτομή τῆς ἀληθινῆς Διὰ τῆς ἁγίας ἁποστόλων ἐκκλησίας* adică *Despre mistagogia Sfântului Duh*, a dezvoltat termenii teologici de bază, pe temeiul mărturiilor Sfintei Scripturi și ale Părinților Bisericii, cât și de către patriarhul Fotie, în Răsărit.

Patriarhul Fotie a respins acest adaos Filioque, considerându-l drept o insultă adusă monarhiei desăvârșite a lui Dumnezeu Tatăl, singurul principiu vesnic al celor două Persoane, o introducere arbitrară a celor două cauze și temeuri în Sfânta Treime și ca o confuzie greșită “*ἐὰν ὁ ἅγιος πνεῦμα*” (adică care are în vedere existența provenienței vesnice a Sfântului Duh) din “*ἐὰν ὁ θεὸς ἁγίος*” (care are în vedere energia în timpul mistic al provenienței energiei dumnezeiești a lui Hristos). Astfel, s-a observat că purcederea de la Tatăl (*ἀπὸ τοῦ Πατρὸς*), arată modul existentei Sfântului Duh, mai înainte de veci, în timp ce purcederea și de

la Fiul (*ἁὲ δῆϊ Ὁβῆϊ*), adică Filioque, se referă la iconomia dumnezeiască prin Hristos, fapt pentru care este un alt chip al purcederii de la Hristos, în interiorul timpului.

Dacă, asadar, Sfântul Duh purcede și de la Fiul (Filioque), atunci se stabilesc două cauze în Treimea cea mai presus de fire, fapt pentru care, monarhia desăvârșită a lui Dumnezeu Tatăl se anulează, iar taina cea înfricosătoare a Sfintei Treimi în diada, se limitează. Mai precis, Sfântul Duh purcede numai din Tatăl, ca Tatăl și nu numai ca Dumnezeu, în timp ce paternitatea este izvorul modului existentei celor două Persoane ale Sfintei Treimi. Pentru aceasta și însusirea cauzei sau principului este o însusire ipostatică exclusivă și nu comună, a lui Dumnezeu Tatăl. Dacă însă această însusire se atribuie și Fiului (Filioque), pe de o parte, Tatăl pierde în mod exclusiv însusirea Sa ipostatică, în timp ce ipostazele Tatălui și ale Fiului se vor amesteca într-o singură Persoană. În sfârșit, dacă această însusire este dată și Fiului în conformitate cu natura și substanța dumnezeiască comună, atunci și Sfântul Duh ar trebui să participe personal la pogorârea Sa.

În aceste condiții s-a miscat după Schisma cea Mare (1054), argumentația teologică în confruntarea dintre cele două Biserici de Răsărit și Apus, nu numai pentru combaterea sau sprijinul corespunzător al susținerii teologice a lui Filioque, ci mai ales pentru respingerea adaosului Filioque din cuprinsul Simbolului de Credință. Este de remarcat faptul că, pe de o parte, tronul papal a acceptat adaosul abia pe la 1014. Reprezentantul papal, cardinalul Umberto, în textul "Anatemei", care a fost așezat pe Sfânta Masă în Sfânta Sofia (1054), a acuzat grecii și pentru ciuntirea Simbolului de Credință prin omiterea lui Filioque. Cu toate acestea, teologia romano-catolică a avut la temelie și combaterea polemicii ortodoxe împotriva lui Filioque, prin teologia Fericitului Augustin, care în lucrarea sa *Δὴνβ ὁçò Ἀῖβᾶὸ Ὁνέῦῶῶ* (*Despre Sfânta Treime*), a exprimat o complexă interpretare teologică a relațiilor intratreimice, temperamente împotriva raportului ipostazelor și împotriva raportului cu fiinta dumnezeiască, fapt pentru care a și accentuat că Duhul Sfânt provine din Tatăl ca dintr-un principiu și prin darul Lui cel în afara timpului către Fiul, cu Tatăl și cu Fiul în comuniune (*De Trinitate*, 15,25,47).

Asadar, având ca temei unitatea despre fiinta dumnezeiască, s-a

sustinut că Sfântul Duh purcede numai de la Tatăl, ca Principiu vesnic și unic, dar, deoarece tot ce are Tatăl a dat din vesnicie și Fiului, pentru aceasta Tatăl și Fiul participă în mod comun la pogorârea Sfântului Duh. Astfel, s-a susținut că monarhia lui Dumnezeu nu se anulează, deoarece Tatăl și Fiul, ca uniti în aceeași natură, participă la unul și același izvor al purcederii Sfântului Duh.

În continuare, importanta în unitatea naturii divine, a relativizat criteriul deosebiriilor ipostatice a celor trei Persoane ale Sfintei Treimi și a lasat inventia la intervalul meditației teologice, în timp ce teologia patristică a Bisericii de Răsărit, a accentuat în mod deosebit de clar, deosebirea ipostatică a celor Trei Persoane ale Sfintei Treimi, după cum aceasta a fost predată în Sfânta Scriptură și la Sinoadele Baptismale iar după cum s-au proclamat în învățăturile dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice.

În aceste confruntări teologice dintre Răsărit și Apus au avut loc importante dezbateri, cel puțin referitor la adaosul Filioque, după cum am văzut din propunerea ortodoxă "*prin Fiul*" (*ἁὲ Ὁβῆϊ*), deosebirea pogorârii, cea după existentă (*ἐᾶὸ ῥῶᾶῆῆῆ*) sau cea după energie (*ἐᾶὸ ᾶῆῆᾶᾶᾶ*), însă întotdeauna sub pretextul recunoașterii monarhiei Tatălui ca singurul început al modului existentei din vesnicie al celor două Persoane Treimice. Mai mult, teologia ortodoxă a fost ireconciliabilă în toate propunerile pentru justificarea adaosului Filioque în textul Simbolului de Credință, precum și în evidentierea argumentelor pentru combaterea arianismului, necesitatea clarificării traducerii latine a Simbolului de Credință, explicarea teologiei despre purcederea Sfântului Duh etc.

După cum se deduce din această temă pentru lămurirea relațiilor dintre cele două Biserici, în toate sedintele sau întrunirile din prima perioadă a lucrărilor la Sinodul de la Ferrara-Florența (1438), reprezentanții Bisericii Ortodoxe au propus în mod direct scoterea lui Filioque din Simbolul de Credință, desigur poate independent de acordul acesta pentru justificarea teologică, fapt pentru care au și neglijat formularea latină pentru prezentarea lămuririi teologice împotriva adaosului Filioque, până la mutarea Sinodului la Florența. Prin urmare, scoaterea adaosului Filioque din textul Simbolului de Credință, a fost stabilită după conștiința ortodoxă în integritatea morală a credinței predate și a lăsat loc liber pentru o interpretare convergentă a celor două tradiții teologice, care ar fi trebuit

să restabilească comuniunea bisericească, dacă, bineînțeles se păstrează în mod absolut monarhia lui Dumnezeu Tatăl, ca unicul Principiu vesnic al modului existenței celor două Persoane.

3. Este asadar clar că textul “*Clarificărilor*” (Clarification), sub titlul *Ἡ δὲ ἀληθὴς ὁμοῦς ἀειδιὰ νόστος οὐκ ἔστιν ἀνάβητος Διάγιάδωτος, ἀεὶ ἐξέλει ἐὰν ἐὰν ἐξέλει δὲ ἀνὴρ ὁμοῦς*, constituie o contribuție foarte importantă pentru o nouă apropiere teologică în controversata problemă a adaosului Filioque, care este foarte binevenită și foarte necesară pentru apropierea în dialogul teologic dintre cele două Biserici, Ortodoxă și Romano-Catolică. Această contribuție este foarte importantă pentru că se referă la probleme critice în urma asprelor confruntări din trecutul istoric, cercetând și readucând în discuție sensul Crezului într-o terminologie nelămurită a celor două tradiții teologice. Este asadar foarte necesar, pentru că se plasează într-o apropiere ermineutică convergentă mărturiilor patristice sub criteriul absolut al formulărilor dogmatice despre Sfântul Duh, și arată faptul că numai Tatăl este Principiul vesnic al celor două Persoane ale Sfintei Treimi.

În acest spirit se introduce acest cuprinzător text, având o importantă contribuție și pentru Biserica Romano-Catolică în ce privește și problema teologică a confuziei termenilor și sensurilor: “Biserica Romano-Catolică recunoaște valoarea irevocabilă, sinodală, ecumenică și canonică, ca expresie a unicei credințe comune a Bisericii și a tuturor creștinilor, precum și formularea Simbolului de Credință în limba greacă, în Constantinopol, de către Sinodul II Ecumenic. Nici o mărturisire de credință care aparține unei tradiții liturgice speciale nu poate să se împotrivescă exprimării acestei credințe predate și mărturisite de către Biserica nedespărțită. Simbolul de Credință, având la bază cuvintele de la Ioan 15,26, mărturisese că “*Duhul de la Tatăl purcede*”. Numai Tatăl este principiul fără de început al celor două Persoane ale Sfintei Treimi, izvorul unic al Fiului și al Duhului Sfânt. Sfântul Duh, deci, își are originea Lui numai din Tatăl, într-un mod primordial, identic și direct.

Părinții greci și tot Răsăritul creștin vorbesc despre “*monarhia Tatălui*”, iar tradiția apuseană, la fel, mărturisese, conform Fericitului Augustin, că “*Duhul Sfânt provine din Tatăl, care Îi este principiul*” (*De Trinitate*, XV,25,47, PL.42, 1094-1095). Sub acest înțeles, cele două tradiții au recunoscut “*monarhia Tatălui*”, înțelegând prin aceasta

că Tatăl este unicul principiu și cauză a Treimii, a Fiului și a Sfântului Duh. Prin urmare, textul “*Clarificărilor*” (Clarification) declară deschis că Biserica Romano-Catolică:

a) Recunoaște ca unică, autentică și neschimbabilă bază a dreptei credințe despre Sfânta Treime, Simbolul de credință Niceo-Constantinopolitan (381) și respinge orice altă mărturisire de credință care contrazice credința predată și mărturisită de Biserica nedespărțită.

b) Acceptă, în baza citatului scripturistic (*Ioan 15, 26*) și a Sinodului Niceo-Constantinopolitan (381), că “*Numai Tatăl este fără de început, unicul Izvor al Fiului și al Sfântului Duh*” și respinge orice erminie teologică sau propunere despre “*două principii sau cauze în Sfânta Treime*”.

c) Accentuează desăvârșirea “*monarhiei Tatălui*” în Sfânta Treime, conform căreia “*Tatăl este unicul principiu = cauza în Sfânta Treime, al Fiului și al Sfântului Duh*”.

d) Oferă posibilitatea unei convergențe în erminia teologică a mărturiilor neclare sau puse la îndoială a tradiției teologice Răsăritene și Apusene.

Aceste propuneri teologice din “*Clarificări*” (Clarification), oferă, neîndoielnic, o nouă bază care, după cum se accentuează “*trebuie să ajute la continuarea dialogului teologic între cele două Biserici Ortodoxă și Romano-Catolică*”. În acest sens, părintele Boris Bobrinsky, cu toate rezervele lui, a observat că formulările textului în evidențierea desăvârșirii monarhiei Tatălui, cât și respingerea oricărei propuneri despre două principii sau cauze în Sfânta Treime este cu desăvârșire în acord cu punctul de vedere al Sfântului Fotie, din lucrarea sa *Despre mistagogia Sfântului Duh*, care a influențat toată teologia ortodoxă în problema lui Filioque. Pentru aceasta a și accentuat că “*recunoscând aceste linii (ale textului), poate oricine să se întrebe, cum se face că rămâne încă deschisă problema dezacordului dogmatic între cele două Biserici*” (DC. 2130, 21 ian. 1996). De asemenea, O. Clement a privit cu entuziasm acest text, afirmând: “*este impresionant de bine întemeiat și ar putea să pună capăt disputei despre Filioque*” (*Contacts* 48, 1996, pag. 3).

Bineînțeles, există și anumite rezerve teologice în ceea ce privește

convergența erminiei propuse sau valorificarea mărturiilor patristice a celor două Tradiții, Răsăriteană și Apuseană, în mod special despre problema adaosului Filioque în traducerea latină a Simbolului de Credință. Astfel, și criticii textului mărturisesc că *“ar fi bineînțele nedrept să se considere că clarificarea Vaticanului nu oferă ceva nou. Pentru început poate să găsească oricine în această clarificare, o nouă sumă de propuneri... ‘Clarificarea’ face o neîndoieală încercare spre a arăta recunoașterea de către Biserica Romano-Catolică a acelui lucru care este considerat de Biserica Ortodoxă, principiu neschimbabil al credinței ei, adică faptul că Tatăl este în Sfânta Treime, unica cauză a Sfântului Duh”* (J.C. Larchet, *La Question du Filioque*, Teologia 70, 1999, pp. 764-765). Este evident că textul *“Clarification”* deschide o nouă cale și o nouă viziune în întâlnirea celor două tradiții teologice în tradiția comună a Bisericii despre Sfânta Treime, după cum aceasta a fost stabilită de comun în Sinodul Niceo-Constantinopolitan (381). Pentru aceasta și poate să fie valorificată mai pe larg în dialogul teologic oficial al Bisericilor Ortodoxă și Romano-Catolică.

**Traducerea manuscrisului din lb. greacă de
masterand Ioan Popovici**

Constantin I. Băjău

Desăvârșirea creștină prin lucrarea virtuților după Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola a II-a către Corinteni

Abstract

For Saint John Chrysostom, virtue is presented through its practical side, throughout the advantages that brings and in this respect he uplifts a gratitude hymn of God's love for us. He shows its power, saying that when God loves us the strength of the cunning one loosens, not being able to harm us in any way. And the Christian's love for God must not sum up to words, but to be distinguished by deeds.

The faithfulness' virtue is laid among the perpetual, intransient possessions. The prayer and its need in Christian's life is seriously analysed and studied. One insists upon the necessity of the prayer of thanks, of public prayer and upon the content brought to God for the received charity and for His yielding.

The theme of penance is also ingeminated in these homiletics. The penance is united to the humility and patience. There is another kind of martyrdom, to which may participate alike all people, because martyrdom doesn't mean only death on cross. Within the attitude towards profusion one does not exaggerate, showing a deep understanding for the social problems of times. Profusion musn't be

bound up only with material goods, but especially with the spiritual ones. The sin of gluttony is severely doomed.

God settled us up, people, to be in vigorous connection with one another, to seek for "love and friendship of the close ones". The solidarity with the close ones is emphasised especially in times of trouble. The struggle with sins represents the everyday struggle of Christians. In order to reveal the fact that the most difficult moments in a Christian's life may become occasions to achieve salvation, Saint John Chryostom takes into consideration the example of Saint Paul the Apostle. The preoccupations of Christians for completion include their care for the education of children and to follow the advice of the master confessors.

Virtutea, iubirea, faptele bune, credinta, rugăciunea, pocăinta, mucenicia, bogăția, milostenia, educația copiilor

Sfântul Ioan Gură de Aur, personalitate proeminentă a Bisericii crestine, si-a desfășurat activitatea sa pe multiple planuri: ca ierarh, predicator, moralist si exceptional tâlcuitor al Sfintei Scripturi¹, păstrând în toate un înțelept echilibru, evitând exagerările, în atitudinea față de ereziile timpului său, înțelegând totodată Sfânta Scriptură ca mijloc în desăvârșirea morală a creștinilor, prin citirea si tâlcuirea ei, în duhul Bisericii².

În ansamblul vastei sale opere de tâlcuire a Sfintei Scripturi, omiliile la Epistolele pauline, în număr de 251, ocupă un loc important. Între acestea se disting cele 30 de Omilii la Epistola a II-a către Corinteni³, rostite în Antiohia si Constantinopol, în care întâlnim mai putine expuneri teoretice, demonstratii speculative si lucrări de exegeză biblică, dovadă clară a strădaniei sale îndreptată anume spre zidirea sufletească a ascultătorilor⁴,

¹ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, seria a II-a, an IX, nr. 9-10/1957, p. 595

² Pr. Teodor Baba, *Opera exegetică a Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Mitropolia Banatului”, an XXXVIII, nr. 4/1988, p. 26

³ Panagiotou Hristou, *Patrologia greacă*, vol. IV, Tesselonic 1989, în limba greacă, p. 255

⁴ Arhim. Veniamin Micle, *Citirea si interpretarea Sfintei Scripturi după omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia”, an XXXII, nr. 2/1980, p. 276

realizată prin vietuirea virtuoaasă. Din bogăția si frumusețea învățămintelor religios-morale ale Sfântului Ioan Gură de Aur, cuprinse în Omiliile la Epistola a II-a către Corinteni, înțelegem o preocupare permanentă a Marelui Ierarh pentru trăirea cu adevărat crestinească a păstoritilor săi, cărora se adresa ca un părinte.

Fiind un spirit practic, el face teologie în Omiliile sale, cu scopul luminării celor al căror părinte duhovnicesc era, dar nu numai a lor, pentru trăirea acestor învățături si transpunerea lor în viață. Se ocupă de virtute, de păcate, de vicii, le cercetează, dar nu rămâne la simpla teoretizare, căci nu intentionează să transmită numai informatii, ci le împleteste cu unele reflecții personale, cu trăiri, dă sfaturi, îndemnuri. Exemplele luate din Sfânta Scriptură si din propria sa experiență, ajută la înțelegerea învățăturilor transmise. Păstrează un echilibru între doctrină si trăirea ei, spre a nu se cădea în extreme, sau exagerări. Valoarea si frumusețea învățăturilor sale este confirmată de trăire.

Virtutile se completează reciproc. Iubirea poate fi înțeleasă prin actul milosteniei, credinta prin deprinderea rugăciunii. Pocăinta este întărită de postul sufletesc si trupesc. ^ai viciile se află într-o interdependentă. Sunt legate unele de altele, se nasc unele din altele. Virtutile tind spre un apogeu si viciile de asemenea. Astfel le înțelege Marele Ierarh.

Astfel, *virtutea* este înțeleasă si prezentată sub aspectul ei practic, dinamic, lucrătoare în viața creștinilor. Ea înseamnă curățenie, în contrast cu necurătenia răutății, este „mai strălucitoare decât soarele”, pe când răutatea si păcatul sunt ca o mlaștină, în care omul se scufundă⁵.

Tâlcuind Epistola a II-a către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel, ierarhul înaltă un imn de laudă si recunoscintă *iubirii lui Dumnezeu pentru noi*⁶. Căci „Dumnezeu mai întâi ne-a iubit pe noi, care Îl uram”. ^ai dusmani fiindu-I, ne-a adus împăcarea, iubindu-ne mereu si cerându-ne să rămânem în aceeași iubire față de El. Creștinii știu că, atunci când ei însisi sunt iubiti de semenii lor mai puternici, nimeni nu îndrăznește să îi atingă cu ceva. Cu atât mai mult, când noi suntem iubiti de Dumnezeu Cel Atotputernic, puterea celui viclean slăbește si nu mai poate să ne facă

⁵ *Omilia la II Corinteni, Omilia 28* (prescurtat *Omilia...*), PG (Patrologia Graeca, J. – P. Migne) 61, col. 592; în limba română, omiliile au fost traduse în volumul: Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia la II Corinteni*, trad. de Teodosie Ploiesteanul, București 1910

vreun rău. Iubirea creștinului față de Hristos, după Sfântul Ioan Gură de Aur, nu se poate rezuma la vorbe frumoase. Ea trebuie dovedită prin fapte, așa cum Hristos Însuși ⁶i-a arătat dragostea către noi, nu numai prin vorbe, ci mai ales prin fapte. De aceea, iscusitul păstor de suflete îndeamnă pe fiecare: „Arată și tu această dragoste prin fapte și fă toate cele plăcute Lui”, fiindcă numai așa ne vom putea însuși roadele iubirii Sale mântuitoare⁷.

În dragostea omului față de Dumnezeu este concentrată întreaga sa mântuire. Iar dovada concretă a acestei iubiri o reprezintă lucrarea virtuții milosteniei, ajutorarea semenilor, asupra căreia stăruie adeseori în tâlcuirea acestei epistole. Dragostea lui Dumnezeu pentru oameni este și motivul pentru care El a hotărât „a se descoperi pe Sine nouă”, este și „lumină a cugetului și învățătura virtuții”. Este temei de a ne arăta vrednici de dragostea lui Hristos și de bunurile viitoare⁸.

Iubirea de semenii este mai mult decât o poruncă, fiindcă iubind pe cei care ne iubesc, nu ne arătăm mai presus decât vameșii. Fără iubirea față de semenii, rămânem „împreună cu fiarele cele sălbatice”, ba chiar mai jos decât ele. De acest mod de iubire se împărtășesc mulți dintre tâlhari și asasini. Pentru aceasta, ierarhul exclamă: „Mare păcat este, iubitorilor, de a nu iubi pe aproapele”⁹. Cât despre răspunsul pe care creștinul trebuie să îl dea celor ce nu-i împărtășesc sentimentele de iubire față de semenii, el nu poate fi cel de respingere, ci de împăciuire, considerând pe acei oameni vrednici de milă, fiindcă se vatămă singuri. Omul a fost lăsat de Creatorul tuturor pentru a fi bun, iar nu ca o „fiară sălbatică”. De aici și un îndemn către om, de deschidere față de semenii, un îndemn la solidaritate, de într-ajutorare și care reflectă umanismul operei hrisostomice¹⁰.

O altă virtute, asupra căreia insistă, este cea a *credinței*, pe care o așază între bunurile vesnice, netrecătoare, bunuri ce trebuie preferate în locul celor trecătoare, pentru a se primi iertarea păcatelor. Aceste

⁶ Pr. Gheorghe Busuioc, *Sfântul Ioan Gură de Aur, apostol al dragostei*, în „Mitropolia Banatului”, an XIX, nr. 1-3/1969, p. 22 și urm.

⁷ *Omilia* 30, PG 61, col. 608

⁸ *Omilia* 30, PG 61, col. 609-610

⁹ *Omilia* 27, PG 61, col. 586-587

¹⁰ *Omilia* 5, PG 51, col. 434-435

învățături, deși formulate de ierarh, sunt, după mărturia sa, descoperite de Dumnezeu Însuși, „Care este mai vrednic de credință decât toți oamenii”¹¹.

Rugăciunea, ca necesitate în viața creștinilor, este pe larg abordată în aceste omilii. Se insistă asupra necesității rugăciunii de mulțumire și a rugăciunii publice, când creștinii se adună la un loc, rugându-se „unii pentru alții”. Rugăciunea este mai mult decât o poruncă, este dovada dragostei. Rugăciunea de mulțumire, făcută cu „multă ardoare”, pentru binefacerile primite, înduplecă bunătața lui Dumnezeu pentru binefaceri și bunătați și mai mari. Avem datoria să îndemnăm și pe semenii noștri să Îi multumească Domnului neîncetat, urmând exemplul Sfântului Apostol Pavel. Mijlocitori și împreună-rugători nu sunt sfinții, căci și acestia multumesc lui Dumnezeu pentru noi și împreună cu noi. Creștinii au datoria să se roage nu numai pentru ei înșiși, ci și „unii pentru alții”, mulțumind Domnului pentru întreaga lume, pentru bunurile obștești. Căci, spune Sfântul Părinte, „dacă binefacerile lui Dumnezeu sunt obștești, apoi tu te-ai mântuit fiind în acea obște”. Creștinii se roagă, de asemenea, pentru catehumenii și chiar pentru cei încă necredincioși. Înalta rugăciuni deopotrivă preoții și tot poporul dreptmăritor¹². Descoperim în omiliile hrisostomice învățătura dreptmăritoarei Biserici creștine despre importanța rugăciunii publice, de mulțumire, despre roadele ei și despre cererile adresate, în spiritul iubirii de semenii, rugăciuni caracteristice fiecărui creștin.

Rugăciunea este cea mai importantă jertfă a creștinului, asemenea jertfei pe care patriarhul Avraam a adus-o pe muntele Moria. Dispoziția sufletească este o condiție a rugăciunii rodnice. Ea presupune o trezvie a minții, o judecată limpede, un cuget deschis spre „usile cerului”, ajungând până la lacrimile de umilintă. ³i de aici reiese tot mai clar ideea de jertfă prin rugăciune, prin care înrosim jertfelnicul din ceruri, nelăsând cugetările omenestii să ne stăpânească, așa cum Avraam nu a lăsat pe sotia sa, Saara, să fie de față la jertfa fiului său. De aici, urmează îndemnul zelosului păstor de suflete, ca atunci când ne rugăm, să nu lăsăm să fie prezentă nici o patimă, ci singuri să ne înălțăm pe munte¹³.

¹¹ *Omilia* 9, PG 61, col. 462

¹² *Omilia* 2, PG 61, col. 398-399

¹³ *Omilia* 5, PG 61, col. 432

Sfântul Ioan Gură de Aur, spirit practic și neobosit rugător (dovadă sunt minunatele sale rugăciuni din Sfânta Liturghie ce îi poartă numele), se oprește și asupra unor porniri omenesti, care însoțesc cugetul creștinului, când el își exprimă dorințele, prin rugăciune, în fata Tatălui Ceresc. Nu trebuie să amintim nimic din cele care L-ar putea mânia pe Dumnezeu, nici să ne ridicăm împotriva dusmanilor. Căci ce iertare putem nădăjdui să dobândim, dacă noi însine îi acuzăm pe aceia. Când omul se apropie de Dumnezeu, trebuie să se roage mai întâi pentru iertarea propriilor lui păcate. Să nu ceară pedepsirea celorlalti, ci să se roage pentru păcatele lor. Să ne rugăm asadar și noi, dar nu pentru pierderea dusmanilor, ci pentru îndreptarea lor. Vorbele să nu acuze, iar mintea să fie trează. Să nu dormităm în timpul rugăciunii, pentru ca să nu ne fugă gândul în altă parte. Rugându-ne pentru dusmani, să fim treji, zădărniciind toate uneltirile diavolului, „dusmanul nostru cel neîmpăcat”, împotriva căruia să chemăm în ajutor pe Dumnezeu¹⁴. Acesta este sensul rugăciunii pentru semenii, în general și pentru dusmani.

Despre *pocăintă* a vorbit Sfântul Ioan Gură de Aur mai ales în cunoscutele sale predici. Dar el a reluat tema aceasta în cele mai multe cuvântări rostite, căci pocăinta constituie o permanentă a vieții creștinilor. Pocăinta este umilinta cugetului, iar nu o simplă însiruire de vorbe goale. Nu ne este suficientă plângerea propriilor păcate, dacă nu o însoțim cu fapte mari. Nici postul nu este suficient, chiar dacă îl tinem după rânduială și purtând haine aspre, dacă omul rămâne stăpânit de iubirea argintilor, ori de mânie împotriva semenilor. Căci aceste păcate îl pierd pe un astfel de om, care va ajunge să lucreze doar o „umbră” a propriei sale pocăinte¹⁵.

Pocăinta este unită cu *smerenia* și răbdarea ofenselor, fără a ne mânia, plângând păcatul celui care ne necinsteste, cerând iertarea lui de la Stăpânul „Cel atât de blând”, care atât de mult ne-a iubit¹⁶.

În afară de mucenicia de care s-au învrednicit primii creștini, există și o *altă mucenicie*, la care pot participa deopotrivă și contemporanii noștri. De fapt, timpul muceniei nu a lipsit niciodată, ci „pururi stă înaintea ochilor noștri”. Mucenicie nu înseamnă doar moartea pe cruce. ¹⁴ Iov a

¹⁴ Omilia 5, PG 61, col. 433

¹⁵ Omilia 4, PG 61, col. 425

¹⁶ Omilia 4, PG 61, col. 426

fost mucenic, chiar dacă nu a văzut pe călău, nici nu i-au împuns coastele cu sulita, fiindcă el a pățit mai mult decât mulți dintre mucenici, în încercările peste care trecea cu atâta credință. Iov a suferit înainte de lege și de har, a suferit toate acele nenorociri deodată și vreme îndelungată. Dintre ispitele la care a fost supus, omiliile se opresc la pierderea averilor, pe care cei mai mulți oameni nu o pot suporta. Cel care, pierzând bunurile, are puterea să multumească lui Dumnezeu, va câștiga mai mult, se va arăta un altfel de mucenic¹⁷. Iov și-a pierdut fiii, dar a găsit țaria să multumească „filantropului Dumnezeu”, nefiind mai prejos decât Avraam. Căci „trebuie să aibă cineva un suflet tare ca diamantul, ca să vadă pe unicul său fiu întins pe patul de moarte și să sufere cu liniste cele petrecute”, gândind că Dumnezeu nostru este Dumnezeul îndurărilor și al mângâierilor¹⁸.

Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește în omiliile sale și despre sensul *slavei* celei *adevărâte*, de care fiecare creștin este chemat să se împărtășească. Cu adevărat slăvit este nu acela care iubeste slava lumii, ci tocmai acela care o disprețuiește, considerând-o trecătoare, ca o umbră¹⁹. Cât despre *adevărata laudă*, creștinii trebuie să se laude numai cu cele pe care le suferă pentru Hristos, „dar și cu acestea numai când trebuia cere”²⁰. Slava desartă face pe omul care este stăpânit de ea mai rob decât toți ceilalti, căci printr-înșă el încearcă să se facă plăcut tuturor. De aceea, să călcăm în picioare slava desartă²¹.

Atitudinea creștinului față de bogăție este, în concepția Sfântului Ioan Gură de Aur, una plină de înțelepciune, de echilibru, arătând înțelegerea profundă a *problematicii sociale* a vremii sale. *Bogăția*, spune el, nu trebuie să tină de bunurile materiale, ci de sufletele creștinilor. Lăcomia este aspru condamnată. Pentru a înțelege aceasta, suntem îndemnați să ne deschidem conștiința și să trecem dincolo de dorința după mâncăruri alese, care slăbesc trupul, adunând asupra lui boli²². Bogăția aduce cu ea

¹⁷ Omilia 1, PG 61, col. 389

¹⁸ Omilia 1, PG 61, col. 390-391

¹⁹ Omilia 29, PG 61, col. 604

²⁰ Omilia 25, PG 61, col. 574

²¹ Omilia 9, PG 61, col. 463

²² Omilia 12, PG 61, col. 488-489

în viața omului teama pierderii averilor, slava desartă, mândria, iubirea de arginti, îndepărtându-l de nădejdea mântuirii²³.

Sfântul Părinte dezvoltă și tema *milosteniei* creștine, acest mare bun, un dar al lui Dumnezeu, prin care ne asemănăm, după putință, cu El. Milostenia este mai mare decât învierea morților, fiindcă hrănind pe săraci, hrănim pe Hristos cel flămând. De aceea, nu trebuie să uităm îndemnul: „Aici faci bine tu lui Hristos, iar acolo îți face El tie”. Prin milostenie, ajungem să Îl avem, așa zicând, datornic nouă pe Hristos. Iar buna-voință constituie o condiție a adevăratei milostenii. Cel milostiv să considere fapta sa nu ca fiind o pagubă, ci o binefacere, pe care el însuși o primește. „Cel ce face milostenii, trebuie să se bucure, nu să se nemultumească”. Căci aurul pe care îl oferim celor în nevoie, ni se va înmulți nouă în ceruri. De aceea, nici nu trebuie să căutăm răsplata aici²⁴.

O altă condiție a milosteniei adevărate este aceea ca noi să nu cercetăm cu amănuntul pe cel căruia îi oferim darul, ci „să semănăm cu mâinile pline”. Nu face parte din faptele de milostenie și chiar ne va aduce osânda, hrănirea parazitilor și a lingusitorilor, în timp ce față de săraci suntem cuprinși de „frica de sărăcie”.

Sfântul Ioan Gură de Aur vede în milostenie oferirea celor pe care le avem de prisos. Nu ne oprește de la hrana zilnică, ci ne sfătuiește ca prisosul de bucate să îl oferim celor lipsiți. Hainele nu trebuie să devină podoabe pentru noi, în timp ce alții au trupurile înghețate. Iar prisosul îl înțelege ca „tot ceea ce e mai mult decât trebuința”. Fiindcă omul poate trăi plăcut și sănătos, fără excese, folosind strictul necesar, iar semenilor să le ofere ceea ce le prisosește. Căci sănătatea trupeză a creștinului este cumpătarea, cu hrană mai puțin pretentioasă, care este mai bună decât cea abundentă. Iar măsura milosteniei ține de posibilitățile celui care face milostenie, de puterea averii lui²⁵. Când milostenia este săvârșită din dorința de slavă desartă, își pierde din valoarea ei, ca o insultă la adresa semenilor, virtutea devenind păcat. Milostenie nu înseamnă doar a da bani, ci a ajuta pe cel sărac. Nu fac milostenie nici cei care dau

²³ Omilia 13, PG 61, col. 496

²⁴ Omilia 16, PG 61, col. 516

²⁵ Omilia 19, PG 61, col. 534

daruri actorilor, nici cei care sunt darnici cu desfrânatele, ci mai degrabă pentru ei „paguba este negrăită”²⁶.

Roadele milosteniei sunt expuse pe larg în aceste omilii, arătându-se că milostenia face pe om să disprețuiască banii. Ea îl pregătește să slăvească pe Dumnezeu, îi dă mai multă dragoste pentru semenii, îl face mărinimos, îl unge cu untdelemnul Duhului. Îi „deschide până și portile cerului”, ca o jertfă de laudă bine primită. Ea devine un motiv de îndemnuri, de povete: „Când vezi un sărac credincios, închipuie-ți că ai văzut un jertfelnic... Nu numai să nu-l batjocorești, ci încă să te sfiești de dânsul... Apără-l, că numai așa vei putea și tu să ai milostiv pe Dumnezeu și te vei învrednici de bunurile făgăduite”. În chipul săracului care imploră darul nostru trebuie să vedem mereu pe Hristos. „Acest jertfelnic l-ai putea vedea pretutindeni... ba ai putea vedea jertfindu-se în el pe fiecare minut... Nimic nu poate aprinde atât de mult focul Duhului precum untdelemnul (milosteniei), vărsat cu îmbelsugare”²⁷. Nu exagerăm când spunem despre Sfântul Ioan Gură de Aur că vorbește mai frumos decât mulți alți părinți ai creștinismului despre datoria și mărinimia slujirii prin jertfa milosteniei și prin care devenim împreună-lucrători cu Hristos ai mântuirii noastre. Cât despre actualitatea mesajului său, milostenia rămâne o permanentă vie în viața Bisericii.

Solidaritatea cu semenii. Sfântul Ioan Gură de Aur le reaminteste continuu ascultătorilor săi că Dumnezeu ne-a rânduit pe noi oamenii să fim în strânse legături unii cu alții, prin trebuințele noastre și să căutăm „dragostea și prietenia aproapelui”. În toate zilele, ne găsim în nevoie unii față de alții: ostasul are nevoie de mestesugar, acesta de negustor, care la rândul lui depinde de agricultor, bogatul de sărac și invers²⁸. Cel care pare să fie cel mai independent de alții, nu poate. Nici bogatul nu este. ^ai el depinde chiar mai mult de altul. Ba din contră, observă: „Dacă voiești cu orice pret să nu ai nevoie de nimeni, cere și dorește-ți sărăcia”²⁹. Solidaritatea cu semenii se vede mai ales atunci când trecem prin momentele de grea încercare. ^ai atunci mai ales, cei bogati sunt chemati

²⁶ Omilia 13, PG 61, col. 495

²⁷ Omilia 20, PG 61, col. 539, 540

²⁸ Omilia 17, PG 61, col. 520

²⁹ Omilia 17, PG 61, col. 521

să își exercite rolul lor, pentru care sunt îndemnați să se apropie de cei săraci cu milă, să-i primească cu toată bunăvoința..., pentru a fi vrednici de bunăvoință din partea lui Dumnezeu³⁰.

Lupta cu păcatele este o luptă de zi cu zi a creștinilor. Viata pământească este ca o furtună, care aduce cu ea gheena, iar sufletul „tremură” în această furtună a păcatelor. Asa „după cum gerul îngheață trupul, tot așa și un cuget rău îngheață sufletul”. Omul, legat de cele pământești, se aseamănă cu Cain, care se teme în orice clipă³¹. Este criticată aspru patima iubirii de arginti, de care cei mai mulți se lasă cuprinși. Fiindcă sufletul omului este ca un ogor. ^ai dacă nu va fi semănat, va fi invadat de buruieni. ^ai dacă nu lucrează cele bune, el se dedă la fapte rele. „Când se îndepărtează de la cele bune și folositoare, se întoarce la cele nefolositoare”. De aceea, avem datoria să îmbrățișăm ocupații bune: cititul, îngrijirea celor ce au nevoie de ajutorul nostru, rugăciunea, toate acestea putând vindeca rănilor sufletelor, oricare ar fi ele³².

O altă cale care contribuie la progresul religios-moral al creștinilor este ca ei să se teamă de păcat și să fugă de el, să placă lui Dumnezeu, străduindu-se în final să dobândească împărăția cerurilor. În acest sens, poate fi dat un exemplu creștinul care suferă cu îndelungă-răbdare, atunci când este batjocorit³³. ^ai în această bărbăție a sa, el trebuie să se bucure, pătimind pentru Hristos și gândindu-se la „dulceata premiilor”. Nimic nu poate aduce omului o bucurie mai mare decât conștiința sa curată. Este cazul Sfântului Apostol Pavel care, deși strâmtorat în fiecare zi, se bucura și era vesel. Iar sărăcia nu este motiv de nefericire, de a ne plânge, ci micimea sufletului și vietiura în păcat: „Nu plânge sărăcia, ci pe tine care te găsești așa... și te îndreaptă”, îndeamnă Sfântul Ioan Gură de Aur. Să căutăm înțelepciunea și virtutea, căci fără ele chiar și averile rămân nefolositoare³⁴. Să credem cele spuse în pilda bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr și să ne îngrijim de viața noastră³⁵. Iată cu adevărat sfaturi, îndemnuri, în măsură să îi scoată pe creștini din inerția nepăsării.

³⁰ Omilia 17, PG 61, col. 522

³¹ Omilia 7, PG 61, col. 450

³² Omilia 7, PG 61, col. 452

³³ Omilia 11, PG 61, col. 480

³⁴ Omilia 12, PG 61, col. 487

³⁵ Omilia 9, PG 61, col. 465

Omiliile hrisostomice se opresc îndeosebi asupra păcatului *invidiei*, a pizmei, acest mare rău, prin care omul ajunge să disprețuiască propria sa mântuire. Invidia l-a pierdut pe Cain și mai înainte din cauza acestui păcat a căzut chiar diavolul. Invidia este numită „creatura diavolului”³⁶. Ea macină pe om din interior, din suflet. Singurul lucru care îl bucură pe omul invidios este nereușita celui pe care îl invidiază și chiar dacă ar trăi izolat de lume, nu s-ar liniști. Cel care crede că dărmă pe aproapele, de fapt se dărmă pe sine³⁷.

Lupta creștinului cu păcatele este de fapt lupta sa cu *moartea sufletească*, pe care ele o aduc. Fiindcă „sufletul, când nu are în sine nimic sănătos, chiar de s-ar părea că trăiește, totuși e mort”. ^ai fără frica de Dumnezeu, sufletul se lasă cuprins de tot felul de patimi³⁸.

Folosul încercărilor și al ispitelor în viața creștinilor. Pentru a arăta că momentele cele mai grele din viața unui creștin pot deveni prilejuri pentru dobândirea mântuirii, Sfântul Ioan Gură de Aur pleacă de la exemplul Sfântului Apostol Pavel. Acesta a săvârșit minuni încă și când era în temniță, ori era naufragiat. Căci „în ispite străluceau dreptii”. Vechiul Testament oferă și el exemple de urmat: cei trei tineri, Daniil, Moise, ori Iosif. Căci „unde este supărarea, acolo este și mângâierea; unde este mângâierea, acolo este și harul”³⁹. Când poporul evreu era necăjit, el ruga cu stăruință pe Dumnezeu, iar când trăia bine, se îndepărta de Acesta. ^ai ninivitenii sunt un exemplu elocvent. Din necazuri, fiecare creștin poate dobândi folos, pe când atunci când se bucură de pace, adeseori cade în rele. „După cum focul curăță aurul, tot așa și necazurile curăță sufletul de murdăria păcatelor, făcându-l curat, strălucit și vesel”, ducându-l mai aproape de împărăția cerurilor⁴⁰. Pătimind cele rele din partea semenilor noștri cu bărbăție, dobândim, cu voia lui Dumnezeu, mult folos. Căci Acesta socoteste totul nu după ideea de dreptate, ci după iubirea Sa de oameni⁴¹.

Din preocupările creștinilor pentru desăvârșire trebuie să facă parte și *grija lor pentru educația copiilor*. Sfântul Ioan Gură de Aur îndeamnă

³⁶ Omilia 24, PG 61, col. 568

³⁷ Omilia 27, PG 61, col. 588

³⁸ Omilia 6, PG 31, col. 439-440

³⁹ Omilia 26, PG 61, col. 579

⁴⁰ Omilia 26, PG 61, col. 580

⁴¹ Omilia 23, PG 61, col. 561

pe creștini să lucreze pentru zidirea sufletească a fiilor lor, căci o asemenea strădanie aduce cu ea „plăcere și mulțumire sufletească” și bunuri nepieritoare⁴².

Pilda Sfântului Apostol Pavel este adeseori pusă în față, urmată și de alte exemple din Sfânta Scriptură. Să imităm asadar pe Apostolul neamurilor, urmând învățătura sa plină de putere, simplă și lămurită⁴³. *Să urmăm sfaturile conducătorilor duhovnicești*. Sunt îndemnul marei Ierarh. Se subliniază cinstea de care se învrednicesc conducătorii spirituali, o cinste mai mare decât a stăpânilor lumesti. Pentru o asemenea cinste, se cere râvnă multă, căci „stăpânirea cea duhovnicească este cu mult mai bună decât cea politică”, nefiind motivată de frică și silă, ci de intenție bună și voință liberă. „Stăpânirea bisericească” este o stăpânire părintească, ea cuprinde „blândetea tatălui”⁴⁴. De acei părinți de suflete suntem îndemnați să ascultăm⁴⁵, ei fiind mai mult decât părinții trupesti. Fiindcă prin părinții trupesti căpătăm viață, prin cei sufletești, căpătăm „cunostința de a vieții bine”⁴⁶.

Între sfaturile Marelui Ierarh, întâlnim și o învățătură echilibrată despre atitudinea pe care să o avem în ceea ce privește *părerea oamenilor* față de noi. Să nu ținem cont de lauda lor, căci nu vom avea nici un folos, dacă Dumnezeu nu ne va lăuda. Și nici disprețul semenilor nu ne afectează, dacă Dumnezeu nu ne disprețuiește. Să îndepărtăm de la noi micimea sufletească și să nu mai căutăm spre cele pământești, „în timp ce Dumnezeu ne ridică până la cer”⁴⁷. În fine, avem datoria *să nu abuzăm de îndelunga-răbdare a lui Dumnezeu*. Această răbdare este o realitate, pe care cu toții o trăim. Sfânta Scriptură o arată adesea și ne pune în față mai ales roadele ei. Căci, „dacă imediat ar fi fost pedepsit pentru păcate, cum s-ar fi mântuit Pavel?”. În înțelepciunea Sa, Dumnezeu voiește să ne miste, să ne destepțe, îndemnându-ne la pocăință⁴⁸.

⁴² Omilia 10, PG 61, col. 472

⁴³ Omilia 21, PG 61, col. 545

⁴⁴ Omilia 15, PG 61, col. 506, 508, 509

⁴⁵ Omilia 18, PG 61, col. 529-530

⁴⁶ Omilia 14, PG 61, col. 500

⁴⁷ Omilia 5, PG 61, col. 432

⁴⁸ Omilia 9, PG 61, col. 464

Concluzii:

La Sfântul Ioan Gură de Aur, virtutea este prezentată sub aspectul ei practic, al foloaselor pe care le aduce și în acest sens el înalță un imn de recunoștință iubirii lui Dumnezeu pentru noi. Îi arată puterea, spunând că atunci când suntem iubiti de Dumnezeu, puterea celui viclean slăbește, nemaiputând să ne facă vreun rău. Iar iubirea creștinului față de Hristos nu trebuie să se rezume la vorbe, ci să fie lucrătoare prin fapte. Dovada concretă o reprezintă lucrarea virtuții milosteniei și ajutorarea semenilor.

Virtutea credinței este așezată între bunurile vesnice, netrecătoare. Rugăciunea și necesitatea ei în viața creștinilor este temeinic analizată și studiată. Se insistă asupra necesității rugăciunii de mulțumire, a rugăciunii publice, a mulțumirii aduse lui Dumnezeu pentru binefacerile primite și pentru înduplecarea Lui, care ne aduce și mai mari binefaceri și bunătați. Creștinii au datoria să se roage nu numai pentru ei înșiși, ci și „unii pentru alții”. Rugăciunea este cea mai importantă jertfă a creștinului. Dispoziția sufletească constituie o condiție a rugăciunii rodnice.

Tema pocăinței este reluată și în aceste omilii. Pocăința este unită cu smerenia și răbdarea. Există și alt gen de mucenicie, la care pot participa deopotrivă toți oamenii, fiindcă mucenicia nu înseamnă doar moartea pe cruce. În acest sens, Iov este considerat mucenic, chiar dacă nu i-au împuns coastele cu sulita, dar a răbdat sub o altă formă. Se vorbește despre sensul slavei celei adevărate, de care fiecare creștin trebuie să se împărtășească și despre adevărata laudă.

În atitudinea față de bogăție, nu se exagerează, arătându-se o înțelegere profundă a *problematicii sociale* a vremii. Bogăția nu trebuie să țină doar de bunurile materiale, ci mai ales cele spirituale. Iar păcatul lăcomiei este aspru condamnat. Pentru care tratează tema milosteniei creștine, înțeleasă ca un mare bun, un dar al lui Dumnezeu, prin care ne asemănăm, după putință, cu El. Prin actul milosteniei, hrănind pe săraci, hrănim pe Hristos.

Dumnezeu ne-a rânduit pe noi oamenii să fim în strânse legături unii cu alții, să căutăm „dragostea și prietenia aproapelui”. Solidaritatea cu semenii se vede mai ales în momentele de grea încercare prin care trecem. Lupta cu păcatele este lupta de fiecare zi a creștinilor. Este criticată

aspru patima iubirii de arginti, de care cei mai multi se lasă cuprinsi, dar si invidia. Lupta crestinului cu păcatele este lupta sa cu moartea sufletească, pe care ele o aduc. Pentru a arăta că momentele cele mai grele din viata unui crestin pot deveni prilejuri pentru dobândirea mântuirii, Sfântul Ioan Gură de Aur pleacă de la exemplul Sfântului Apostol Pavel. Din preocupările crestinilor pentru desăvârșire face parte si grija lor pentru educatia copiilor si urmarea sfaturilor conducătorilor duhovnicesti.

Nicolae Bolea

Sfântul Simeon Noul Teolog, epoca si opera sa

Abstract

At the end of the 10th century, on the archway of the Orthodox Church shined one of the greatest persons, who lived a life in Christ, and who had a great influence in the development of Orthodox spirituality and monastic life. At the end of the 10th century and the beginning of the 11th century, the Constantinople enjoyed a real literary progress. In his turn, the Church knew a real missionary dash and Saint Simeon was one of the persons who contributed to this development.

I. Viata Sfântului Simeon Noul Teolog

La sfârșitul secolului al X-lea, pe bolta Bisericii Ortodoxe va străluci unul din cei mai mari trăitori ai vietii în Hristos si care a avut o mare influență în dezvoltarea spiritualității ortodoxe, dar mai ales asupra monahismului. În această perioadă avea să se nască Sfântul Simeon Noul Teolog. S-a născut în anul 949¹ în Galata din Paflagonia (Asia Mică). Părintii săi “*nobili si bogati*” se numeau Vasile si Teofana.² Era epoca

¹ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *În lumina lui Hristos, Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022), Viata, Spiritualitatea, Învățătura*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al B.O.R., Bucuresti, 1997, p. 9

² J. Gouillard, *Symeon le Jeune le Theologien on le Nouveau Theologien*, Dictionnaire de Theologie Catholique, XIV, 2, Paris, 1941, col. 2942

dinastiei Macedonene, una din cele mai de seamă perioade ale istoriei bizantine, care a refăcut echilibrul euroasiatic.³ Viata Sfântului Simeon coincide în mare parte cu domnia celui mai ilustru reprezentant al acestei dinastii, împăratul Vasile al II-lea Bulgaroctonul (976-1025). În anul 960, încă tânăr, a fost trimis de părinți la un unchi (din partea tatălui), pentru a-și continua instruirea și a fi introdus la curtea imperială.⁴ Unchiul său, Vasile, ocupa atunci un post important la curtea imperială. Avea intenția să-l prezinte pe nepotul său împăratului, dar tânărul Simeon refuză această cinste.⁵

După moartea unchiului său, în 963, Simeon încearcă, cu toate că era foarte tânăr, să intre în Mănăstirea Studion, unde are o primă întâlnire cu Simeon Evlaviosul care devine părintele lui duhovnicesc.⁶ Tânărul Simeon își găsisse în el povătuitorul care-l va călăuzi de-a lungul întregii sale vieți. Astfel, el a fost împiedicat să intre în mănăstire numai de căt, cerându-i-se în schimb să rămână în lume și să studieze scrierile lui Marcu Ascetul, Sfânt Părinte din secolul V, mai ales lucrarea „*Despre legea duhovnicescă*” și Diadoh al Foticeei. Pentru următorii câțiva ani, el avea să-și continue legătura cu Simeon Evlaviosul, dar lucra în același timp în oras ca administrator al casei unui patrician.⁷

Convertirea finală are loc pe când Simeon avea 29 de ani. Intră în mănăstirea Studion, unde este admis inițial de egumenul Petru și dat în grija lui Simeon Evlaviosul. La mai puțin de un an va trebui să părăsească mănăstirea, dar părintele său duhovnicesc îl conduce la mănăstirea Sfântul Mamas din Constantinopol, unde îl recomandă egumenului de acolo, Antonie.⁸ Acesta îl hirotoneste preot în 980. Putin după aceea, Antonie moare și Simeon este instalat în fruntea mănăstirii prin decretul patriarhului Nicolae Hrisoverghi.⁹ A rămas egumen la Sfântul Mamas timp de

³ Alain Ducellier, *Bizantinii, Istorie și cultură*, București, 1997, p. 14

⁴ Tomas Spidlik, *Symeon le Nouveau Theologien*, Dictionnaire de Spiritualite, fascicule XCV, Paris, 1990, col. 1387

⁵ J. Gouillard, *op.cit.*, col. 2942

⁶ *Filocalia*, vol. 6, 1977, p. 9

⁷ Alexander Golitzin, *Simeon Noul Teolog: viața, epoca, gândirea*, în Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice*, Sibiu, 1998, p. 425; J. Gouillard, *Symeon le Jeune, le Theologien on le Nouveau Theologien, op.cit.*, col. 2942

⁸ *Filocalia*, vol. 6, 1977, p. 9

⁹ *Ibidem*, p. 9

douăzeci și cinci de ani, din 980 până în 1005. Acum începe pentru Simeon o perioadă de viață duhovnicescă intensă, închinată rugăciunii și desăvârșirii lăuntrice, dar și o activitate accentuată de ordin administrativ. El reface zidurile pe jumătate ruinate ale mănăstirii, dar și disciplina între monahi.¹⁰ Începe să fie vestit în Constantinopol, este cunoscut pentru sfîntenia și înțelepciunea sa, dar va fi și criticat și atacat.¹¹ Rămâne încă sub îndrumarea părintelui său duhovnicesc până la moartea acestuia în 986 sau 987. Mai mult, la scurtă vreme după moartea acestuia, Simeon compune „*Viata*” bătrânului Simeon Evlaviosul (pierdută azi) și începe să prăznuiască în fiecare an ziua mutării sale la Domnul, pictându-i o icoană și compunându-i imne liturgice care-l celebrau ca pe un sfânt.¹²

În timpul patriarhului Sinesie (996-998) la mănăstirea Sfântul Mamos un grup de 30 de călugări se vor revolta împotriva lui Simeon, dar patriarhul îi va exila.¹³ Activitatea de egumen se va încheia în anul 1005. O dispută care avea să implice înalte autorități ale Bisericii bizantine se va încheia cu exilarea Sfântului Simeon din capitală – la început prin constrângere, iar ulterior de bunăvoie – pentru ultimii șaptesprezece ani ai vieții sale.

Disputele s-au purtat – cel puțin la suprafață – în jurul venerației pe care Simeon o acorda părintelui său duhovnicesc. Fără îndoială, au fost implicate chestiuni mai profunde. O neînțelegere asupra unei chestiuni tinând de teologia trinitară (Cele Trei Persoane sunt unite numai în gând – epinoia – sau și în realitate – pragmati -) cu un înalt oficial bisericesc (†tefan, synkellos la Patriarhie, fost mitropolit al Nicomidiei) l-a condus pe acesta din urmă la o campanie susținută împotriva cultului public al lui Simeon Evlaviosul la mănăstirea Sfântul Mamas.¹⁴ Timp de șase ani, din 1003 și până în 1009, †tefan s-a aflat în spatele unui efort de a-l disciplina pe Simeon. Refuzul lui Simeon de a se supune hotărârilor Sinodului Bisericii constantinopolitane va duce la exilarea lui în ianuarie 1009.¹⁵

Simeon se așază pe malul răsăritean al Bosforului, într-un loc numit Palukion, unde se afla un mic locas de rugăciune, închinat sfintei Marina.

¹⁰ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova, 1991, p. 318

¹¹ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *op.cit.*, p. 16

¹² Alexander Golitzin, *op.cit.*, p. 427; J. Gouillard, *op.cit.*, col. 2943

¹³ *Ibidem*, p. 429; col. 2943; Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *op.cit.*, p. 37

¹⁴ J. Gouillard, *op.cit.*, col. 2943

¹⁵ Alexander Golitzin, *op.cit.*, p. 434

Deși reabilitat mai târziu de patriarh, Simeon rămâne până la moartea sa, din 12 martie 1022, în acea mănăstire, unde a adunat în jurul lui un mic grup de monahi.¹⁶ Simeon avea să spună de mai înainte – după cum arată Nichita * – ziua morții sale și a mutării moastelor sale după treizeci de ani.¹⁷

Prin Sfântul Simeon Noul Teolog și apoi prin Sfântul Grigorie Palama s-a pus în evidență directă despărțirea pe planul adânc al spiritualității între Răsărit și Apus.¹⁸ În Răsărit spiritualitatea a fost înțeleasă totdeauna ca un contact nemijlocit al sufletului cu puterile Duhului Sfânt, pe baza ascezei purificatoare a întregului om, inclusiv a trupului, pe când în Occident “*spiritualitatea*” a fost înțeleasă tot mai mult ca o subtilă speculație rațională, nepreocupată de această purificare a trupului.

II. Epoca Sfântului Simeon Noul Teolog – imperiul și Biserica bizantină în secolele X-XI

Bizantul, de mai multe secole reprezenta în Europa singura mare putere statală. Această realitate a făcut din el bastionul civilizației creștine pe de o parte împotriva popoarelor migratoare din nord, pe de altă parte împotriva forțelor necreștine ale Persiei sasanide, ale Islamului și turcilor selgiucizi.¹⁹ Se recunoaște faptul că Bizantul servea de adăpost Occidentului oprind noile invazii asiatice, dar întreaga operă de stăvilire a expansiunii forțelor necreștine întreprinsă de Bizant în tot cursul existenței sale are aspectul unei perpetue “cruciade”.²⁰ Această mare “epopee bizantină” din secolele X-XI este ilustrată de figurile lui Nichifor Focas (963-969), Ioan Tzimeskos (969-976) și Vasile al II-lea (976-1025). Războaiele bizantine din secolul X aveau o trăsătură caracteristică:

¹⁶ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 318

¹⁷ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *op.cit.*, p. 57

* Nichita Stăthatul, născut în jurul anului 1005, neofit la Studios încă de la vârsta de 14 ani, devine la o vârstă înaintată staretul acestei mănăstiri. Moare către anul 1090. L-a cunoscut bine pe Simeon și i-a devenit în ultimii ani de viață ucenic. El a și scris “*Viata*” părintelui său spiritual în jurul anilor 1053-1054.

¹⁸ *Filocalia*, vol. 6, 1977, p. 14

¹⁹ Prof. Teodor M. Popescu, *Cezaropapismul romano-catolic de ieri și de azi*, Ortodoxia, an III, 1951, nr. 4, p. 498

²⁰ Pr. Prof. Milan P. Aesan, *Cruciadele și Biserica Ortodoxă*, în *Candela*, an XLVIII, 1937, p. 162 (extras p. 19)

luptătorii bizantini sunt însufletiti de o ardoare religioasă. Era o datorie pentru fiecare creștin de a lupta contra rasei “sarasine”. Același spirit însufleteste pe generali și soldați pe care contemporanii îi numesc “*apărătorii și salvatorii creștinătății*”. Sub protecția lui Hristos și a Fecioarei, ei luptă, iar icoanele sfinților militari decorează stindardele lor.²¹

În epoca Sfântului Simeon fostele teritorii sudice și orientale ale Imperiului se aflau de multă vreme sub ocupație musulmană, în timp ce în Occident, inclusiv în “*Roma cea veche*”, începeau să se pună în mișcare sub conducerea succesorilor saxoni ai lui Carol cel Mare, noile state care vor alcătui ulterior Europa Occidentală și se iveau primele licăriri slabe ale unei papalități revigorate.²² Aceste două puteri, musulmană la sud-est și latină în vest, aveau să conducă ulterior la naufragiul vechiului Imperiu.

La sfârșitul secolului X și începutul secolului XI Constantinopolul se bucura de un fel de reviriment literar. Pacea instalată în Imperiu după anul 843 a făcut loc unei renasteri culturale. În timpul patriarhului Fotie începe o renastere a culturii clasice, renastere ce va continua în timpul Sfântului Simeon și va atinge apogeul în cariera lui Mihail Psellos (cca. 1018-1081), contemporan al ucenicului și biografului Sfântului Simeon, Nichita Stethatos († cca. 1090).²³

Biserica, la rândul ei, cunoscuse și ea un reviriment în secolul anterior nasterii Sfântului Simeon. Avântul misionar va fi una din gloriile Bisericii grecești medievale care, în secolul X, câștigase pentru Ortodoxie teritoriile actuale ale Serbiei și Bulgariei. Efortul va fi încununat în timpul bătăii Sfântului Simeon prin botezul rusilor kievieni, care anticipa încreștinarea vastelor teritorii ale Rusiei. Același mare patriarh, Fotie, fusese și patronul acestei mișcări misionare.²⁴ Elevul și protejatul său, Constantin Filosoful (Sfântul Chiril) și fratele acestuia, Sfântul Metodie, au așezat prin intermediul operei lor de traducere și, în cazul Sfântului Metodie, al

²¹ Diehl-Marcas, *Le monde Oriental de 395 a 1081*, Paris, 1936, p. 461; apud Dan Zamfirescu, *Ortodoxie și romano-catolicism în specificul existenței lor istorice*, București, 1992, p. 34

²² Alexander Golitzin, *op.cit.*, p. 416

²³ *Ibidem*, p. 417

²⁴ *Ibidem*, p. 418

eforturilor misionare, fundamentele intelectuale si spirituale pentru convertirea slavilor.²⁵

În sfera liturghiei, a poeziei liturgice si reformei monahale, mănăstirea Sfântul Ioan din cartierul Studion din Constantinopol, avându-l în frunte pe Sfântul Teodor Studitul († 836) si apoi o serie de succesori capabili si-a pus amprenta atât asupra cultului public al Imperiului cât si asupra vietii sale monahale, îndeosebi asupra marelui centru al monahismului de la Muntele Athos,²⁶ care tocmai se năstrea în timpul vietii Sfântului Simeon. Intră aici o altă trăsătură a vietii Bisericii bizantine: rolul si influenta monahilor. Pentru credinciosul de rând, mănăstirea era locul spre care privea pentru solutia tuturor bolilor sale. După o înfrângere politică, în fata unui esec public, în dificultăți financiare, în căutarea celui mai bun duhovnic, în orice etapă a vietii sale si în orice criză, el îi căuta pe monahi.²⁷ Monahismul în Biserica Răsăriteană a oferit un sir nesfârșit de bărbați si femei sfinți.

III. Opera Sfântului Simeon Noul Teolog

Monahismul românesc a avut opera Sfântului Simeon în numeroase manuscrise, care datează în traduceri de la sfârșitul secolului XVIII si începutul secolului XIX. Un apreciabil număr de astfel de manuscrise se găsesc în Biblioteca Academiei si în diferite mănăstiri din Moldova.²⁸ Un manuscris cuprinzând opera Sfântului Simeon, în două volume si datat de la 1804, se află în biblioteca Sfântului Sinod din București, sub cota nr. 11.²⁹

Operele scrise ale Sfântului Simeon se grupează sub titlurile:

1. Cateheze, în număr de 34
2. Cuvântări teologice, în număr de 3 si etice în număr de 15
3. 225 Capete teologice si practice
4. Imnele dragostei dumnezeiesti.³⁰

²⁵ Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Unsprezece secole de la activitatea misionară a Sfinților Chiril si Metodie*, Ortodoxia, an XIX, 1967, nr. 1, p. 22; Pr. Prof. Dr. Milan P. ăesan, *Tradițiile Cirilometodiene si Vaticanul*, Mitropolia Ardealului, an VI, 1961, nr. 1-3, p. 59

²⁶ Pr. Prof. T. Bodogae, *Tradiția Sfântului Munte în viața popoarelor ortodoxe*, Ortodoxia, an V, 1953, nr. 2, p. 207

²⁷ Alexander Golitzin, *op.cit.*, p. 419

²⁸ *Filocalia*, vol. 6, 1977, p. 7

²⁹ *Ibidem*, p. 7

³⁰ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 318

Scrisul Sfântului Simeon Noul Teolog, desi se încadrează în tradiția scrisului ascetic si duhovnicesc răsăritean, descriind urcusul duhovnicesc al omului, de la curățirea de patimi si dobândirea virtutilor, la contemplarea ratiunilor duhovnicesci si apoi la vederea lui Dumnezeu în lumină si la unirea cu El, aduce si o notă accentuată de simțire, fapt care i-a făcut pe unii teologi să-l socotească un înnoitor în tradiția duhovnicească a ortodoxiei.³¹ Acest mare mistic a primit mai târziu, în mediul monahilor athoniti, cinstea ce i se cuvenea.³²

Data alcătuirii acestor scrieri e greu de precizat. Catehezele au fost compuse si tinute în timpul petrecerii Sfântului Simeon la Mănăstirea Studion si Sfântul Mamas, după obiceiul acestor mănăstiri. Tot acolo a scris imne, lucrări exegetice si scrisori care nu s-au păstrat. După demisia din postul de egumen, a alcătuit capetele despre virtuti si despre patimile opuse lor. În timpul disputei cu ătefan al Nicomidiei, a alcătuit mai ales bucățile oratorice. Din timpul retragerii sale, Nichita mentionează numai compunerea de imne.³³

A. Cateheze, în număr de 34

Catehezele Sfântului Simeon Noul Teolog au cunoscut într-o primă formă o anume circulație în mediile constantinopolitane încă din timpul vietii Sfântului Simeon. O editie a “*Scrierilor*” simeoniene a întreprins după 1035, ucenicul Sfântului Simeon, cuviosul Nichita Stithatul, care în jurul anilor 1050-1052 a scris si o “*Viată*” a Sfântului Simeon (pregătind astfel readucerea moastelor sale în capitala imperiului în 1052).³⁴ După moartea lui Nichita, opera si personalitatea Sfântului Simeon intră într-o lungă eclipsă istorică. A fost redescoperită si repusă în circulație manuscrisă în mediile monahale abia în timpul renasterii spirituale isihaste din secolul XIV, fiind relansată în timpul revirimentului filocalic de la sfârșitul secolului XVIII. Prima si singura editie critică de până acum a operelor simeoniene a fost realizată si publicată la Paris sub auspiciile Centrului National de Cercetare ătiințifică al Frantei, în nouă volume din prestigioasa colectie

³¹ *Ibidem*, p. 319

³² Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Crestin, II Rugăciunea*, Deisis, Sibiu, 1998, p. 16

³³ *Filocalia*, vol. 6, 1977, p. 11

³⁴ Ioan I. Ică jr. *Sfântul Simeon Noul Teolog, Cateheze*, Deisis, Sibiu, 1999, p. 7

“Sources Chretiennes” – nr. 51, 96, 104, 113, 122, 129, 156, 174, 196 – abia între anii 1957-1973. Cea mai dificilă sarcină s-a dovedit a fi editarea Catehezelor simeoniene (S.C. nr. 96, 104, 113, Paris, 1963, 1964, 1965) și ea a fost dusă la bun sfârșit – la capătul a peste două decenii de travaliu filologic minucios și precis – de către ieromonahul athonit de origine rusă Vasili Krivosein.³⁵

Cele 34 de cateheze sunt adresate fratilor monahi cu scopul de a-i feri de vicii și a-i face să înainteze pe calea spre mântuire. Sunt deci cateheze monahale, asemănătoare celor alcătuite la începutul veacului al IX-lea de Teodor Studitul.³⁶ Sfântul Simeon folosește cu evlavie, abilitate și discernământ creator izvoare de bază ale propovăduirii creștine, mai ales Sfânta Scriptură, apoi viața și scrierile Sfinților Părinți, amintind în câteva rânduri pe unii ca Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Vasile cel Mare. Deși moralizatoare prin tinta lor, catehezele cuprind și pagini de expunere a învățaturii dogmatice, pe care se fundamentează de altfel toate îndemnulurile la conduită creștină.³⁷ Motivul care-l determină pe Sfântul Simeon să expună teme de ordin pnevmatologic (cateheza 24) și să le susțină cu pasiune e legat de opoziția vădită a unor monahi de sub ascultarea sa care nu concepeau să urmeze viața Sfinților Apostoli și Sfinților Părinți, pe drumul unei vieți creștine fără compromisuri.³⁸ Noul Teolog consideră că această răzvrătire e expresia unei noi erezii primejdioase și anume aceea de a susține că Biserica din vremea sa nu mai posedă aceeași plenitudine a darurilor din perioada apostolică. Ereticii noi susțineau imposibilitatea trăirii conștiente a prezentei Sfântului Duh. Sfântul Simeon îi combate cu amplă argumentație biblică,³⁹ arătând că persoanei Sfântului Duh i se atribuie prin apropiere, lucrarea specifică de sfântire și îndumnezeire a fapturii. Pentru Sfântul Simeon, toți cei care au primit botezul, devenind creștini, sunt chemați la desăvârșirea care se dobândește prin harul Duhului Sfânt, a cărui prezentă vie și lucrătoare în

³⁵ *Ibidem*, p. 7-8

³⁶ Pr. lector Mihail-Gabriel Popescu, *Catehezele Sfântului Simeon Noul Teolog*, Studii Teologice, an XXVI, 1974, nr. 1-2, p. 39

³⁷ *Ibidem*, p. 40

³⁸ Pr. Drd. Ilie Moldovan, *Teologia Sfântului Duh, după Catehezele Sfântului Simeon Noul Teolog*, Studii Teologice, an XIX, 1967, nr. 7-8, p. 418

³⁹ *Ibidem*, p. 419

inimile lor îi face capabili de a cunoaște și contempla adevărurile dumnezeiești, încă de aici, de jos, contemplare fără de care nu poate exista vreo certitudine cu privire la vederea și unirea cu Dumnezeu în viața de dincolo de moarte.⁴⁰ Este clar că Sfântul Simeon apără înțelegerea fundamentală a creștinismului ca o comuniune personală cu Dumnezeu și ca o vedere a Lui, atitudine pe care el o împărtășește cu isihasmul și cu întreaga tradiție patristică.⁴¹

B. Cuvântări teologice în număr de 3 și etice în număr de 15

Din punct de vedere teologic, cea mai importantă operă a Sfântului Simeon, care îi va aduce supranumele de “Noul Teolog” o constituie celebrele sale Discursuri teologice (1-3) și etice (1-15) elaborate între anii 1000-1009,⁴² anii conflictelor cu simelul “tefan. Operă de controversă, adresată unui public mai larg decât Catehezele, Imnele și Capitolele, Discursurile constituie un veritabil și pasionant manifest al teologiei autentice a Bisericii: trinitară, eclesială și existentială. Dacă cele trei Discursuri teologice apără de denaturarea lui scolastică adevărul “concept” de Treime,⁴³ baza, centru și telul teologiei Bisericii, Discursurile etice dezvoltă caracterul eclesial-sacramental (1-3), existential-experimental, ascetic (4, 6, 7, 11 – despre posibilitatea și necesitatea nepătimirii) și contemplativ (5, 10 – despre posibilitatea și necesitatea vederii luminii dumnezeiești) al adevăratei teologhisiri creștine (comuniunea personală a credinciosului cu Sfânta Treime). Credinciosul nu se întâlnește cu Dumnezeu decât atunci când sufletul lui e mistuit de iubire, de dorința întregului său suflet, a tuturor puterilor sale de a se întâlni cu Dumnezeu.⁴⁴ Problema cunoașterii duhovnicești și a contemplației sunt dominante în teologia Noului Teolog, iar cea a simțirii prezentei și lucrării harului se

⁴⁰ Drd. Emanuel Banu, *Lucrarea Sfântului Duh în opera Sfântului Simeon Noul Teolog*, Studii Teologice, an XXXII, 1980, nr. 1-2, p. 82

⁴¹ John Meyendorff, *Teologia bizantină*, București, 1996, p. 100

⁴² Ioan I. Ică jr. *Sfântul Simeon Noul Teolog și provocarea mistică în teologia bizantină și contemporană*, în Sfântul Simeon Noul Teolog, Discursuri teologice și etice, Sibiu, 1998, p. 25

⁴³ *Ibidem*

⁴⁴ Magistrand Dumitru Popescu, *Faptele bune după Sfântul Simeon Noul Teolog*, Ortodoxia, an XIV, 1962, nr. 4, p. 551

leagă de acestea. După el, mântuirea stă în cunoasterea lui Dumnezeu la care nu poți să ajungi decât pornind de la simțirea negrăită și constientă a Duhului în suflet și ajungând la vederea lui. Dar, Dumnezeu pentru a fi cunoscut, trebuie să se descopere și El apare ca iubire și lumină, din care cauză noi facem experiența lui Dumnezeu prin simțire și vedere spirituală.⁴⁵

C. Cele 225 de capete teologice și practice

Partea cea mai numeroasă din manuscrise cuprinde un număr mai mare de capete sub numele Sfântului Simeon Noul Teolog, împărțite în trei grupe: 100 Capete practice și teologice; 25 Capete gnostice și teologice și 100 Capete teologice și practice.⁴⁶

În Capetele Sfântului Simeon, unele recomandări (de exemplu I,5 și 14 “*Lepădarea de lume și retragerea desăvârșită, însoțită de înstrăinarea de toate mijloacele, obisnuitele, socotintele și de persoanele din viață și lepădarea de trup și de voie se fac pricină de mare folos celui ce s-a lepădat în scurtă vreme așa de fierbinte*”),⁴⁷ nouă celor de azi ni se par nepotrivite și greu de aplicat. Dar ele se adresează în mod mai special monahilor. Dar chiar pentru monahi ele pot părea puțin nepotrivite cu situația de azi. Această “*fugă de lume*” astăzi s-ar putea realiza ca “*o fugă interioară de lume*”,⁴⁸ de ceea ce e rău și pasional și menținerea în curăția gândului. Aceasta ar fi o stare de monahism interior. Monahismul românesc împlineste acest aspect: rămâne în legătură cu credincioșii din lume, dar curăția gândului este păstrată. Sfântul Simeon condamnă grija care pune lucrurile pieritoare mai presus decât sufletul destinat vesniciei (I, 82: “*Există o grijă nefăptuitoare și o făptuire fără grijă.*”⁴⁹ ... *Lucrați nu pentru mâncarea pieritoare, ci pentru cea care rămâne spre viața vesnică*” – Ioan VI,27). El recomandă înstrăinarea interioară de lume, nu pe cea simplă exterioară (Cap. I, 96 – *Nu este acelas lucru retragerea (din lume), cu mutarea*

⁴⁵ Magistrand Ioan I. Bria, *Simțirea tainică a prezentei harului după Sfântul Simeon Noul Teolog*, Studii Teologice, an VIII, 1956, nr. 7-8, p. 474

⁴⁶ *Filocalia*, vol. 6, 1977, p. 15

⁴⁷ *Ibidem*, p. 21

⁴⁸ *Ibidem*, p. 16

⁴⁹ *Ibidem*, p. 43

*dintr-un loc în alt loc și adevărata înstrăinare în altceva și altceva. Cea dintâi este a celor ce luptă și a celor ce, din cauza lenii, sunt purtați de o cugetare nestatornică, sau din cauza unui prisos de căldură doresc lupte și mai mari. Iar a doua este a celor ce s-au răstignit lumii (I Cor. II,10) și lucrurilor lumii și doresc să fie pururea numai cu Dumnezeu și cu îngerii și nu se întorc deloc spre cele omenesti*⁵⁰, sau Cap. III, 69 – *Pe cât sunt de vrednici de laudă și de fericiți cei ce petrec în lume, dar își curățesc simțirile și inimile de toată pofta cea rea, pe atâta sunt de vrednici de ocară și de osândă cei ce petrec în munti și în peșteri, dar își doresc laudele și fericirile de la oameni*).⁵¹

Sfântul Simeon arată în contexte diferite, că Sfânta Taină a Botezului nu este un simplu ritual pentru intrarea în Biserică, ci are consecințe profunde în viața celui ce o primește. Nu a intenționat să explice Taina Botezului ca un teolog abstract, ci a dorit întotdeauna să arate cum poate creștinul să ajungă la înțelegerea deplină, la constientizarea a ceea ce a primit prin Sfântul Botez.⁵² (Capete III, 45 – *De la dumnezeiescul Botez primim iertarea păcatelor săvârșite și ne eliberăm de vechiul blestem și ne sfântim prin venirea Sfântului Duh ...*).

D. Imnele iubirii dumnezeiești

Cea mai stăruitoare prezentare a lui Hristos, ca lumină sau ca izvor de lumină, venit în cei ce se curățesc de patimile egoismului și se deschid lui Hristos, a făcut-o Sfântul Simeon în “*Imnele dragostei dumnezeiești*”.⁵³ Toate au drept continut tema luminii, în care se arată iubirea lui Hristos pe care și-o însușește omul credincios. În opera Sfântului Simeon, în totalitatea ei, reiese credința în Dumnezeu ca Persoană supraexistentă – Treime de persoane absolute – care ne poate mântui și îndumnezei prin energiile Sale necreate și inepuizabile, într-un dialog de

⁵⁰ *Ibidem*, p. 48

⁵¹ *Ibidem*, p. 83

⁵² Pr. Nicolae Mosoiu, *Botezul în Duhul Sfânt în învățătura Sfântului Simeon Noul Teolog*, „Revista Teologică”, an V, 1995, nr. 3, p. 57

⁵³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, 1993, p. 217

iubire.⁵⁴ Omul ca ființă spirituală trupească este persoana creată capabilă să răspundă la iubirea și comuniunea cu Dumnezeu.⁵⁵ De asemenea în Imnele iubirii dumnezeiești, Sfântul Simeon face referiri la persoana Sfântului Duh și lucrarea Sa în lume. Sfântul Simeon, înscriindu-se pe linia tradițională ortodoxă, își manifestă respectul față de taina necuprinsă a persoanei Duhului Sfânt. “*Tu stai mai presus de ceruri! Numele Tău atât de dorit și fără încetare chemat, nimeni nu este în stare să spună ce este ... Acest lucru este cu neputință ...*”.⁵⁶ Actiunea Duhului Sfânt se manifestă atât în lume, cât și în ființa noastră. Fără ajutorul Sfântului Duh nu putem săvârși nici o faptă bună. Prin har, care este darul Prea Sfântului Duh, ajungem la comuniunea cu Dumnezeu. Prin accentul pus pe simțire și pe vederea lui Dumnezeu în lumină, nu face decât să dezvolte treapta urcusului duhovnicesc al omului care își dedică viața rugăciunii neîncetate. Căci este vorba de o simțire sfântă, plină de iubirea de Dumnezeu, venită după curățirea de patimile egoiste.⁵⁷ Aceasta a făcut opera Sfântului Simeon cea mai preferată lectură pentru monahii din Sfântul Munte Athos, ca și pentru monahii români. “*Rugăciunea mistică*”⁵⁸ de invocare a Sfântului Duh ne introduce în tainele teologiei imnelor. Imnurile ca rugăciuni în versuri, arată în mod direct și apofatic, un mod intim de cunoaștere a lui Dumnezeu. Contemplatia este lucrarea fiintelor rationale, îngerii și oamenii. Înainte de a cădea în păcat, omul contempla în Eden lumina Fetei lui Dumnezeu. Numai restaurat în Iisus Hristos, omului i se redeschide posibilitatea “*vederii duhovnicesci*”. Sfântul Simeon a fost premergător în teologia energiilor divine necreate Sfântului Grigorie Sinaitul și mai ales Sfântului Grigorie Palama.⁵⁹

⁵⁴ Drd. Stoina Liviu, *Desăvârșirea creștină după Sfântul Simeon Noul Teolog*, „Studii Teologice”, an XXXVII, 1985, nr. 5-6, p. 390

⁵⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru Institutetele Teologice*, vol. I, București, 1978, p. 389

⁵⁶ *Catechese*, XXXIII, 183-184, apud Drd. Gheorghe Sima, *Lucrarea Sfântului Duh în Taina Pocăinței după Sfântul Simeon Noul Teolog*, „Studii Teologice”, an XLII, 1990, nr. 3, p. 47

⁵⁷ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii ...*, Craiova, 1991, p. 319

⁵⁸ Ierom. Nacu-Daniil Stoenescu, *Învățătura despre Sfânta Treime în Imnurile Sfântului Simeon*, în „Mitropolia Banatului”, an XXXV, 1985, nr. 5-6, p. 325

⁵⁹ Drd. Ioan I. Ică, *Teologie și spiritualitate la Sfântul Simeon Noul Teolog*, „Mitropolia Ardealului”, an XXXII, 1987, nr. 3, p. 42

Conștiința mântuirii și a lucrării harului dumnezeiesc se explică prin “*nasterea din nou*”, iar experiențele duhovnicesci ale vederii slavei divine au ajuns la culme în vremea Sfântului Grigorie Palama. Acestea sunt expresia creșterii fiecăruia până la statura lui Hristos. Cu învățătura Sfântului Simeon despre vederea luminii dumnezeiești va fi o preocupare deosebită a isihastilor⁶⁰ și va fi afirmată cu toată tăria de Sfântul Grigorie Palama.

IV. Influența vieții și operei Sfântului Simeon Noul teolog asupra vieții monahale românești

Actul Sinodului Patriarhiei Ecumenice pentru întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei (mai 1359) poruncește ca nu numai laicii și clericii din țara Românească să asculte de mitropolitul Iachint ci și ieromonahii.⁶¹ Deci când Iachint a venit la Argeș (1359) a găsit acolo călugări și cel puțin o mănăstire în care și-a pus scaunul de mitropolit al Ungrovlahiei. Chiar înainte de acest eveniment, monahii din țara Românească erau în legătură cu așezarea isihastă de la Paroria și cu întemeietorul ei, Sfântul Grigorie Sinaitul.⁶² Venind de la Athos pe pământ românesc, Sfântul Nicodim de la Tismana aduce în țara Românească, la Vodita și Tismana și în Transilvania la Prislop lângă Hateg, duhul scrierilor isihaste ale Sfântului Simeon Noul Teolog și a celor doi Sfânti Grigorie: Sinaitul și Palama, care premerge și deschide calea manuscriselor filocalice grecești, slave și române.⁶³ Mai mult, marele dascăl isihast de la Paroria poartă corespondență cu Nicolae Alexandru, Voievodul țării Românești. Această știre se află în “*Viata Sfântului Maxim Kavsokalivitul*” (arzătoriu de colibă), scrisă în a doua jumătate a secolului al XIV-lea de Teofan, episcopul Peritheorii și fost egumen al Vatopedului.⁶⁴

⁶⁰ Drd. Ion Vârlan, *Învățătura despre mântuire la Sfântul Simeon Noul Teolog*, „Ortodoxia”, XXVI, 1974, nr. 4, p. 633

⁶¹ Academia României, *Documentele privind istoria României, veacurile al XIII-lea, al XIV-lea și XV-lea. B. țara Românească (1242-1500)*, București, 1953, p. 14, apud † Tit Simedrea, *Viata mănăstirească în țara Românească înainte de anul 1370*, în „B.O.R.”, LXXX, 1962, nr. 7-8, p. 674

⁶² *Ibidem*, p. 675

⁶³ Magistrand Dan Zamfirescu, *Manuscrise slave în traduceri din Sfântul Simeon Noul Teolog*, „Ortodoxia”, an XI, 1959, nr. 4, p. 546

⁶⁴ † Tit Simedrea, *op.cit.*, p. 678

Probabil că o primă cunostință a monahilor români cu lucrările scrise ale Sfântului Simeon o reprezintă Rugăciunea a VII-a din canonul de pregătire a Sfintei Împărtășanii.

În 1802, rezumatul vietii Sfântului Simeon, alcătuit de Nicodim Aghioritul († 1809) după Nichita Stethatos, a fost tradus în românește la mănăstirea Neamt și publicat prima dată în 1809 în Vietile Sfintilor vol. II (octombrie 31), pp. 258-284, reluat în editia din 1835 a mitropolitului Grigorie II al Ungrovlahiei și pentru a treia oară în editia lui Nifon Ploiesteanul vol. XI, București, 1902, pp. 849-932. În anul 1847 Sfântul Simeon Noul Teolog apare pentru prima dată și în Mineiul românesc.⁶⁵ Editiile mai vechi: Buzău 1698, Râmnic 1779 și Buda 1804 nu îl menționează.

a. Manuscrisele slave cu opera Sfântului Simeon Noul Teolog în mănăstiri românești

Până în secolul XVIII, când apar primele traduceri românești, scrierile Sfântului Simeon au circulat la noi în traduceri slave, vechea slavă bisericească fiind, după cum se știe, limba de cultură comună cărturarilor din răsăritul ortodox și deosebire oamenilor Bisericii.⁶⁶ În vechea cultură românească, împământarea scrierilor religioase s-a realizat în trei etape:

1. în primul rând eforturile traducătorilor au tins să facă înțeles cuvântul Domnului și să-i asigure tâlcuirea lui ortodoxă (epoca primelor traduceri de la sfârșitul secolului XV și începutul secolului XVI, tipăriturile coresiene, Cazania lui Varlaam și încununarea tuturor – Biblia lui ^aerban de la 1688.

2. în al doilea rând să dea posibilitate tuturor ca să înțeleagă slujbele religioase (intensa activitate de traduceri liturgice întreținută de ierarhii Dosoftei al Moldovei, Damaschin și Chesarie de Râmnic).

3. în al treilea rând să asigure literaturii patristice și teologice o circulație dincolo de cercul stiutorilor de greacă și slavonă.⁶⁷ Asa se explică

⁶⁵ Ierom. Daniil Stoenescu, *Influenta operei Sfântului Simeon Noul Teolog asupra vietii monastice românești*, „Mitropolia Banatului”, an XXXVIII, 1988, nr. 1, p. 45

⁶⁶ Magistrand Dan Zamfirescu, *art.cit.*, p. 542

⁶⁷ Dumitru Fecioru, *Bibliografia traducerilor în românește, din literatura patristică*, vol. 1, fasc. 1: epoca de la 1691-1833, București, 1937, apud Magistrand Dan Zamfirescu, *art.cit.*, p. 543

de ce Sfântul Simeon este tradus în românește abia în secolul XVIII, secolul traducerilor patristice și teologice prin excelență, Biblioteca Academiei Române păstrează 23 manuscrise slavone cu opera Sf. Simeon, la care se adaugă 6 manuscrise slave păstrate în Biblioteca patriarhală din București și 8 manuscrise slave păstrate în biblioteca mănăstirii Neamt.⁶⁸ Dintre acestea patru aparțin secolului XV, două secolului XVI, unul din secolul XVII, iar celelalte din secolele XVIII-XIX.

b. Manuscrisele românești cu opera Sfântului Simeon Noul Teolog

Traduceri din Sfintii Părinți și din Scriitorii bisericești încep să apară în limba română relativ târziu, la sfârșitul secolului XVII, prin traducerea Mărgăritarelor Sfântului Ioan Hrisostom, făcută de frații ^aerban și Radu Greceanu, apărută la București în 1691.⁶⁹ În cursul secolului XVIII mai văd lumina tiparului numai câteva. În schimb însă, primele patru decade ale secolului XIX abundă în tipărituri de traduceri din Sfintii Părinți și Scriitorii bisericești. Până la 1833 apar peste patruzeci de opere. Această creștere de traduceri se datorește în cea mai mare măsură staretului Paisie.⁷⁰ Acesta împreună cu cei 64 de ucenici veniți de la Sfântul Munte al Athosului în țară, odată cu el, au adus copii de manuscrise grecești și slavone. Gândirea Părinților și Scriitorilor bisericești bizantini, închisă în manuscrisele Muntelui Athos se revarsă în grai românesc și asupra credincioșilor Bisericii noastre.

Manuscrisele românești cu opera Sfântului Simeon sunt rodul a cinci traduceri independente din limbile greacă și slavonă.⁷¹

1. O traducere din anul 1769, făcută de Rafail monahul.

2. O traducere făcută de Gherontie și Grigorie, după mărturisirea lor din Prefata la Cartea folositoare de suflet, București, 1789.

3. Traducerile cuviosului Paisie Velicovski din 1793.

⁶⁸ Ierom. Daniil Stoenescu, *art.cit.*, p. 45

⁶⁹ Lector Pr. Dumitru Fecioru, *Manuscrisele de la Neamt, traduceri din Sfintii Părinți și din Scriitorii bisericești*, „Studii Teologice”, an IV, 1952, nr. 7-8, p. 459

⁷⁰ *Ibidem*

⁷¹ Magistrand Dan Zamfirescu, *Probleme teologice și hagiografice legate de supranumele Sfântului Simeon Noul Teolog*, „Ortodoxia”, an X, 1958, nr. 3, p. 428

4. Traducerea făcută la Neamt de Isac Dascălul († 1840), ucenicul Cuviosului Paisie, în 1802-1803, care are la bază editia neogreacă a Cuvintelor Sf. Simeon.

5. Versiunea "Cernica" de la sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX.⁷²

Pe lângă acestea, în Biblioteca Academiei Române se găsesc aproape 40 manuscrise cu opera Sfântului Simeon Noul Teolog. Acestea dovedesc întinsa arie de răspândire în mănăstirile românești.⁷³ Aria de circulație în mănăstirile noastre a operei Sfântului Simeon Noul Teolog explică prin ea însăși influența exercitată de scrierile sale asupra vieții monastice românești, el fiind unul dintre autorii isihasti cei mai preferați. Opera lui, în manuscrise grecești, s-a tradus pe pământul românesc în numeroase manuscrise slavone, culminând cu cele ale Cuviosului Paisie de la Neamt.⁷⁴

În Transilvania, nu au fost descoperite, până acum, manuscrise cu opera Sfântului Simeon Noul Teolog, cel mai probabil datorită situației dificile în care s-a aflat Biserica și monahismul românesc în această parte a țării, îndeosebi în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Mai evidentem că Sfântul Simeon Noul Teolog este printre primii autori filocalici traduși integral în românește, iar limba română este prima limbă modernă, după neogreacă, în care a fost tradus în întregime încă la începutul secolului XIX, deci cu 80 ani înainte ca Teofan Zăvorâtul să-l traducă în limba rusă și cu peste 150 ani mai devreme decât în alte limbi.

Concluzii

Întors de la Sfântul Munte Athos și ajungând la mănăstirea Dragomirna, Cuviosul Paisie Velickovski recomandă monahilor spre lectură scrierile privitoare la rugăciunea minții, inclusiv pe cele ale Sfântului Simeon.⁷⁵ Deci opera Sfântului Simeon Noul Teolog a găsit în mediul românesc un teren prielnic pentru a rodi,⁷⁶ influențând în primul rând

⁷² Lector Pr. Dumitru Fecioru, *Manuscrisele de la Neamt* ..., pp. 470-483

⁷³ Gabriel Stempel, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. II, București, 1983, pp. 176-177

⁷⁴ Nicodim, Patriarhul României, *Paisie, staretul Mănăstirii Neamt, din Moldova*, ed. a II-a, Neamt, 1943, pp. 165, 182, 184

⁷⁵ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. a II-a, vol. II, București, 1994, p. 564

⁷⁶ Nicodim, Patriarhul României, *op.cit.*, pp. 294-296

curentul monastic paisian. Aceasta se explică prin faptul că monahismul românesc a stat în neîntreruptă legătură spirituală cu centrele Orientului creștin, îndeosebi cu Sfântul Munte Athos.

Învățătura și personalitatea spirituală a Sfântului Simeon Noul Teolog a avut parte de un destin special atât în epocă, cât și în continuare, de-a lungul istoriei, până în ziua de astăzi. Ele s-au bucurat și se bucură de discipoli și admiratori entuziaști, dar au suscitată și o tenace opoziție și contestatie. "*Desi ortodox autentic și ireproșabil*",⁷⁷ nicidecum condamnat pentru vreo deviație dogmatică și spirituală, dar persecutat, judecat și exilat (chiar dacă reabilitat) de autoritățile bisericești bizantine ale epocii, "*totuși el nu este un ortodox ca toți ceilalți*".⁷⁸

Apostolatul său, mistic și ascetic, insistența sa în a propovădui neobosit necesitatea experienței conștiente a harului (a vederii lui Hristos în lumina Slavei) pentru toți creștinii fără deosebire, au fascinat creștinii în căutarea unei reînnoiri duhovnicești astfel încât până în zilele noastre ortodocșii evlavioși sau traditionaliști, cu orientare mistică, precum și intelectualii în căutarea unei reînnoiri spirituale sunt atrași de frumusețea scrierilor sale. Până astăzi, Sfântul Simeon rămâne mereu omul unei experiențe mistice personale profunde pe care a știut să o exprime într-un mod miscător. El detine un loc incomparabil și nepereche în spiritualitatea ortodoxă din toate timpurile.

Mesajul mistic și profetic al Sfântului Simeon Noul Teolog este la fel de actual și astăzi: nu poate exista adevărată teo-logie fără teo-fanie și comuniune mistică a omului cu Lumina dumnezeiască a Sfintei Treimi.⁷⁹

⁷⁷ Ioan I. Ică jr., *Sfântul Simeon Noul Teolog și provocarea mistică în teologia bizantină și contemporană*, în Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice*, Sibiu, 1998, pp. 28-29

⁷⁸ *Ibidem*, p. 29

⁷⁹ *Ibidem*, p. 50.

Mihai Brie

Muzica bisericească în preocupările revistei "Mitropolia Banatului" ("Altarul Banatului") în perioada 1951-2004. Cronologie

Abstract

The following work contains the studies of church music, published in the review „Mitropolia Banatului”, which, beginning with 1990, is named „Altarul Banatului”.

În anul 1951 “Foaia Arhidiecezană” de Timisoara si Caransebes si “Buletinul” Eparhiei Aradului își sistează aparitia, formând revista “Mitropolia Banatului”. Cu începere din anul 1990 această publicatie își schimbă denumirea în “Altarul Banatului” revenindu-se la vechea titulatură înainte de 1948. În cele ce urmează am sistematizat preocupările de muzică bisericească între anii 1951-2004 , după criteriile mentionate mai jos:

I. Istoria muzicii

1. Compozitori de muzică bisericească

1. Cosma, Dr. Aurel, *Sabin Drăgoi si muzica sa religioasă*, An II (XLI) 1991, nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 95-103.

2. Emandi, Lucian, *Din viata lui Ioan Vidu*, An IX (1959), nr. 5-6 (mai-iun.), pp. 29-34.

3. Farca, Pr. Ioan, *Compozitorul si cântăretul Antonie Lipovan (1874-1947)*, An XXIX (1979), nr. 10-12 (oct.-dec.), pp. 712-717.

4. Gheorghită, Nicolae, *Pagini din viata muzicianului Sebastian Barbu- Bucur*, Bucuresti 2000, Recenzie de Popovici, Doru, An XI (L), 2000, nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 190.

5. Jompan, Dr. Dumitru, *Timotei Popovici-corespondentă. Studii de pedagogie muzicală, vol. 2*, Editura Eurostampa, Timisoara, 2002, pp. 354, Recenzie de Popescu, Pr. Prof. Ionel, An XIII (LII), 2002, nr. 10-12 (oct.-dec.), pp. 175-176.

6. László, Francisc, *Belá Bartók si muzica populară a românilor din Banat si Transilvania*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2003, pp. 247, Recenzie de Velea, Pr. Conf. Univ. Dr. Marin, An XV (LIV), 2004, nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 157-158.

7. Mălinas, Marin, *Nicolae Firu*, An XXV (1975), nr. 10-12 (oct.-dec.), pp. 655-665.

8. Naghiu, Prof. E. Iosif, *Comemorarea compozitorului Ion Vidu*, An VI (1956), nr. 4-6 (april.-iun.), pp. 96-99.

9. Idem, Prof. E. Iosif, *Documente despre Ion Vidu la 40 de ani de la moartea sa*, An XXI (1971), nr. 1-3 (ian.- mart.), pp. 143-145.

10. Popescu, Pr. Prof. Ionel, *Preotul profesor Timotei Popovici*, An IV (XLIII), 1993, nr.4-6 (april.-iun.), pp.112-117.

11. Stanciu, Drd. Vasile, *Profesorul, dirijorul si cântăretul Atanasie Lipovan*, An XXXV (1985), nr. 1-2 (ian.-febr.), pp. 44-53.

12. Idem, *Compozitorul Trifon Lugojan*, An XXXVIII (1988), nr. 5 (sept.-oct.), pp. 82-89.

13. *incari, Nicolae, *Trifon Lugojan-profesor si compozitor de muzică bisericească*, An XIII (LII) 2002, nr. 10-12 (oct.-dec.), pp. 160-164.

14. Idem, *Atanasie Lipovan-cântăret , compozitor si profesor de muzică bisericească*, An XIV (LIII), 2003, nr. 4-6 (april.-iun.) pp. 119-122.

15. Teodorovici, Prot. Ioan, Popescu, Pr. Prof. Ionel si Jompan, Prof. Dumitru, *Creatori si creatii muzicale. Cântece si coruri religioase pentru copii si tineret*, Editura Banatica, Resita-Caransebes, 1997, pp.147, Recenzie de Cosma, Pr. Prof. Dr. Sorin, An IX (XLVIII),1997, nr. 1-3

(ian.-mart.), pp. 199-200.

16. Ursu, Prof. Dr. Nicolae, *Tiberiu Brediceanu*, An VII (1957), nr. 4-6 (april.-iun.), pp. 136-138.

17. Idem, *Figuri muzicale bânătene din trecut: Nicolae Popovici*, An VII (1957), nr. 10-12 (oct.-dec.), pp. 157-159.

18. Velea, Marin, *Clasici ai muzicii corale românești laice și bisericești*, Editura Daim, 2003, Recenzii de Popovici, Doru, An XIV (LIII), 2003, nr. 4-6 (april.-iun.), pp. 132.

19. xxx, *Casa memorială Gheorghe Dima*, An X (1960), nr. 3-6 (mart.-mai), pp. 64.

20. xxx, *Protopresbiterul Timotei Popovici împlinirea unui veac de la nasterea sa*, An XX (1970), nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 559-561.

21. xxx, *Centenarul nasterii lui Timotei Popovici*, An XX (1970), nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 628.

22. xxx, *Comemorarea compozitorului Sabin Drăgoi*, An XXIV (1974), nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 570.

23. xxx, *Comemorarea lui Timotei Popovici*, An XXV (1975), nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 464.

2. ^acoli de cântăreți bisericești

1. Jompan, Prof. Dumitru, *Activități muzicale extrascolare și extradidactice în Preparandia, Institutul, Academia și Seminarul Teologic Liceal Ioan Popasu*, An VII (LI), 2001, nr. 4-6 (april.-iun.), pp. 45-48.

2. xxx, *Coala Medie de Cântăreți Bisericești din Caransebes*, An II (1952), nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 64.

3. xxx, *Pregătirea viitorilor cântăreți și preoți bisericești*, An IV (1954) nr. 11-12 (noi.-dec.), pp. 49.

4. xxx, *Din activitatea scolii de cântare bisericească*, A V (1955), nr. 1-3 (ian.-mart.) pp. 28.

5. xxx, *Încheierea anului școlar la școala de cântăreți bisericești și la Seminarul Teologic din Caransebes*, An IX (1959), nr. 9-10 (sept.-oct.), pp. 90-91.

6. xxx, *Coala de cântăreți bisericești*, An XXIII (1973), nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 589.

7. xxx, *Cursuri de perfecționare cu cântăreții*, An XXXVIII (1988), nr. 2 (mart.-april.), pp. 120.

II. Coruri și cântare corală

1. Cica, Prof. Vasile, *Vrednicia unui cor bisericesc*, An XXXII (1982), nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 605-666.

2. Farca, Pr. Ioan, *Corul parohial din Sânnicolau Mare la 125 ani. În amintirea noastră.*, An XXXIV (1984), nr. 3-4 (mart.-april.), pp. 214-215.

3. Ieremia, Prot. B. Ghită, Găvădină Pr. In. și Polgor Fabian, *Centenarul Corului din Mercina*, An XXXI (1981), nr. 1-3 (ian.-mart.), pp. 145-149.

4. Jumpan, Dumitru, *Corul din Marga (1902-1972)*, Resita 1973, pp. 97, Recenzie de Petrică, Pr. Vasile, An XXIII (1973), nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 584.

5. Morar, Pr. Nicolae, *Corul din Budint la 100 de ani de existență*, An XXX (1980), nr. 1-3 (ian.-mart), pp. 153-158.

6. Oros, Prof. C., *Corul Armonia la 35 ani de activitate*, An V (1955), nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 33-34.

7. Teodorovici, Pr. Ioan, *Centenarul corului din Caransebes*, An XVIII (1968), nr. 4-6 (april.-iun.), pp. 351-352.

8. Ursu, Prof. Dr. N., *La centenarul corului din Chizătau*, An VII (1957), nr. 10-12 (oct.-dec.), pp. 149-156.

9. xxx, *Corul Catedralei din Arad*, An I (1951), nr. 8 (dec.), pp. 11.

10. xxx., *Jubileul Corului din Lipova*, An VIII (1958), nr. 4-6 (april.-mai), pp. 137.

11. xxx, *Noi Coruri Bisericești*, An VIII (1958), nr. 12 (dec.), pp. 44.

12. xxx, *Semicentenarul corului parohiei Arad-Gai*, An XXXII (1982), nr. 10-12 (oct.-dec.), pp. 748.

13. xxx, *Centenarul unui cor bisericesc*, An XXXIII (1983), nr. 11-12 (noi.-dec.), pp. 793.

14. xxx, *Un nou cor parohial*, An XXXIV (1984), Nr. 5-6 (mai.-iun.), pp. 362.
15. xxx, *Corul din Gătaia la 75 de ani*, An XXXV (1985), nr. 1-2 (ian.-febr.), pp. 93.
16. xxx, *Grupul coral Colindita pe meleaguri bănățene*, An XXXV (1985), nr. 11-12 (noi.-dec.), pp. 853.

III. Concerte si festivaluri muzicale

1. xxx, *Concerte religioase*, An I (1951), nr. 1-2 (mai.-iun.), pp. 15.
2. xxx, *Concertul de colinzi*, An III (1953), nr. 1-3 (ian.-mart.), pp. 105.
3. xxx, *Concert religios (Arad)*, An V (1955), nr. 1-3 (ian.-mart.), pp. 35-36.
4. xxx, *Concerte religioase*, An VI (1956), nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 177.
- Tie Flaviu (Pr. M. ^aora), *Concert religios*, An VI (1956), nr. 10-12 (oct.-dec.), pp. 198-199.
5. xxx, *Concerte de colinde*, An VIII (1958), nr. 1-3 (ian.-mart.), pp. 191-192.
6. xxx, *Concert religios*, An VIII (1958), nr. 4-6 (april.-iun.), pp. 137.
7. xxx, *Traditionalul concert de Pasti la Seminarul Teologic din Caransebes*, An XXXI (1981), nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 589-590.
8. xxx, *Îndătinatul concert de Pasti la Seminarul Teologic din Caransebes*, An XXXII (1982), nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 578-579.
9. xxx, *Concert de Paste la Seminarul Teologic din Caransebes*, An XXXIV (1984), nr. 5-6 (mai.-iun.), pp. 362.
10. xxx, *Concert religios la Seminarul Teologic Ortodox din Caransebes*, An XXXV (1985), nr. 3-4 (mart.- april.), pp. 259.
11. xxx, *Concert de inmuri religioase închinat Patimilor*, An XXXVI (1986), nr. 2 (mart.-april.), pp. 110.
12. xxx, *Recitaluri corale la Catedrala Mitropolitană*, An XXXVII (1987), nr. 6 (noi.-dec.), pp. 142.

13. xxx, *Concerte de colinde si inmuri religioase*, An XXXVIII (1988), nr. 6 (noi.- dec.), pp. 133.
14. xxx, *Corul elevilor Seminarului Teologic la Catedrala Mitropolitană*, An XXXIX (1989), nr. 2 (mart.- april.), pp. 117-118.
15. xxx, *Corul Seminarului Teologic din Caransebes în Austria si Iugoslavia*, An I (XL) 1990, nr. 5-6 (mai.- iun.), pp. 129-130.
16. xxx, *Ample recitaluri de colinde si inmuri religioase*, An I (XL) 1990, nr. 11-12 (noi.-dec.), pp. 120.
17. xxx, *Concerte de mazăică religioasă franceză la Timisoara*, An II (XLI) 1991, nr. 1-3 (ian.-mart.), pp. 106-107.

IV. Studii si texte muzicale

1. Adam, Pr. Drd. Domin, *Cântarea liturgică în Biserica Ortodoxă*, An XIV (LIII), 2003, nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 45-50.
2. Antohie, Pr. Radu, *Cântări bisericesti si populare*, Editura Episcopiei Buzăului, Buzău 1987, pp. 366, Recenzie de Vărădean, Vasile, An XXXVII (1987), nr. 5 (sept.-oct.), pp. 124.
3. Belean, Pr. Prof. Dr. Nicolae, *Apropiera muzicii religioase din Banat de cântarea bizantină, prin intermediul preotilor si călugărilor veniti în Banat din tara Românească, Moldova si Transilvania*, An XI (L), 2000, nr. 1-3 (ian.-sept.), pp. 192-196.
4. Idem, *Cântarea bănăţeană în decursul vremii*, An XI (L), 2000, nr. 4-6 (april.-iun.), pp. 148-153.
5. Idem, *Relatia dintre cântarea bizantină si cântarea bănăţeană*, An VII (LI), 2001, nr. 7-9 (iul.-aug.), pp. 51-56.
6. Idem, *Interpretarea cântărilor Sfintei Liturghii*, An XIV (LIII), 2003, nr. 4-6 (april.-iun.), pp. 57-63.
7. Bude, Pr. Ioan, *Imnuri crestine din epoca apostolică în cuprinsul Noului Testament*, An V (XLIV), 1994, nr. 4-6 (april.-iun.), pp. 14-30.
8. Brie, Arhid. Prof. Ioan, *Cântări la serviciile religioase*, Cluj-Napoca 1987, pp. 402, Recenzie de Belean, Pr. Prof. Nicolae, An XXXVIII (1988), nr. 2 (mart.-april.), pp. 150.

9. Caraman, Petru, *Descolindatul în Orientul și sud-estul Europei. Studii de folclor comparat*, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași 1997, pp. 521, Recenzie de Dorondel, Ștefan, An VIII (XLVII), 1997, nr. 10-12 (oct.-dec.), pp. 206-207.

11. Cusma, Dimitrie, *Cântările Sfintei Liturghii (cor mixt)*, Timisoara 1984, pp. 49, Recenzie de Bănescu, Prot. Dr. Marcu, An XXXIV (1984), nr. 11-12 (noi.-dec.), pp. 812-813.

12. Dinu, Iulia, *Sunetul era lumină*, Editura Noel, Iași 1997, Recenzie de Neaga, Pr. Prof. Dr. Nicolae, An VIII (XLVII), 1997, nr. 7-9 (iul.-sept.), pp. 126.

13. Elian, Prof. Alexandru, *Studiul muzicii eclesiastice în Grecia de azi*, An XXIII (1973), nr. 4-6 (april.-iun.), pp. 257-265.

14. Iacobescu, Pr. Petru, *Troparul și Condacul Sărbătorii Nasterii Domnului*, An VI (1956), nr. 10-12 (oct.-dec.), pp. 181-182.

15. Mioc, Damschin, *Cântece religioase compuse sau adunate de cronicarul bănătean Stoica Nicolae de Hateg*, An XXXIII (1983), nr. 3-4 (mart.-april.), pp. 219-233.

16. Neaga, Pr. Prof. Dr. Nicolae, *Cântări biblice*, An v (XLIV), 1994, nr. 4-6 (april.-iun.), pp. 6-13.

17. Nicola, Ion, *Colindă pe o Psaltire din 1759*, An XVI (1966), nr. 10-12 (oct.-dec.), pp. 708-710.

18. Petrică, Pr. Dr. Vasile, *Cântăreții bisericești în viața parohială*, An XXXIV (1984), nr. 9-10 (sep.-oct.), pp. 654.

19. Runcu, Pr. I., *În vremea aceea, frescă muzicală pentru cor, sol și orgă-pian*, An XI (1961), nr.1-4 (ian.-april.), pp. 82.

20. Sfântul Ambrozie al Milanului, *Immuri*, traducere de Negrescu, Dan, An IV (XLIII), 1993, nr. 4-6 (april.-iun.), pp. 89-90.

21. Teodorovici, Pr. Ioan, *Cântarea corectă în Biserică*, An XXVII (1977), nr. 4-6 (april.- iun.), pp. 378-380.

22. Vărădeanu, Vasile, *Originea Bizantină a muzicii noastre bisericești*, An XXX (1980), nr. 1-3 (ian.-mart.), pp. 73-80.

23. Vărădeanu, Vasile, *Cântecul la el acasă...*, Editura Mitropolia Banatului, Timisoara 1985, pp. 231, Recenzie de Velea, Diac. Prof. Marin, An XXXVII (1987), nr. 5 (sept.-oct.), pp. 121-123.

24. xxx, *Muzica corală bisericească*, An XVII (1967), nr.4-6 (april.-iun.), pp. 320.

25. xxx, *Cântarea în comun a credincioșilor*, An XXI (1971), nr. 1-3 (ian.- mart.), pp. 135-142.

26. xxx, *Colinde și cântece de stea*, An XXIV (1974), nr. 10-12 (oct.-dec.), pp. 767-771.

27. xxx, *Colinde și cântece de stea*, An XXV (1975), nr. 10-12 (oct.-dec.), pp. 745-750.

28. xxx, *Colinzi și cântece de stea*, An XXVI (1976), nr. 9-12 (sept.-dec.), pp. 783-796.

29. . xxx, *Promovarea cântării în comun*, An XXVI (1976), nr. 1-4 (ian.-april.), pp. 284.

30. xxx, *Colinzi și cântece de stea*, An XXVII (1977), nr. 10-12 (oct.-dec.), pp. 799-804.

31 . xxx, *Colinzi și cântece de stea*, An XXVIII (1978), nr. 10-12 (oct.-dec.), pp. 772-787.

32. xxx, *Cântări bisericești*, An XXIX (1979), nr. 1-3 (ian.-mart.), pp. 211-223.

33. xxx, *Promovarea cântării bisericești corecte*, An XXXI (1981), nr. 1-3 (ian.-mart.), pp. 186.

34. xxx, *Casa Muzicii din Lugoj*, An XXV (1985), nr. 7-8 (iul.-aug.), pp. 505-506.

35 xxx, *Comori ale Muzicii Bisericești*, An XXXVI (1986), nr. 5 (sept.-oct.), pp. 10

36. xxx, *Muzică sacră*, An III (XLII), 1992, nr. 4-6 (april.-iun.), pp. 165.

Mircea Cricovean

Sfintii Atanasie cel Mare al Alexandriei si Vasile cel Mare al Cezareei Capadociei, mari Părinti ai Bisericii

Abstract

The present study, analyses the relation between Saint Athanasius the Great and Saint Basil the Great, the two coryphaei of the Church. Our analysis is restricted to the epistolary area of the latter in whose corpus there are to be found a few letters addressed to Saint Athanasius the Great, the bishop of Alexandria .

There are highlighted certain aspects of those times regarding the Arian heresy and the Antiochian schism, as well as some traits of character of the great Capadocian hierarch Basil, qualities necessary in his fight for the unification of all churches. The theological and moral profile of Athanasius the Great is not forgotten either.

Consideratii preliminare

Ajuns arhiepiscop al Cezareei Capadociei, Sfântul Vasile cel Mare, în lupta sa pentru unitatea de învățătură dogmatică si canonică a Bisericii a încercat să-l coopteze si pe Sfântul Atanasie cel Mare, episcopul Alexandriei. Este explicabilă atitudinea ierarhului capadocian, gândindu-ne că pericolul rătăcirii ariene, desi condamnat oficial de către Biserică la Sinodul I Ecumenic de la Niceea din anul 325, nu a trecut încă.

Sfântul Vasile îl considera pe episcopul greu încercat din Alexandria, părintele său duhovnicesc.¹ Mai mult, Atanasie poate fi considerat „cel mai calificat apărător al dreptei credințe, în termeni biblici si traditionali totodată.”² De fapt, în ceea ce privește lămurirea dreptei învățături, Alexandria va mai reprezenta si după epoca sfântului Atanasie, o lumină atât pentru Răsărit cât si pentru Apus, o bună perioadă de timp.³ Se consideră, pe bună dreptate, că epoca de aur ai Părinților Bisericii începe cu Sfântul Atanasie cel Mare.⁴

Sfântul Vasile primește sarcina arhieriei la apusul vietii celebrului episcop din Alexandria. La moartea Sfântului Atanasie, episcopul capadocian va deveni el însuși punct de referință pentru ierarhii si credinciosii din Răsărit.⁵

Prezentul studiu, analizează relatarea dintre cei doi corifei ai Bisericii, potrivit corespondentei vasiliene. În corpusul scrisorilor vasiliene, regăsim câteva epistole adresate Sfântului Atanasie cel Mare, episcopul Alexandriei. Acestea, pe lângă problemele vremii, scot în evidență si profilul moral si teologic al marelui ierarh alexandrin. Încercăm să le punctăm, în cele ce urmează, aceste caracteristici.

I. Sfântul Atanasie cel Mare - profil teologic si moral

Atunci când scrie episcopului din Alexandria, Sfântul Vasile o face cu mult respect. Teologul alexandrin este numit de către Vasile „doctor al bolilor prin care trec bisericile”⁶. Pentru ierarhul capadocian, personalitatea morală a colegului de episcopat era un imbold în epuizanta luptă care avea ca scop binele Bisericii. Numai Sfântul Atanasie putea aduce linistea în Biserică. Încă din tinerețe, fusese angajat în apărarea dreptei credințe⁷.

¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 82*, traducere, introducere, note si indici de Preot Prof.dr. Teodor Bodogae, în Sfântul Vasile cel Mare. *Scrieri*. Partea a treia, col., „Părinti si Scriitori Bisericesci” (P.S.B.)-12, Editura I.B.M.B.O.R., Bucuresti, 1988, p.256;

² Pr.Lect.Dr. Nicu Dumitrascu, *Atanasie si Sinodul de la Tyr*, în „O.T.” nr.1/2001, p.59;

³ Prof N.Chitescu, *Contributia Bisericii Egiptului la opera dogmatică a Bisericii crestine între sinodul de la Stejar (403) si cel de la Calcedon (451)*, în „S.T” nr.1-2/1956, p.41;

⁴ Ludwig Hertling S.J. I, *Istoria Bisericii*, editie îngrijită si traducere de pr. Prof. Emil Dumea, Editura Ars Longa, 1988, p.104;

⁵ *Ibidem*;

⁶ Sfântul Vasile, *op.cit*, p.255;

⁷ Dr. Nicu Dumitrascu, *Cele sapte personalități de la Niceea, rolul lor în cadrul primelor frământări ecumenice ale lumii crestine*, Cluj-Napoca, 2001, p.206;

Experiența acumulată de-a lungul episcopatului ar fi suficientă, în concepția Sfântului Vasile cel Mare, pentru ca Sfântul Atanasie să poată stopa ruina Bisericii. Faima numelui episcopului alexandrin, nu se restrângea doar la creștinii din Răsărit. Sfântul Atanasie cel Mare se bucura și de respectul ierarhilor apuseni.

Modul prin care episcopul din Alexandria stia să aducă rezolvare problemelor cu care se confrunta lumea creștină, este temeiul pentru care Sfântul Vasile nu conținea să-i ceară ajutorul. În Răsărit, era o situație fără precedent. Datorită neînțelegerilor dintre creștini, Biserica, acum, se gasea într-o mare derivă. „Întreaga Biserică e dezmembrată, -îi spune Vasile lui Atanasie -, lucru care de altfel nici înțelepciunii Tale nu-i necunoscut”⁸.

Sfântul Atanasie, însă, are puterea să se ridice deasupra situației. Relevante, în acest sens, sunt cuvintele Părintelui capadocian care i se adresează așa marelui Atanasie: „Tu vezi în toate chipurile, ca de sus, dintr-un turn de veghe, cu mintea ta pătrunzătoare, ceea ce se întâmplă în fiecare loc, ca și cum în același spațiu ar pluti mai multe corabii purtate și izbite de puterea vânturilor, una împotriva celeilalte, așa încât naufragiul este iminent, atât din pricini exterioare, datorită vânturilor care agită cu putere marea, cât și din tulburarea care cuprinde pe navigatorii care se întâlnesc și se ciocnesc unul de altul”⁹. În continuare, Sfântul Părinte arată că este suficient să-și oprească cuvântul sau asupra imaginii descrise încât să se înțeleagă că precum corabia, în mijlocul furtunii are nevoie de un cârmaci iscusit, la fel, și Biserica, în aceste momente nefavorabile, are nevoie de un călăuzitor competent. Aceasta călăuză vrednică, acest cârmaci competent al corabiei Lui Hristos, nu poate să fie decât episcopul din Alexandria, Sfântul Atanasie cel Mare. Se întreabă arhiepiscopul capadocian: „și ce cârmaci poate fi la înălțimea acestor împrejurări? Cine e oare atât de vrednic de încredere, încât să trezească pe Domnul, pentru ca Acesta să certe vânturile și marea? Cine altul decât cel care încă din tinerețe a luat parte la lupta pentru dreapta credință?”¹⁰.

Hotărârile pe care Sfântul Atanasie le-ar lua pentru Biserica Răsăriteană, ar fi respectate și de episcopii apuseni, știut fiind faptul că

⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p.255;

⁹ *Ibidem*;

¹⁰ *Ibidem*;

aceștia arătau față de episcopul alexandrin o mare considerație. Într-o altă scrisoare către Atanasie, Sfântul Vasile ne dezvăluie această stare de fapt: „și cine oare ar fi mai potrivit să ducă la îndeplinire acest lucru dacă nu înțelepciunea Prea Sfinției Tale? Cine altul ar putea pătrunde lucrurile mai adânc și să ne spună ce ar fi de făcut? Cine ar fi mai destoinic să pună lucrurile în acțiune? A mai arătat cineva înțelegere atât de mare față de durerile fratilor? Cine-i mai respectat în întreg Apusul decât cărunțetele Prea Sfinției Tale?”¹¹.

La rândul său, Sfântul Vasile cel Mare, față de Sfântul Atanasie, avea cele mai alese simțăminte. Scrisorile capadocianului, nu se vor a fi pentru marele Atanasie „ultimul sfat pentru o cauză atât de mărească”¹². De asemenea, epistolele nu se vor lectii pentru un nepriceput¹³. Părintele capadocian nu dorea decât să sporească râvna părintelui său duhovnicesc și să-l asigure că este alături de el în ceea ce săvârșeste pentru binele Bisericii¹⁴.

Încrederea în episcopul din Alexandria că va izbuti să aducă rezolvare problemelor cu care se confrunta Biserica era deplină. Sfântul Vasile cel Mare credea că rugăciunile și scrisorile Sfântului Atanasie cel Mare ar avea conotații benefice pentru toate mădularele Bisericii. În acest sens, redăm continutul unei scrisori adresate Sfântului Atanasie cel Mare. Iată ce-i scrie Vasile: „Pe măsură ce situația Bisericilor devine tot mai de plâns, tot mai des gândul meu și al tuturor se îndreaptă spre desăvârșirea Ta, pentru că avem încredințarea că singura mângâiere care ne-a mai rămas e ajutorul pe care Prea Sfinția Ta ni-l poți oferi. Într-adevăr, totii câți te cunoaștem mult-putin, din auzite ori din întâlniri personale, cu toții avem credința că numai Prea Sfinția Ta ne mai poate mântui de furtuna care s-a abătut asupra noastră, atât prin puterea rugăciunilor Tale, cât și prin îndrumările și ajutorul de a ieși din răul care ne zbatem. Drept aceea Te rugăm să nu încetezi a face rugăciuni pentru sufletele noastre și a ne ridica moralul prin scrisori. De-ai ști câtă nevoie avem de amândouă, n-ai lăsa să treacă nici o ocazie fără să ne scrii! Dacă ne-am putea învrednici

¹¹ *Idem*, *Epistola 66, I*, „P.S.B.” -12, p.235;

¹² *Ibidem*;

¹³ *Ibidem*;

¹⁴ *Ibidem*;

de rodul rugăciunilor Tale și am ajunge să te și vedem la față și să gustăm astfel și mai mult din darurile Tale, adăugând la istoria vieții noastre și pe acela de a ne întâlni cu marele și cu adevărat apostolicescul Tău suflet, am crede că însăși bunătatea lui Dumnezeu ne răsplătește și ne mângâie de toate asupririle prin care trecem”¹⁵.

Sfântul Atanasie era în măsura să îndrepte ceea ce era deformat în Biserică datorită faptului că „făcând comparație între ceea ce a fost altădată și ceea ce este acum”¹⁶ va ajunge să aprecieze „cât e de profundă schimbarea care s-a produs”¹⁷. Sfântul Vasile este încredințat că cel care „a fost atins în chipul cel mai greu de loviturile acestea”¹⁸ va constientiza marele pericol prin care trece Biserica și nu va proceda ca foarte mulți dintre colegii de episcopat care „se multumesc să poarte de grijă doar de problemele lor”¹⁹. Sfântul Atanasie a arătat că este preocupat și de problemele celorlalte Biserici surori neomitând „de a discuta, de a îndemna, de a trimite scrisori care să aducă noi propuneri”²⁰. Dacă s-ar fi adoptat oricare altă poziție ar fi avut implicații și mai grave pe plan bisericesc. Sfântul Vasile cel Mare este de părere că starea de nepăsare cu privire la aceste lucruri, dacă se va mai prelungi, va constitui un așa de mare neajuns încât „în scurtă vreme nimic nu va mai putea opri Biserica să se transforme în asezământ cu totul străin de chemarea ei”²¹.

Mai mult de atât, Sfântul Vasile își dă seama că dacă el a ajuns să sesizeze realul pericol în care se afla Biserica, oare, Sfântul Atanasie, atunci, ce părere și-a făcut ca „unul care cunoaște din proprie experiență buna rânduială de altădată și armonia dintre Biserici în privința problemelor de credință?”²².

În continuare, vom încerca să conturăm problemele cu care se confruntă Biserica în vremea acestor Sfânti Părinți. Firește, vom viza

¹⁵ Idem, *Epistola 80*, ,, P.S.B. “-12, p.253;

¹⁶ Idem, *Epistola 66, I*, ,, P.S.B. “-12, p.234;

¹⁷ *Ibidem*;

¹⁸ *Ibidem*;

¹⁹ Idem, *Epistola 69, I*, ,, P.S.B.”-12, p.238;

²⁰ *Ibidem*;

²¹ Idem, *Epistola 66, I*, ,, P. S. B. “-12, p.234;

²² *Ibidem*;

²³ Idem, *Epistola 61*, ,, P. S. B. “-12, p.230;

problematica epistolelor vasiliene având ca destinatar pe episcopul din Alexandria.

II. Secolul IV- între erezie și schismă

În concret, Sfântul Vasile dorea să-l aibă alături pe Sfântul Atanasie, pentru a reuși să stingă răul rătăcirii ariene, să suprimă neînțelegerile din Biserica Antiohiei și să aducă pacea în întreaga Biserică.

II.1. Problema arianismului

Prima epistolă²³ din corpusul corespondentei vasiliene adresată Sfântului Atanasie, ne revelează nemulțumirea Părintelui capadocian că tocmai un conational de al său –guvernatorul Libiei – a devenit un mare protector al credincioșilor arieni²⁴.

Foarte mulți creștini au îmbrățișat credința ariană, unii dintre ei având funcții importante în sistemul administrativ al Imperiului. Sfântul Vasile îi socotește pe unii ca aceștia care s-au lepădat de dreapta credință „bolnavi sufleteste”²⁵.

Într-o altă epistolă²⁶ către Atanasie cel Mare, Sfântul Vasile cel Mare aminteste de episcopul Marcel al Ancirei care a trădat crezul niceean și a îmbrățișat credința semiariană. Deși la început capadocianul Marcel a fost protejat de către Sfântul Atanasie, văzând deviația acestuia de la dreapta credință nu s-a mai putut bucura de protecția episcopului din Alexandria²⁷. Marcel nu este de acord că în Sfânta Treime sunt Trei Ipostasuri și, de asemenea, refuză calitatea de Persoană a Fiului Lui Dumnezeu căruia, în opinia sa, nu I se poate atribui însușirea de Născut din Tatăl²⁸.

În anul 359, la Rimini, semiarieni și-au impus crezul lor lucru care, de altfel, s-a întâmplat și la sinodul din Nike. Alături de Marcel, și Fotie de

²⁴ a se vedea în legătură cu continuarea ereziei ariene și în timpul Sfântului Vasile cel Mare, lucrarea noastră, *Ideii dogmatice în epistolele Sfântului Vasile cel Mare*, Editura Etnia, Deva, 2004, p.43-47;

²⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 230;

²⁶ Idem, *Epistola 69*, ,,P.S.B.”-12, p.238-240;

²⁷ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Dervent, 1999, p. 126;

²⁸ *Ibidem*; a se vedea și la: Pr. Adrian Niculcea, *Hristologiile eretice*, Editura Arhetip, București, 2002, p. 217-233; Arhim. Silvestru-Episcop de Canev, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. IV, Editura „Credința Strămoșească” 2001, p.64;

Sirmium a căzut în această rățăcire²⁹. Sfântul Vasile cel Mare dorește ca și episcopii din Apus să-și dea seama de pericolul celor propovăduite de către Marcel al Ancirei și să osândească această învățătură deoarece este „primejdioasă, stricătoare și străină de credința cea adevărată”³⁰.

Marcel învăța că, sub titlul de «Cel Unul-Născut» s-a dat nume Cuvântului, Care a venit în lume ca o necesitate «la plinirea vremii», dar Care S-a întors din nou în locasurile de unde iesise, aceasta pentru că «El n-a existat nici înainte de iesirea din ființa Tatălui și nu există nici după reîntorcerea Lui acolo»³¹. Ca argumentare împotriva acestei învățături, Sfântul Vasile cel Mare arată că există câteva lucrări-cărți scrise de Marcel din care i se poate cunoaște doctrina și „din care se păstrează câteva și la noi”³². În fond, Sfântul Vasile dorea ca episcopului Marcel să nu i se mai promoveze învățătura nu numai de către episcopii răsăriteni ci și de către cei apuseni care se pare că, împreună cu episcopul Romei, acordau, în continuare, credit ereticului, prin pasivitatea lor³³.

Se impuneau asemenea măsuri deoarece trebuiau să fie uniți cei în aceeași credință „pentru ca să nu se fărâmiteze și mai mult poporul nostru cel credincios”³⁴, îi sesiza episcopului din Alexandria ierarhul capadocian.

Marcel al Ancirei susținea că numai Dumnezeu Tatăl este vesnic pe când Dumnezeu Fiul și Dumnezeu Duhul Sfânt nu sunt vesnici, în sânul Treimii. Numele de „Fiu”, atribuit Mântuitorului este o modalitate prin care se poate recunoaște Cel care S-a întrupat pentru noi. Chiar așa stând lucrurile, între Fiul și Logosul nu există identitate iar notiunea de

²⁹ Preot Prof. Teodor Bodogae, n. 2, „P.S.B.” -12, *op. cit.*, p.239; Pr. Prof. Dr. Ioan Râmureanu *Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348-358. Condamnarea lui Fotie de Sirmium*, în „S.T.” nr. 1-2/ 1961, p.13-31; a se vedea la Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistola despre sinoadele ce s-au ținut la Rimini, în Italia și la Seleucia, în Isauria (Despre Sinoade)* traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae în Sfântul Atanasie cel Mare. Scrieri. Partea a doua, „P.S.B.”-16, Editura I.B.M.B.O.R., București, 1988, p.147;

³⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, II, „P.S.B.” -12, p.239;

³¹ *Ibidem*, p. 239-240;

³² *Ibidem*; despre doctrina teologică a lui Marcel din Ancira a se vedea și la Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei (I) Nasterea tradiției universale (100-600)*, traducere de Silvia Palade, Polirom, Iași, 2004, p.222-225;

³³ *Ibidem*;

³⁴ *Ibidem*;

„Logos” poate fi interpretată ca ceea ce desemnează nu ceea ce este vesnic în Dumnezeu ci doar ca ceea ce este propriu Lui Dumnezeu Tatăl³⁵. Prin urmare, atât Dumnezeu Fiul cât și Dumnezeu Duhul Sfânt, în concepția lui Marcel, nu își au propriul Ipostas. Așa că, în Sfânta Treime, nu există Trei Ipostase divine.

Iată, asadar, de ce Sfântul Vasile cel Mare considera periculoasă învățătura lui Marcel. Sfântul Vasile socoteste că, în mod lămurit, va trebui să se mărturisească în Sfânta Treime și existența Ipostasului Fiului și a Duhului Sfânt, alături de cel al Tatălui³⁶. În Sfânta Treime există Trei Ipostase și o singură Fire divină³⁷, fără să se înțeleagă că ar fi vorba de trei dumnezei³⁸.

Elaborarea terminologiei trinitare de către marii Părinți ai Bisericii, a adus posibilitatea să se poată mărturisi și păstra credința cea adevărată în Dumnezeu care trebuie înțeles simultan „monadă și triadă”³⁹. Pe bună dreptate, un teolog, remarca faptul că succesul obținut de către cei care s-au dovedit a fi marii aparători ai drepte credințe „nu a fost contribuția Sinoadelor ecumenice care au promulgat crezurile, ci a dascălilor teologi care au furnizat și explicat formula pe care Sinodul a acceptat-o. Învățătura de la Niceea, care în cele din urmă s-a impus, reprezenta concepțiile unor intelectuali giganti care au lucrat vreme de o sută de ani înainte și cincizeci de ani după întâlnirea propriu-zisă a Sinodului”⁴⁰.

II.2. Schisma din Biserica Antiohiei

Scrisorile care au ca destinatar pe Sfântul Atanasie cel Mare, pe lângă problemele deja menționate, se referă și la tensiunile existente în Biserica din Antiohia⁴¹.

³⁵ Jaroslav Pelikan, *op. cit.*, p.222;

³⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 258*, III, P. G. 32, col. 952 C;

³⁷ Idem, *Epistola 251*, P. G. 32, col. 937 B-C; cu privire la distincția între notiunea de „ousia” și „ipostas” a se vedea lucrarea noastră *Ideea dogmatică... op. cit.*, p.84 – 95;

³⁸ Idem, *Omilie către cei ce ne hulesc pe noi că sunt trei dumnezei*, P.G. 31, col. 1488-1496;

³⁹ Vladimir Losski, *Introducere în Teologia ortodoxă*, traducere în românește de Lidia și Remus Rus, București, 1993, p.47;

⁴⁰ G. L. Prestige, *Fathers and Heretics*, London, 1940, 8 apud George Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiția-Trupul viu al lui Hristos*, trad. din limba engleză de: Florin Caragiș și Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, Colectia Isihasm, București, 2005, p.154;

⁴¹ a se vedea și în *Ideea... op. cit.*, p.50-52;

Spre deosebire de episcopul Marcel care s-a declarat împotriva arienilor, dovedindu-se până la urmă că este eretic, episcopul Meletie ajunge în fruntea Bisericii din Antiohia cu sprijinul antiniceenilor. Episcopul din Antiohia va îmbrățișa credința niceenilor fapt care a atras ura celor care, până nu de mult, l-au susținut.

Sfântul Vasile cel Mare îl va sprijini pe episcopul Meletie care, în mod ortodox, făcea diferență între firea divină și ipostas pe când eustatienii nu făceau separație între cei doi termeni. Gruparea eustatiană se va bucura, însă, de sprijinul Romei. Paulin, protejatul Romei, va înclina, până la urmă, spre învățătura lui Marcel din Ancira⁴². Pentru a întări poziția lui Meletie la Antiohia, Vasile avea nevoie de sprijinul lui Atanasie. Dorința ierarhului capadocian era ca Atanasie să intervină pe lângă episcopii din Apus în favoarea lui Meletie. Vasile era bănuit că el este cel care face confuzie între termenii menționați și poate că așa se explică rezerva Romei față de episcopul din Capadocia.

Având în vedere acestea, Sfântul Vasile scrie Sfântului Atanasie următoarele: „...și în celelalte probleme ale Orientului îți va fi de mare folos să colaborezi cu mai mulți, iar în această privință va trebui să aștepti pe cei din Apus. Dar în primul rând e limpede că reglementarea situației din Biserica Antiohiei atârână tot de puterea de evlavie a Prea Sfinției Tale⁴³”

Linistea în Biserica Antiohiei era o cerință majoră deoarece aceasta era socotită ca un mădular „de primă importanță⁴⁴ în lumea creștină”. Atunci când acest lucru se va realiza „nimic nu va mai putea împiedica Biserica, odată ce capul ei s-a însănătoșit, să ajungă la însănătoșirea întregului ei trup⁴⁵”. Pentru atingerea la acest ideal, Sfântul Vasile este de părere că este nevoie de „toată înțelepciunea și înțelegerea evanghelică⁴⁶ pe care o posedă părințele său duhovnicesc din Alexandria”. Aceasta, deoarece Biserica din Antiohia este, „dezbinată nu numai din pricina ereticilor, ci e măcinată și de alte grupări creștine⁴⁷”.

⁴² Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 26 3*, V, P.G. 32, col. 977 B-C;

⁴³ Idem, *Epistola 66*, II, „P. S. B.” -12, p. 235;

⁴⁴ *Ibidem*, p. 236;

⁴⁵ *Ibidem*, p. 236;

⁴⁶ *Ibidem*;

⁴⁷ *Ibidem*;

Sfântul Vasile cel Mare este conștient de greutatea misiunii pe care o va avea de îndeplinit Sfântul Atanasie cel Mare. Nu se va putea înfăptui nimic fără ajutorul Lui Dumnezeu care, însă, „... prin puterea Lui neînțeleasă poate face să crească din nou nervi și carne chiar și pe niste oase uscate⁴⁸”. Sfântul Atanasie este alesul Lui Dumnezeu spre această lucrare așa că „mari lucruri săvârșeste Dumnezeu prin cei care sunt vrednici de El⁴⁹”, îl încredințează Părintele capadocian pe campionul ortodoxiei niceene.

Într-o altă epistolă, Sfântul Părinte insistă pe lângă Sfântul Atanasie ca Meletie să fie recunoscut episcop cu drepturi depline în Antiohia în defavoarea lui Paulin. Iată conținutul scrisorii: „În scrisoarea trecută am crezut că-i suficient dacă spun Prea Sfinției Tale că toată acea parte din poporul Antiohiei, care a păstrat încă învățătura ortodoxă, trebuie să fie îndrumată la unire și înțelegere, urmând astfel ca toți cei care au fost până acum despărțiți să caute să se unească laolaltă și să recunoască de singur conducător pe prea iubitul nostru episcop Meletie. În acest scop, întrucât și diaconul nostru Dorotei – care fusese utilizat în acest sens atât ca sol către apuseni, cât și către Meletie – mi-a cerut să-mi expun și eu cât mai deschis punctul meu de vedere în această problemă; am socotit necesar să subliniez că în întreg Răsăritul, Meletie este persoana cea mai bine văzută, cu care mă aflu în comuniune și doresc în tot chipul să-l văd conducând treburile Bisericii lui Dumnezeu din Antiohia, pentru că este ireproșabil în credință, iar în conduita lui morală nimeni nu i se poate asemăna. De aceea e nevoie și, în același timp, de dorit, în toate privințele, să unim în jurul acestui bărbat pe toți ceilalți, așa cum pâraiele mici se adună în râuri mari. Pentru celelalte tabere, să se procedeze cu tactul necesar pentru ca să poată fi câștigați și ei, și astfel să se înfrățească tot poporul în chipul în care va găsi de folos înțelepciunea Ta în urma cunoscutei experiențe și râvne de care ai dat de atâtea ori dovadă. Desigur nu va scăpa neîntrecutei Tale înțelepciuni nici faptul că apusenii de aceeași credință acceptă aceleași păreri, după cum mărturiseste și epistola pe care ne-a adus-o fericitul Silvan⁵⁰”.

⁴⁸ *Ibidem*;

⁴⁹ *Ibidem*;

⁵⁰ Idem, *Epistola 67*, „P.S.B.” -12, p. 236-237;

Într-o altă scrisoare, aceleași doleanțe .Biserica din Antiohia merită toată atenția pentru ca nu cumva partida ortodoxă să fie înfrântă de cealaltă grupare⁵¹ . Poporul trebuia cooptat spre ceea ce reprezintă învățătura cea sănătoasă. Sfântul Vasile dorește ca și apusenii să manifeste aceeași înțelegere și să nu îngăduie generalizarea unei învățături gresite în tot Imperiul Roman. Există pericolul ca văzând cei care conduceau destinele Imperiului să crediteze voința majorității. Sfântul Vasile nu-si ascunde această teamă, arătându-i ierarhului Atanasie că „...cei de la cârma Statului tin seama de părerile celor multi...”⁵² .

Nu de puține ori, în istoria Bisericii, s-a dovedit că adevărul este detinut de către minoritate . În acest sens, un teolog remarcă faptul că se poate întâmpla să existe „... mai multe cugete heterodoxe decât ortodoxe . Se poate întâmpla ca ereticii să se răspândească pretutindeni, ubiquie, iar Biserica să fie împinsă pe ultimul plan al istoriei...”⁵³ . Este de la sine înțeles de ce punctul de vedere al „ părinților și învățătorilor ecumenici ai Bisericii au adesea o valoare spirituală și o finalitate mai mare decât definițiile anumitor sinoade⁵⁴ .

Toate eforturile depuse de ierarhul capadocian au rămas fără rezultat. Sfântul Atanasie nu a întreprins nimic sau aproape nimic. Credem că s-a ajuns la această situație, datorită unor motive explicabile.

Sfântul Atanasie în timpul prigonirii sale a găsit sprijin chiar la episcopii din Apus⁵⁵ . Cum putea , acum ,să se întoarcă împotriva celor care l-au susținut și pe el și pe Paulin ? Apoi, nu trebuia neglijată nici vârsta prea înaintată a lui Atanasie de la care Vasile credem că nu aștepta decât un mic efort . Atanasie, însă , poate și rău influențat de sfătuitoarii săi nu a nutrit față de constiinciosul capadocian cele mai sincere sentimente⁵⁶ .

⁵¹ idem , *Epistola 69* , II , ,, P.S.B. “ -12 ,p.240 ;

⁵² Idem ,*Epistola 66* ,I , ,,P.S.B. “-12 , p. 235 ;

⁵³ George Florovski , *op. cit.* , , p.64 ;

⁵⁴ *Ibidem* ,p. 65 ;

⁵⁵ Claudio Moreschini , Enrico Norelli , *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine . De la Conciliul de la Niceea până la începuturile Evului Mediu* , II/1, traducere de Elena Caraboi ,Doina Cernica ,Emanuela Stoleriu și Dana Zămosteanu , Polirom ,Iasi ,2004 , p. 47 ;

⁵⁶ Mitropolit Nicolae Corneanu , *Strădanile Sfântului Vasile cel Mare pentru unitatea Bisericii* , în vol. *Patristica Mirabilia . Pagini din literatură primelor veacuri creștine* ,Editura Mitropoliei Banatului , Timisoara ,1987 ,p.149 ;

Poate că atunci când se referă la preotul Petru, curierul episcopului din Alexandria că „împacă contrariile și apropie lucrurile despărțite”⁵⁷ , în mod indirect ,Vasile făcea referire și la cel din partea cui acel preot avea încredințat mandatul .

Este cert că Sfântul Vasile nu va reuși să rezolve problemele din Biserica Antiohiei . Cu toate acestea , ,, ... cele patru intervenții pe lângă Atanasie , dintre care una singură s-a bucurat de răspuns prin trimiterea preotului Petru la Cezareea , au o însemnătate aparte în contextual istoriei bisericești a secolului al IV-lea . În primul rând ele pun în lumină constința Sfântului Vasile care, în fața primejdiei ca Biserica să fie biruită de erezie, a dat semnalul de alarmă spre a aduna împrejurul lui pe toți cei capabili să rezolve criza. Apoi a știut să se adreseze aceluia care reprezenta autoritatea morală și religioasă, competentă consacrată în materie: Sfântul Atanasie, luptătorul neobosit și fără teamă împotriva ereziei ariene. Este adevărat că Atanasie se afla la apusul vieții .Din pricină care nu ne sunt prea bine cunoscute, Vasile n-a primit ajutorul practic real pe care îl nădăjduia de la Atanasie, dar oricum a profitat de pe urma schimbului de corespondență cu el spre a-si îmbogăți propria metodă de luptă contra ereziilor ”⁵⁸ .

II.3. Sfântul Vasile cel Mare – spirit ecumenic și pacificator

Chiar dacă nu a reușit să aducă liniștea în Biserica din Antiohia, Sfântul Vasile cel Mare, în continuare s-a străduit să mențină pacea și liniștea în întreaga Biserică⁵⁹ . Este necesar ca între Biserica din Răsărit și cea din Apus să existe unire⁶⁰ deoarece ele sunt mădulare ale Trupului lui Hristos⁶¹ . Atunci când un mădular suferă, va suferi întreaga Biserică⁶² și, nu în ultimul rând, mare mâhnire va pricinui și Celui care este Capul Bisericii.

⁵⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 69* , I ,P. G. 32 ,col.429 C apud Mitropolit Nicolae Corneanu , *op. cit.* , p. 141 ;

⁵⁸ *Ibidem* ,p.142 ;

⁵⁹ Arhid . Prof . Dr. Constantin Voicu , *Unitatea Bisericii în oikumene după Sfântul Vasile cel Mare* , în volumul *Studii de Teologie Patristică* ,Editura I.B.M. B.O.R. , București ,2004 , p. 278;vezi și în „M.B.”nr.4-6/1979 , p.275-285;

⁶⁰ Sfântul Vasile cel Mare , *Epistola 66* ,II, ,,P.S.B.” -12 , p.235;

⁶¹ *Ibidem* , p.235 ;

⁶² *Ibidem* , p.236;

Duhul dragostei trebuie să fie caracteristica celor care sunt frați întru Hristos, nefiind eludate nici cele care privesc disciplina bisericească⁶³. Mai mult, unirea dintre Biserici nu poate să fie anulată de distanța geografică dintre Scaunele Apostolice. Iată ce spune, în acest sens, Sfântul Vasile cel Mare: „Înnoirea legilor dragostei și ale păcii de altădată propovăduite de Sf. Părinți, acest dar ceresc și mântuitor, pe care ni l-a lăsat Hristos, dar care s-a vestejit în ultimul timp, iată un lucru atât de necesar și folositor... Într-adevăr, ce-ar fi mai plăcut decât să vezi uniti în același trup al lui Hristos oamenii pe care-i despart atât de mari distanțe geografice, care, însă, colaborează între ei în înțelegere prin lucrarea dragostei?”⁶⁴.

Autoritatea supremă în Biserică este sinodul⁶⁵. Un mijloc eficient pentru unirea Bisericilor, îl constituie întâlnirile frățești și scrisorile ca mijloace de comunicare⁶⁶.

Concluzii

Scrisorile vasilene sunt documente de importanță majoră pentru o bună înțelegere a situației Bisericii din secolul al IV-lea. În ceea ce privește relațiile dintre cei doi corifei ai Bisericii - Sfântul Atanasie cel Mare și Sfântul Vasile cel Mare - acestea aduc mărturie despre problemele din vremea celor doi ierarhi.

Chiar dacă Sfântul Atanasie a răspuns cu o oarecare răceală inițiativelor ierarhului capadocian, poziția sa este de înțeles gândindu-ne la factorii de ordin fizic, moral, religios și socio-politic pe care a trebuit să-

⁶³ *Ibidem*; vezi și la Prof. Iorgu D. Ivan, *Opera canonică a Sfântului Vasile cel Mare și importanța ei pentru unitatea Bisericii*, în volumul *Sfântul Vasile cel Mare Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Editura I.B.M.B.O.R., București - 1980, p. 368;

⁶⁴ *Idem*, *Epistola 70*, ,, P.S.B. “ -12, p. 240-241;

⁶⁵ *Idem*, *Epistola 82*, ,, P.S.B.”-12, p.255; vezi și la Prof. N. Chitescu, *Aspecte ecleziologice în opera sfântului Vasile cel Mare*, în volumul *Sfântul Vasile cel Mare Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Editura I.B.M.B.O.R., București-1980, p.178;

⁶⁶ *Ibidem*; vezi și la Mitropolit Nicolae Corneanu, op. cit., p.153-158; a se vedea și la Pr.Prof. Teodor Bodogae, *Correspondența sfântului Vasile cel Mare și strădania sa pentru unitatea Bisericii*, în volumul *Sfântul Vasile cel Mare Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Editura I.B.M.B.O.R., București-1980, pp. 265-283;

și aibă în vedere cu ocazia luării unei decizii în privința lui Paulin și a conflictului iscat între ierarhii din Biserica Antiohiei.

Sfântul Vasile cel Mare a luptat toată viața sa pentru binele Bisericii, pentru unitatea de credință și pentru unirea tuturor fraților. Chiar dacă nu a reușit în tot ceea ce el a dorit să realizeze pentru Biserică, el rămâne, alături de Atanasie, un deschizător de drum pentru doctrina hristologică a viitoarelor Sinoade Ecumenice, dascăl ecumenic pentru toți cei care cu adevărat se dăruiesc Lui Dumnezeu și trăiesc în înțelegere și unire.

Alin Marius Muresan

Principiile omiletice la Sfântul Ioan Gură de Aur

Abstract

The study below emphasizes Saint John's love for Jesus Christ and His Church. It presents a brief history of Saint John's life and his attitude concerning humans love for Christ. It shows how important it is for the preacher to respect the speech's main rules, rules that are shown very largely in Saint John's works. Saint John was convinced that he belongs to the True, Single Church which keeps unbroken the Real Faith, for this Church he fought using his words as weapons the greatest weapon being God's word.

Sfântul Ioan Gură de Aur apartine acelei pleiade de oameni superiori ale căror lucrări și virtuți au avut o mare influență asupra Creștinismului și au umplut cu o strălucire incomparabilă al IV-lea secol cu istoria lor. Nobila și sfânta sa figură se desprinde și strălucește între impozantele figuri ale lui Atanasie, Ilarie, Vasile cel Mare, Ambrozie, Grigorie și cea a Fericitului Augustin. Este una dintre cele mai frumoase glorii ale unei epoci care îl numără într-atâta, încât lui Dumnezeu I-a plăcut să condenseze ca într-un focar arzător atâta lumină și atâta sfințenie. Pe când lumea veche scufundându-se în neputința sa, nu oferea mai mult decât dezgustul spectacolului atâtor mizerii unite cu toate slăbiciunile,

cele mai mari talente, cele mai mari suflute năvăleau în Biserică, ca niste astri de o frumusetate fără rival, ridicându-se în masă în cerul său pentru a atesta energia ei nemuritoare si fecunditatea-i divină¹.

Ciocnirea între idealul evanghelic si realitatea vietii omenesti era obisnuită în opozitia pe care o întâmpina Crestinismul în lume, dar în păstorirea Sfântului Ioan Gură de Aur, ea a fost de o intensitate unică si zguduitoare. El a luat asupra sa o sarcină care părea multora utopică, a predicat si a voit pentru toti o viață ideal-morală, a gândit toate în duhul Evangheliei cu o putere sufletească, o căldură si o consecvență uimitoare care scandaliza pe ipocriti si-i făcea adversari². Poate niciodată istoria nu a pus la vedere, într-un atât de viu contrast, atâta mărire si josnicie, atâtea ruine acumulate si totodată atâtea creatii. Poate niciodată Providenta care conducea de-a lungul furtunilor si a luptelor Biserica lui Iisus Hristos, n-a făcut să cadă la picioarele Ei atâtea bogătii minunate, nici să strălucească pe fruntea Ei atâta splendoare. Trebuie să spunem de asemenea: poate niciodată opera Ei privilegiată, opera creștină, n-a cerut mai mari lucrători³.

„Sfântul Ioan Gură de Aur, care slujeste chiar la treptele tronului lui Dumnezeu, care cu gândirea sa acoperă tot cerul teologiei ortodoxe, s-a născut în Antiohia înainte de 347, probabil în 344, după unii între 344 si 347, după altii în 345, după altii între 344 si 345, iar după altii cu zece ani mai târziu, în 354”⁴. Părintii Sfântului Ioan Gură de Aur se numeau Secundus si Anthusa. Secundus, tatăl Sfântului Ioan Gură de Aur, era comandant al soldatilor din Siria, adică el avea un comandament general în armatele imperiului din Orient. A murit de tânăr si si-a lăsat văduva sa, în vârstă de abia 29 de ani, cu grija a doi copii, o fiică mică, în jur de doi ani, si Sfântul Ioan Gură de Aur, care urma să se nască. Anthusa, mama Sfântului Ioan Gură de Aur, a refuzat să se căsătorească si s-a dedicat

¹ Martin de Adge, *Istoria Sfântului Ioan Gură de Aur*, tradusă de diacon Gheorghe Băbut, Editura Pelerinul Român, Oradea, 2003, p.3.

² Pr. Prof. Teodor M. Popescu, *Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia”, anul IX (1957), nr.4, p.531.

³ Martin de Adge, *op.cit.*, p.3.

⁴ Pr. D. Fecioru, *Introducere la Sfântul Ioan Gură de Aur, Scrieri, partea I*, în „Părintii si Scriitorii Bisericesci” vol. 21, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1987, p.7.

fără rezervă educării fiului ei. Din viața Sfântului Ioan Gură de Aur fac parte integrantă stări și evenimente politice, sociale și morale, invazii, revoluții, lupta dintre creștinism și păgânism, agitația adusă de erezii și de schisme, distracțiile, groaza și emoțiile timpului, grandoarea și mizeria Constantinopolului în curs de creștinizare și bizantinizare. Numele purtate de tot felul de oameni, vrednici sau nevrednici, bravi, lași, ipocriți, sinceri, evlavioși, superstitioși, indiferenți sau perversi, ambicioși, lacomi, avari, generosi, personaje principale sau simpli figuranți, formează cadrul în care apare figura dominantă a Sfântului Ioan Gură de Aur. Ele întregesc și variază istoria lui, îi dau relief și sens, lumină și umbră, bogăție și culoare, mișcare și valoare. În istoria vremii sale, oamenii cred și se roagă, se iubesc sau se urăsc cu pasiune, se entuziasmează, se ticăloșesc, se ridică și cad, se prigonesc, se devotează, se trădează, se răzbună, se varsă sânge, se distrug temple, se profanează și ard mănăstiri și biserici, triumfă perversii și se prăbuesc – un spectacol uluitor regizat parcă de un geniu al intrigii și al răului. Spectacolul dezastrului trece pe deasupra imperiului purtat de barbari asupra Bisericii biruitoare, iesite la soare din catacombe și din ocne, pluteste ca un nor amenințător erezia și dezbinarea; din toate și peste toate se înalță și se impune ca mentor și nădejde marele părinte bisericesc „cu gură de aur”. Glasul lui se ridică peste păcatele, primejdiile și agitația secolului; chipul lui pune în umbră suveranitatea demnitarilor, filozofilor și idolilor, dar toți și toate aparțin decorului vieții lui, punând în lumină prin contrast greutățile, pericolele și meritele eroului dramei. Iată de ce înfățișarea factorilor și faptelor epocii este necesară în înțelegerea operei Sfântului Ioan Gură de Aur.

Buna alcătuire și rostire a oricărei predici, de orice gen și specie, este scopul studierii tuturor principiilor omiletice. Felul cum este alcătuită și rostită o predică oglindește limpede gradul de însușire a regulilor oratoriei creștine, experiența și capacitatea spirituală a preotului creștin. Acestea se obțin prin muncă personală încordată, de acumulare și aprofundare și dezvoltare a cunoștințelor retorice, prin experiență, prin rugăciune și meditație zilnică asupra cuvântului lui Dumnezeu și asupra modului de a-l face cunoscut credincioșilor. La aceasta predicatorul creștin ajunge prin silință, adică prin efort permanent în muncă, stăruință și râvnă: „Sileste-te să te arăți încercat înaintea lui Dumnezeu; cu fata curată, drept învățând

cuvântul adevărului” (II Timotei 2,15, poruncește Sfântul Pavel ucenicului său episcopul Timotei)⁵. Toate acestea le împlineste într-un mod cu totul deosebit.

Ca formă de oratorie bisericească cuvântările Sfântului Ioan Gură de Aur sunt în cea mai mare parte omilii. Sunt tâlcuite verset cu verset, fixându-li-se mai întâi înțelesul, limpezindu-l cu alte texte din cărți ale Sfintei Scripturi, când nu i se pare destul de clar. Poruncile morale se desprinde din text, Sfântul Ioan Gură de Aur intervine cu autoritatea sa de preot și păstor de suflet. În aceasta nu se mai arată nici știința sa teologică, nici talentul său oratoric, ci un minunat suflet de preot și apostol și o mare ăcisuntă de-a pătrunde și a cucerii sufletele. Citind omiliile sale întâlnim dese repetitii. E aceasta o lipsă de normă și logică în desfășurarea activității sale? Nu. În acțiunea sa oratorică nu e stăpănit de regulile unei arte abstracte ci de tactul și zelul unui păstor sufleteș. El repetă, fiindcă puterea de pricepere a ascultătorilor îl silesc și-o face în interesul atingerii scopului său⁶. De aceea își explică voluntar aceste repetări. El zice că atunci când vrei să distrugi din suflet o patimă trebuie să stăruie asupra ei: „ Din această cauză v-am vorbit de mai multe ori despre urmarea cuvintelor, și încât eu as vrea să o fac pe atât cu privire la dușmănie, căci după mine, cel mai bun mod de a învăța este de a insista asupra acelorasi adevăruri, până când cuvintele noastre au produs un oarecare efect. Oratorul care vorbește astăzi despre milostenie, mâine despre rugăciune, poimăine despre cumpătare, nu va face să între nici una dintre aceste virtuți în sufletul ascultătorilor săi, dar dacă asteaptă ceva rod de la cuvintele sale, nu trebuie să părăsească subiectul pe care-l tratează înainte ca primele învățături ale sale să fi prins rădăcini la ei. Așa învățătorul care-i învață pe copii să citească, nu-i face să treacă de la silabe decât atunci când cunosc literele”⁷.

⁵ Pr. Nicolae Petrescu, *Omiletica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p.165.

⁶ Const. Provian, *Activitatea pastorală a Sfântului Ioan Hrisostom în Antiohia*, Imprimeria Al. G. Dimitrie Blănescu, Buzău, 1919, p.23-24.

⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia despre David și Saul, apud Martin de Adge, Istoria Sfântului Ioan Gură de Aur*, traducere de Diacon Gheorghe Băbut, Editura Pelerinul Român, Oradea, 2003

Omiliile nu alcătuiesc un tot sistematic, ele răspund la necesitățile vieții bisericești antiohiene. Clară, leznie de înțeles, însoțită de concretizări și pilde din viață, de minunate explicații practice, dogmatica hrisostomică porneste întotdeauna de la un text biblic, rămânând și în dezvoltare în strânsă legătură cu Sfânta Scriptură, astfel ea apare ca o adevărată pagină biblică⁸.

Cea mai puternică și mai caracteristică înfățișare a activității omiletice și pastorale a Sfântului Ioan Gură de Aur n-o alcătuiește însă cahetizarea dogmatică cuprinse în omiliile sale. Marele său dar oratoric, care i-a dus renumele de cel mai mare predicator al Bisericii creștine, este întrupat în deosebi, în opera morală pe care el o săvârșeste în Antiohia. Niciodată nu a fost mai aprig înfățișată Evanghelia în forma ei de putere înnoitoare a vieții morale ca în omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur. Nimeni nu a arătat mai bine decât el, cât de nevređnic este de numele și jertfa Mântuitorului, un creștinism alcătuit numai din credință și practici ale cultului, numai din rugăciune și post. Creștinismul este îndeplinirea poruncilor morale ale Evangheliei. Fapta dă vesmânt credinței și rugăciunii. Unde fapta lipsește, credința se înputinează și rugăciunea ajunge o mișcare a buzelor și o vorbărie goală. Deși predica Sfântului Ioan Gură de Aur nu exclude nici o clasă socială, căutând tocmai armonizarea tuturor în Hristos, totuși ea se oprește mai îndelungat către cei umiliți și săraci.

A învăța, a face poporul mai bun, a-l face creștin cu spiritul și cu inima la fel de bine ca și numele, era marea, unica preocupare a Sfântului Ioan Gură de Aur. Dar acest popor pentru a acționa asupra lui trebuie a-l atrage, a-l captiva alături de amvon, a se lupta zi de zi cu gusturile sale stricte sau grosolane, cu patima sa de nevindecat pentru sărbători, pentru teatru, pentru circ și, Sfântul orator, folosește la aceasta tot talentul său, toată dragostea sa. Fericit când cuvântul său cade în mijlocul unei mari afluențe, trist când el nu este ascultat decât de un număr mic, el se apleacă nu numai să evite cu auditorul său orice încordare de spirit, ci de a-l interesa și de a-l calma prin plăcerea și diversitatea discursurilor⁹.

În Omilia I „Despre mărginita putere a diavolului”, dumnezeiescul părinte arată setea auditorului său de a-l asculta: „Credeam că din pricina

⁸ Const. Provian, *op. cit.*, p. 29-36.

⁹ Martin de Adge, *op. cit.*, p. 166

deselor mele predici v-ati săturat de cuvintele mele, dar văd că s-a întâmplat tocmai dimpotrivă, nu numai că nu v-au săturat desele mele predici ci, dimpotrivă, v-au mărit dorinta de a mă asculta. Nu săturare de predică, ci dor de predică. Ati pătit si voi ce pătesc la ospete iubitorii de vin. Aceia cu cât beau mai mult vin, cu atât sunt mai însetati, tot asa si cu voi: cu cât v-am predicat mai mult, cu atât mai mult v-am aprins dorinta, cu atât v-am mărit mai mult pofta, cu atât mai puternică dragostea de predică. De aceea cu toate că-mi cunosc marea mea sărăcie, totusi nu voi înceta de a face ceea ce fac gazdele cele darnice : vă voi întinde mereu masa si voi face să vă fie întotdeauna plin paharul învățaturii”¹⁰.

Fără să se limiteze la a scrie discursurile sale, Sfântul Ioan Gură de Aur, când lucrul era posibil, nu se urca la Amvon decât după meditatii serioase. Totodată împrejurările îl obligau adesea să vorbească fără pregătire, si cuvântul său improvizat nu avea decât mai multă căldură si mai multă miscare. El curgea din gura sa, zice un bătrân, mai abundent decât apele Nilului. Notarii sau stenografii strângeau discursurile pe măsură ce erau rostite, apoi era această muncă a oratorului, care le vedea si câteodată le publica. În acest fel au fost editate între altele frumoasele Omilii asupra Sfântului Ioan Evanghelistul si asupra Sfântului Matei: „Asa cum am constatat învățăturile Sfântului Ioan îsi trag din viata sa cea mai mare autoritate a lor. Devotat fără rezervă serviciului Bisericii, nu numai că el nu primea un ban, ci el si-a împărțit la săraci toată mostenirea sa, si nu si-a păstrat decât strictul necesar spre a trăi si a nu fi povară la nimeni. În tot cazul acest necesar era destul de restrâns, căci el si-a supus în asa fel trupul său la cerintele sufletului său, încât părea el însusi a se hrăni si a trăi în felul spiritelor”¹¹.

La Sfântul Ioan Gură de Aur omilia pierde caracterul ei didactic devenind o elocutiune vie, o elocvență încălzită de dragostea creștină, având

¹⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile despre mărginita putere a diavolului, Despre căință, Despre necazuri si biruirea tristetii*, traducere de Pr.Prof. Dumitru Fecioru, *Despre mărginita putere IV*, Editura Institutului Biblic si de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti 2002, p.5.

¹¹ Martin de Adge, *op. cit* p.168-170 .

¹² Pr. Ion St.Cristache, *Activitatea omiletică a Sfântului Ioan Hrisostom la Antiohia*, în „Glasul Bisericii”, an XXVI(1968), nr. 5-6, p. 709.

un caracter practic, iar preocuparea lui de a fi imediat util, dădea cuvântării un scop precis¹². Multe s-au zis despre orator, critica s-a dat avizul poporului, Sfântul Ioan Gură de Aur a rămas, în unanimitatea spiritelor, cea mai bună personificare a oratoriei sfinte. Amploarea, varietatea, miscarea, supletea cuvântului, înălțimea ideilor, strălucirea, frumusețea, imaginea, știința și interpretarea Scripturilor, căldura, subjugă sau ridică un auditoriu, care face ca fiecare cuvânt căzut în suflute să smulgă lacrimi, să aprindă flăcări și să interpreteze prin toate ecurile inimii, producând un lung și sfânt răsunset în viața creștinilor. Într-un cuvânt, toate însușirile marelui orator creștin sunt detinute într-un grad strălucit. Amvonul evanghelic n-are nimic și pe nimeni cu care să-l compare.

În Biserica Ortodoxă a existat din cele mai vechi timpuri o propovăduire a cuvântului lui Dumnezeu, ilustrată de figuri de preoți și ierarhi luminați care au contribuit la păstrarea și transmiterea credinței drept măritoare și au apărut-o de ereziile și doctrinele păgânilor din acele vremuri. O astfel de figură a fost și este Sfântul Ioan Gură de Aur. În cele ce urmează ne vom referi la principiile omiletice întâlnite în vasta sa operă.

1. Principiul continuității

Mântuitorul Iisus Hristos și-a trimis apostolii la propovăduire prin cuvintele: „Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui, și al Fiului și al Sfântului Duh. Învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă și iată Eu cu voi sunt în toate zilele până la Sfârșitul veacului. Amin” (Matei 28, 19-20). Aceștia și-au împlinit porunca încreștinând nenumărați oameni și propovăduind „cu timp și fără timp”. La fel și Sfântul Ioan Gură de Aur a împlinit porunca dată de Mântuitorul poate mai bine decât oricare altul dintre urmași apostolilor până în ziua de astăzi. În Biserica drept măritoare există acea succesiune apostolică pe care o primește fiecare episcop și preot primind harul de a propovădui și slui „lui Hristos cel răstignit, mort și Înviat”.

Fără împlinirea poruncii mai sus amintite, Biserica nu-și îndeplinește una din cele mai mari responsabilități. Vedem din capitolele anterioare că Sfântul Ioan Gură de Aur arată propovăduirea cuvântului ca principala activitate pe care o desfășoară preotul. Toti Sfintii Părinți socotesc

propovăduirea ca datorie principală a Bisericii, în acea vreme în care cultura păgână și creștină avea predicatori de excepție. Nu uităm că au fost și școli pe măsura predicatorilor, școlile catehetice din Alexandria și Antiohia care au dat străluciti oratori și cu siguranță cel mai mare orator al tuturor timpurilor este Sfântul Ioan Gură de Aur. Numele marilor predicatori sunt multe, de aceea pe bună dreptate acea epocă s-a numit „epoca de Aur”.

Asa cum am arătat în capitolele anterioare, Sfântul Ioan Gură de Aur se apleacă neîncetat asupra Sfintei Scripturi, atât a Vechiului Testament cât și a Noului Testament. Deci cei ce nu se folosesc de acest „izvor de apă vie nu pot să aibă predici reușite”.

O altă cauză a nereușitei predicii este golirea de conținut și de însufletire a predicii, după Sfântul Ioan Gură de Aur aceasta o constituie lipsa unei pregătiri corespunzătoare a predicatorului.

Limbajul folosit de Sfântul Ioan Gură de Aur a fost accesibil tuturor credincioșilor. Amvonul a fost preocupat de o redare a cuvântului evanghelic cât mai pe înțelesul ascultătorilor, de orientarea lui către preocupările noi ale vieții credincioșilor, cu trebuințele și aspirațiile lor concrete. Biserica a socotit totdeauna vocația sa ca o prelungire în alt mod a misiunii Apostolului, așa cum Apostolul a fost chemat de însuși Hristos anume să propovăduiască. Iată deci textele biblice din perioada primară a Bisericii au reușit, în chip cu totul deosebit, acest aspect esențial al misiunii Bisericii: propovăduirea cuvântului.

2. Principiul adaptării propovăduirii cuvântului

Activitatea predicatorială în Biserica Ortodoxă s-a desfășurat întotdeauna având la bază cele două izvoare ale Revelației dumnezeiești, Sfânta Scriptură și Sfânta Traditie baza predicii hrisostomice. Pentru Sfântul Părinte, în centru stă dragostea sa față de persoana divină umană a Mântuitorului Hristos, modelul ideal pentru fiecare deoarece „toti trebuie să ajungem la măsura vârstei Bărbatului Desăvârșit” așa cum zice Apostolul Neamurilor.

Una din problemele principale din predica Sfântului Ioan Gură de Aur a fost aceea că predica să facă o legătură mai organică și concretă a învățăturilor din Sfânta Scriptură cu viața iubiților săi ascultători.

Inspirarea în predică din realitățile vremii în care trăiește este una din principalele caracteristici ale predicii hrisostomice. Astfel vedem că atunci când creștinii erau îngrijorati din cauza cutremurelor dese, cutremure ce se întâmplau des în Antiohia, îi asigură sub aripa cuvântului său protector după cum citim în Cuvântul despre cutremur. Sau când împăratul sufla năprasnic asupra creștinilor din Antiohia Siriei intrând în conflict din cauza dărâmării statuilor și creșterea excesivă a dărilor, a rostit Omiliile despre statui, iar în ultima omilie îi anunța pe credincioși de izbânda episcopului Flavian la împărat și grațierea antiohienilor. Iată ce zice despre predică în Omilia când a fost hirotonit preot, către sine, către episcop și către multimea de popor: „Dar pot fi eu, oare atât de crud și atât de neînduplecat, chiar de talent de predicator, să las adunarea voastră fără de cuvânt și să nu vă adresez cuvânt când vă văd că sunteți atât de dornici să mă auziți? Pentru că vorbesc pentru întâia oară în biserică, așa as voi ca prima mea predică să o adresez lui Dumnezeu, Care mi-a dat această limbă”¹³; iată deci chiar primul său cuvânt și l-a adaptat la evenimentul care avusese loc.

După cum am arătat acest principiu presupune cunoașterea lumii și deschiderea față de ea, slujirea ei în realitățile ei cotidiene. Această deschidere a Bisericii și a celor ce propovăduiesc cuvântul față de problemele ce zdruncinau acea societate, a determinat pe Sfântul Ioan Gură de Aur să folosească forme corespunzătoare de propovăduire cuvântului epocii sale istorice fără să stirbească din continutul său mesajul ei revelat. Vedem că în cuvântările sale, Sfântul Ioan Gură de Aur a combătut ereticii vremurilor sale cu dragoste și iubire părintească arătându-le adevărul de credință. Sfântul Ioan Gură de Aur a exprimat învățătura de credință în conceptele culturii din vremea lor și a dat răspuns la problemele și năzuințele acelei vremi, practicând uneori o viziune evanghelică a vieții care depășea pe cea a epocii lor și lumina zările viitorului. Revelația divină, dată o singură dată și valabilă până la sfârșitul veacului, prin prooroci și deplin plin Întruparea Fiului lui Dumnezeu Iisus Hristos, ca Dumnezeu și Om Adevărat este de o bogăție nepuizabilă și

¹³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia când a fost hirotonit preot către sine, către episcop și către multimea de popor*, traducere de Ioan G. Coman în „Glasul Bisericii”, anul XVII (1957), nr.12, p.868 .

ea trebuie trăită și descoperită mereu de credincioșii a căror viață este mereu în schimbare sub influența „unei lumi nebune”. Căci Biserica nu este o realitate izolată de realitatea vieții credincioșilor și de preocupările umane ale societății deși, chiar dacă nu este din lume, ci de la Dumnezeu ea este totuși în lume și pentru lume”¹⁴.

Activitatea omiletică a Sfântului Ioan Gură de Aur este marcată de respectarea principiului că propovăduirea trebuie să fie pe înțelesul credincioșilor. Vedem că însuși Mântuitorul Iisus Hristos și-a adapta cuvântul său de propovăduire în funcție de ocupația celor care-L ascultau. Astfel pescarilor le vorbește despre pescuirea minunată, podgorenilor despre vită, vamesilor și fariseilor le spune pilde legate de ocupația lor, fecioarelor și văduvelor la fel, schimbătorilor de bani despre Înmulțirea talantilor și Drahma cea pierdută iar păstorilor se arată că El este Păstorul cel Bun (Ioan 10,11). Tot la fel și marele Pavel le vorbește după nevoia și ocupația lor. Pentru a intra în cercurile păgânilor, bineînțeles pentru a-i încristina, ajunge să-și schimbe chiar și numele, astfel, din Saul din Tars, prigonitorul al Nazarineanului, devine „vasul ales”, cel mai mare misionar și propovăduitor al Cuvântului Dumnezeiesc.

Chiar dacă dogmele sunt aceleași, trăirea aceiași, iar Sfânta Scriptură care este „cuvântul despre Cuvântul Întrupat”, așa cum spunea G. Metalinos, decanul Facultății de Teologie din Atena la conferința din 25 XI-a 2004, totuși interpretarea și aplicarea acestora în viața bisericească merg mereu către nou. De aceea Hristos Domnul se naște, se răstignește și Învie vesnic, Pentru aceasta în Sfântul Ioan Gură de Aur slujitor neîntrecut al amvonului, în Omiliile sale, se vede duhul trăirii în Hristos și înnoirea predicilor corespunzând nevoilor vitale ale credincioșilor care erau însetați după cuvânt.

În cele ce urmează voi cita din Tratatul despre Preotie un subiect actual ce privește și credincioșii vremii de astăzi: „Vei găsi însă puțini credincioși care să se intereseze de dreapta credință și de o bună viațuire, cei mai mulți iscodesc și caută acelea care nu pot fi găsite și mânia pe

¹⁴ Pr. Conf. Dr. Constantin Rus, *Principii omiletice în opera părintelui Ilarion Felea*, în „Teologia”, an VII (2003), nr.3-4, p.26 .

¹⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre Preotie*, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Sofia, București, 2004, *Cartea 4,5*, p.138 .

Dumnezeu de le caută”¹⁵. Iată ce subiect de actualitate si pentru credinciosii zilelor noastre. Oare câti sunt asa? ˆtie Bunul Dumnezeu.

Însă preotul trebuie să fie un bun cunoscător al dialecticii, iată ce zice Sfântul Ioan Gură de Aur: „Pentru a face fată tuturor acestor greutăti, nu i s-a dat preotului alt ajutor decât ajutorul cuvântului, atunci sufletele credinciosilor săi, vorbesc de credinciosii mai slabi în credință si mai iscoditor, nu vor avea o soartă mai bună decât corăbiile vesnic amenintate de furtună. De aceea preotul trebuie să facă totul ca să dobândească această putere, puterea de a predica”¹⁶.

Deci adaptarea propovăduirii cuvântului la nevoile si cerintele sufletesti ale credinciosilor este un principiu care s-a impus în toate operele Sfântului Ioan Gură de Aur.

3. Principiul actualității propovăduirii cuvântului

„Pe temeiul acestui principiu al adaptării, care se referă în deosebi la formele de predicare a cuvântului, s-a ajuns la ceea ce se numeste predica actuală care dezbate problemele existentiale ale credinciosilor dând prioritate actelor cu caracter moral-social, adică celor legate de viata actuală morală si socială”¹⁷. În legătură cu acestea s-a afirmat: „predica trebuie să aibă o actualitate pozitivă, dezbătând probleme existentiale si preocupările concrete ale credinciosilor: munca, viata de familie, moralitate, raporturile sociale, etc”, si astfel, predica devine un instrument pastoral de primă importantă si actualitate”¹⁸. Caracterul general al principiului actualității este ilustrat cel mai bine în predicile Sfântului Ioan Gură de Aur prin subiecte ca: dreptatea socială, egalitatea fiintială a oamenilor, dreapta credință, adevărata pocăintă, atitudinea crestină fată de problemele vremii.

Vrând să îndrepte moravurile decăzute ale societății vremii sale, episcopul Ioan Gură de Aur voia, să modeleze zisa societate după sine, astfel zice: „Greutățile de aici de pe pământ, pe care le-ai auzit, asa sunt. Dar pe acelea de dincolo, cum le vom suferi, când vom fi siliti să dăm

¹⁶ *Ibidem*, p.138 .

¹⁷ Pr. Conf. Dr. Constantin Rus, *op.cit.*, p.27 .

¹⁸ Pr. Conf. Ioan Bria, *Slujirea Cuvântului*, în „Glasul Bisericii”, an XXXI (1972), nr.1-2, p.58 .

socoteală de fiecare credincios încredintat nouă? Paguba nu se mărginește la rusine, ci ne așteaptă chin vesnic.... Pentru că cel rânduitor să îndepărteze neștiința în sufletul păstorilor săi și să vestească mai dinainte când se apropie războiul cel diavolesc, nu poate pune înaintea neștiinței, nici nu poate spune: „N-am auzit trâmbița, nu stiam mai dinainte de război!” „Că pentru asta a fost pus, după cum spune Iezechiel, ca să trâmbițeze și celorlalți și să vestească mai dinainte greutățile ce au să vină” (Iezechiel 33,3). De aceea pedeapsa e de neînlăturat, chiar de ar fi unul cel care are să se piardă.

Că spune proorocul Iezechiel: „Dacă atunci când vine sabia, străjerul nu trâmbițează poporului și nici nu dă semn, iar sabia, la venirea ei, ia un suflet, sufletul acela a fost luat din pricina fărâdelegii lui, dar sângele lui îl voi cere din mâna străjerului”¹⁹ (Iezechiel 33,6). Sfântul Ioan Gură de Aur se folosește de metoda clasică a tuturor înnoitorilor: „Ceea ce caracterizează pe arhitectii iscusiti este că întâi să dărâme clădirea minciunii și apoi să așeze temelii adevărului, cum se spune de către prooroc: „Te-am așezat peste popoare și împărați ca să dezrădăcinezi și să plantezi ca să distrugi și să zidești (Ieremia 1,10). Primul dintre aceste lucruri îl face agricultorul, al doilea îl săvârșește arhitectul”²⁰. Metoda aceasta revelează, formal în Sfântul Ioan Gură de Aur, un revoluționar care întâi distruge zidurile minciunii și apoi clădește sălas pentru viață nouă. Întâi critica și apoi construia. O critică nemiloasă, nimicitoare, la adresa a tot ce era putred, strâmb și revoluționar și-o atrage din partea celor împotriva cărora se ridică, și-a atras-o și Sfântul Ioan Gură de Aur din partea celor înfierati de dânsul. O astfel de reformă și astfel de om ar fi necesar și în Biserica de astăzi. Vedem că Sfântul Ioan Gură de Aur era o dragoste deosebită față de cei săraci, fiind un adevărat ambasador al săracilor.

În propovăduirea cuvântului Sfântului Ioan Gură de Aur a dat o atenție deosebită problemelor de morală creștină socială, care au fost tratate din perspectiva principiului iubirii, deoarece, după spusa Apostolului iubirii

¹⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre Preotie*, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Sofia, București, 2004, *Cartea 6,1*, p.169 .

²⁰ Paladie, *op.cit.*, cap.V, p.49 .

Sfântul Apostol Ioan: „Dumnezeu este iubire si cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu, si Dumnezeu rămâne întru el”(I Ioan 4,6). Iubirea, această mare taină, include marea iubire față de Dumnezeu, față de sine si iubirea de oameni, reprezintă scopul si începutul vietii crestine fără dragoste de oameni, istetimea mintii este o lumină lipsită de căldură. Fără dragoste de semeni, inima omului este mai rece decât gheata si mai dură decât piatra. Fără iubire de neamul omenesc de pretutindeni, stiinta nu slujeste vietii, ci mortii. Fără iubire de oameni cultura nu aduce bucurie, ci tristete²¹.

4. Principiul exegetico-biblic

Din predica Sfântului Ioan Gură de Aur vedem că în toate aceste opere dumnezeiescul părinte se foloseste din plin de texte biblice. El ca nimeni altul de până atunci si de până acum si poate si până la sfârșitul veacurilor a dat un înțeles de exceptie textelor Sfintei Scripturi. ^atim că Sfântul Ioan Gură de Aur a studiat în Antiohia Siriei cunoscută din secolul al III-lea prin cei care au predat învățământul acolo. După mărturia lui Eusebiu, aflăm că un preot, Melchion, era conducătorul unei scolii retorice eline în Antiohia, apoi Lucian de Somosata. ^acoala si-a luat avânt în secolul al IV-lea, prin studiile ei de exegeză biblică. Deci iată de unde vine această putere de a face o astfel de exegeză.

Un alt conducător al scolii este Diodor din Tars, luptător împotriva păgânilor, cu cuvântul si cu scrisul, care a avut ca discipoli pe: Sfântul Ioan Gură de Aur, Teodor de Mopsueschia si Teodoret al Cirului. Vedem că Sfântul Ioan Gură de Aur însă nu mergea cu exegeza asemenea lui Diodor care căuta doar partea literară, ci pătrundea în străfundurile Scripturii gășind acele sensuri si înțelesuri spirituale pe care le are Scriptura. ^acoala antiohiană n-a avut realismul si elanul mistic al ^acolii alexandrine, dar a dat teologiei crestine pe cel mai de seamă exeget al Sfintei Scripturi, Sfântul Ioan Gură de Aur. Asupra scolii antiohiene s-a abătut o influență nefastă a nestorianismului care i-a adus decăderea,

²¹ Pr. Conf. Dr. Constantin Rus, *op.cit.*, p.28 .

²² Pr. Prof. Nicolae Petrescu, *Catehetica, manual pentru Seminariile teologice*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române , Bucuresti , 1978, p.28-30 .

pentru cei mai multi învățati ai acestei scoli, cu exceptia Sfântului Ioan Gură de Aur, au căzut în erori hristologice²². Însă noi stim care este „scopul Întrupării Fiului lui Dumnezeu” spre mântuirea oamenilor este același, ca și al creării lumii: preamărirea lui Dumnezeu și preafericirea făpturilor Sale, așa cum mărturiseste Scriptura: „mai înainte rânduindu-ne în a Sa iubire, spre învierea întru El, prin Iisus Hristos... spre lauda slavei harului Său, cu care ne-a dăruit pe noi, prin Fiul Său iubit”(Efeseni 1,5-6) ²³. Cea mai înaltă stare de îndumnezeire pe care a atins-o firea umană este înălțarea la cer a Mântuitorului cu trup.

Se știe așa după cum am arătat că însuși Sfântul Apostol Pavel îi tâlcuia Dumnezeiescul Părinte explicatia Scripturii. Dar nu putea să se întâmpile un astfel de lucru, dar și o dragoste deosebită față de Apostolul Neamurilor și o asemănare izbitoare cu acesta. În ceea ce urmează vom vorbi despre asemănarea dintre Apostolul Pavel și Sfântul Ioan Gură de Aur.

Biografic, surprindem o primă identitate de fond între acești mari bărbați, în felul cum și-au conservat frăgezimea tineretii, vietuind neîntinți și crescând ca florile grădinarului iscusit în medii atât de corupte care departe de a îngrădi și urgisi viciul, îl glorificau și îl practicau fără gând și temere de profanare până și în incinta templelor idolești. Saul a crescut într-un mediu de prosperă cultură clasică și de rafiment elen, ale cărui beneficii le-a recoltat cu precauții de la un evreu din tagma fariseică, utilizându-le apoi cu atâta folos în desfășurarea răsunătoarei sale apostolii crestine de mai târziu. Sfântul Ioan Gură de Aur a primit o educație clasică. Saul din Tars s-a instruit la umbra sinagogii și „la picioarele” vestitului rabin „Gamaliil” a cărui statură dascălească nu era egalată decât de curajul și mărinimia cu care pretuia omul și în special iudeul legalist și-n elinul politeist, într-un mediu mozaic de discriminări rasiale și exclusivism religios ireductibil, care ridicase la rang de doctrină, disprețul față de cei de alt „neam” și bineînțeles de altă religie. Libanius era un mare retor al vremii, iar Antragatius, celălalt dascăl al Sfântului Ioan Gură de Aur era un filozof însemnat. ²⁴ Saul și Sfântul Ioan Gură de Aur s-au aprins de pasiunea

²³ Pr. Conf. Dr. Ioan Tulcan, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2004, Ediția a II-a, p.7-18.

crucii, slujind pe Hristos Mântuitorul cu o înflăcărare pilduitoare. Prin bogata sa activitate misionară, Sfântul Pavel a încrestinat o lume păgână, uluindu-si adversarii si uimind veacurile cu nebiruita sa capacitate, dată de Duhul Domnului, împărtășită, de a prăbusii în pulbere obstacolele ce stăteau în calea plinirii poruncii Mântuitorului: „Mergeti în toată lumea si propovăduiti Evanghelia la toată făptura”(Marcu 16,15). Sfântul Ioan Gură de Aur a reîncrestinat un mediu păgân, prin forta cuvântului său care făcuse să răsune amvoanele, să se zguduie cugetele si să se teamă palatele celor puternici si îmbuibati, la Antiohia Siriei si la Constantinopol, iată deci doi misionari de exceptie.

Cel mai mare număr de scrieri inspirate ale Noului Testament, Biserica le datoreste Sfântului Apostol Pavel. Dintre Părintii si scriitorii bisericesci, poate Origen o are mai voluminoasă decât a Sfântului Ioan Gură de Aur.

Atât Apostolul Neamurilor, cât si Sfântul Ioan Gură de Aur au pătimit maltratări, exil si moarte mucenicească, identificându-se în viață si dincolul de pragul ei cu dumnezeiescul biruitor al mortii din dimineata Învierii si din totdeauna. Între Sfântul Apostol si Sfântul Ioan Gură de Aur exista si o asemănare fizică pe care sigur o stim cu totii.

5. Principiul continuității tematice

Acest principiu este foarte des întâlnit în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur. El abordează o tematică în mai multe zile si apoi își motivează fapta. Iată ce spune în Omilia a IV-a despre pocăintă: „Păstorii duc des oile acolo unde văd că iarba e mai mare si nu le mută până ce oile nu pasc toată iarba. Voi face si eu ca si păstorii. Iată, aceasta e a patra zi de când pasc turma aceasta pe imasul pocăintei si nici astăzi nu mă pregătesc să-mi duc în altă parte turma.²⁴ Iată de ce vorbeste mai îndelungat despre o anumită temă. Mai evidentă este motivatia în Omilia a treia: „^atiti oare de unde am început predica de mai înainte sau unde am terminat-o, sau de la

²⁴ Pr. Prof. Grigore Marcu, *Mens Divinio-O comparatie între Sfântul Apostol Pavel si Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, an IX, nr. 9-10, p. 618-619 .

²⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre pocăintă*, traducere de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1998, Carte 4, p.62 .

care subiect am plecat, sau la care subiect am ajuns cuvântării mele? Cred că ati uitat ideile cu care mi-am terminat cuvântul²⁵. Iată deci si uitarea este un motiv care a făcut să se continue tema însă fără a repeta aceiasi cuvinte ci diverse despre aceiasi temă. Iată un bun exemplu al continuității tematice sunt Omiliile la Facere. Prima grupă, Omiliile II-XXXII, au fost rostite în cele patruzeci de zile până la Săptămâna Mare, grupa a II-a, Omiliile XXXIII-LXVII, după Sfintele Pasti, Omilia I a fost rostită în duminica lăsatului sec de brânză. Nu am pretentia că în aceste principii le-am epuizat pe toate principiile omiletice existente în opera Sfântului Ioan Gură de Aur, deoarece în aceasta se găsesc nestemate de nespus.

6. Principiul hristocentric

Principiul hristocentric cere ca predica religioasă să se orienteze în jurul persoanei Domnului Iisus Hristos ca Dumnezeu Adevărat si Om Adevărat. Prezenta Lui în lume „este de la început” (Ioan 1,1) si „, toate prin El s-au făcut” (Ioan 1,3). Preotul trebuie să arate că Domnul Iisus Hristos este prezent în lume ca „desăvârșire absolută”²⁶ El S-a făcut Om „, pentru noi si pentru a noastră mântuire”. Toate aceste caracteristici le-a respectat mai bine ca oricare predicator al Bisericii Sfântul Ioan Gură de Aur. El face să creadă ascultătorii săi că „atât de mult a iubit Dumnezeu lumea încât pe Fiul Său Cel Unu Născut l-a dat ca tot cel ce crede în El să nu piară ci să aibă viață vesnică” (Ioan 3,16) si „crezând viață să aibe în numele Lui” (Ioan 30,31).

„Scopul Întrupării este ridicarea omenirii căzute din adâncul pierzaniei, a stricăciunii si al mortii în care aceasta a ajuns, din cauza propriei neascultări față de Izvorul Vietii si al Luminii – Dumnezeuul Treime. Domnul Iisus a venit în lume pentru ca <<prin moartea Sa să surpe pe cel ce are stăpânirea mortii, adică pe diavolul, si să izbăvească pe cei pe care frica mortii i-a tinut în robie >>(Evrei 2,14)”²⁷.

Sfântul Ioan Damaschin, vorbind despre Întrupare, spune: „căci ce

²⁶ Pr. Prof. Univ. Dr. Sebastian Aebu, Prof. Monica Opris, Prof. Dorin Opris, *Metodica predării religiei*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2000.

²⁷ Pr. Conf. Ioan Tulcan, *op. cit.*, p. 10

poate fi mai mare decât ca Dumnezeu să se facă om? ^ai Cuvântul S-a făcut Trup din Duhul cel Sfânt și din Maria Sfântă, Pururea Fecioara Născătoare de Dumnezeu. ^ai singurul Iubitor de oameni se face Mijlocitor între om și Dumnezeu”²⁸.

Iată ce zice Sfântul Ioan Gură de Aur despre nasterea Domnului: „Cel născut din Tatăl, mai presus de minte și de cuvânt, pentru mine se naste din Fecioara, tot mai presus de minte și de cuvânt. Atunci S-a născut din Tatăl după Fire mai înainte de veci după cum stie Cel ce L-a născut. Astăzi se naste iarăși mai presus de fire, după cum stie Harul Duhului cel Sfânt. Nasterea Lui de sus adevărată este, iar nasterea de jos, fără minciună. Cu adevărat din Dumnezeu, Dumnezeu S-a născut și cu adevărat același, din Fecioară Om S-a născut”²⁹. Așa cum am văzut și în enumerarea celorlalte principii, Sfântul Ioan Gură de Aur pune accentul pe „propovăduirea Cuvântului”, ceea ce trebuie să fie pildă pentru slujitorii amvonului ce sunt datori să-l propovăduiască pe Hristos, „piatra cea din capul unghiului” fără de care nu putem face nimic.

7. Principiul ecleciocentric

Acest principiu cere ca preotul să transmită învățătura conform Bisericii noastre strămoșești și a vieții acesteia. ^atim că Biserica este infailibilă, întru-cât conducătorul ei nevăzut este Mântuitorul Iisus Hristos „l-a dat pe El cap Bisericii, care este Trupul Lui plinirea celui ce plineste toate întru tot” (Efeseni 1,22-23).

„Biserica reprezintă viața de comuniune a oamenilor cu Dumnezeu prin Iisus Hristos în Duhul Sfânt, manifestată concret prin acte de credință, prin participarea la aceleși Sfinte Taine și slujbe săvârșite de cei investiti cu puterea Duhului Sfânt, în acest sens de către Hristos Însuși: episcopi și preoți. Constitutia Bisericii este deci teandrică păstrând ca elemente distincte pe cei uniți, pe Dumnezeu și pe oameni, după cum și comuniunea din sânul Sfintei Treimi păstrează distincte Persoanele Divine”³⁰.

²⁸ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001

²⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Predici la Sărbători Împărătești și Cuvântări de laudă la Sfinti*, traducere de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.

³⁰ Pr. Conf. Ioan Tulcan, *op. cit.*, p. 104

Sfântul Ioan Gură de Aur era convins că face parte din Biserica cea una și adevărată, care păstrează doctrina creștină nealterată. De aceea el a depus toate eforturile pentru a aduce pe toți care se depărtaseră de la sânul Bisericii, a cărei slujitor era. Biserica Ortodoxă a păstrat, până astăzi, convingerea neșrămutată a marelui cuvântător, că ea este Biserica adevărată, după cum mărturisim în Crez: „Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească Biserică”, păstrătoarea dreptei credințe, și de aceea se simte obligată să activeze neîncetat pentru a determina pe frații de alte confesiuni să facă noi eforturi în direcția unificării Ei. Exemplul Sfântului Ioan Gură de Aur constituie, pentru preotul predicator din zilele noastre o pildă vie de toată dăruirea slujirii cuvântului lui Dumnezeu, pusă în slujba unității creștine.

În omilia a XI-a la Efeseni, se arată cel mai bine cât își dorește Sfântul Ioan Gură de Aur să dispară această luptă: „Nimic nu dezbină Biserica ca și dragostea de stăpânire, nimic nu mânia pe Dumnezeu ca dezbinarea Bisericii. Vom fi practicat noi faptele cele mai perfecte, dacă noi sfâșiem unitatea vom fi pedepsiți ca și cum am fi sfâșiat trupul Domnului... Eu nu vreau ca în ziua judecării să mă învinuți că v-am lăsat în neștiință despre datoriile voastre. Eu o zic și o repet, că a face schismă în Biserică este atât de mare păcat pe cât îmbrățisarea ereziei... Biserica este casa noastră părintească; noi nu suntem aici decât un trup, decât un suflet... Dar când jignirea voastră urcă la Dumnezeu însuși; la cine vom mai recurge noi?... Din două lucruri unul, sau aceasta este slujirea celorlalți, sau este a noastră care a fost pătată de un act ilegal. Dacă voi credeți că vina este de partea noastră, noi suntem gata a ceda puterea celor la care voi vreți, cu condiția ca unitatea Bisericii să fie asigurată... Fiecare din voi are vârsta rațiunii și va fi judecat după faptele sale... Pe voi care sunteți credincioși, eu vă rog, stăruiți, faceți toate eforturile pentru a-i aduce pe aceia care s-au îndepărtat, că în sfârșit reuniti și în comun să dăm mărire lui Dumnezeu”³¹. Deci fiecare predicator trebuie să păstreze învățătura Bisericii Ortodoxe neschimbată și să lupte pentru unitatea Bisericii când „invazia sectelor” din vremea noastră sfâșie „cămăsa lui Hristos” mai mult ca oricând.

³¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la a XI-a Epistolă la Efeseni*, apud Martin de Adge, *op. cit.*, p. 363-364.

Omiliile Sfântului sunt rostite în funcție de împrejurările cele mai favorabile cuvântului. Acțiunea sa oratorică are o puternică tendință spre înfăptuire, spre realizări concrete și practice. Se adresează comunității întregi, totuși uneori își limitează auditoriul său, fie ca să predice catehumenilor, fie că avea în vedere un public de elită, care era în stare să primească învățături mai înalte. Alte ori, făcea teologie și polemică cu sectele așa cum a făcut cu anomeii și iudeii, de cele mai multe ori face instrucție morală, luând ca punct de plecare comentariul Sfintei Scripturi.

Principiile omiletice ale Sfântului Ioan Gură de Aur se găsesc în întreaga operă dar unele se găsesc în tratatul "Despre preotie", iar preotul Ioan ^at. Cristache le împarte astfel: a) preotul să fie iscusit și să aibă tăria cuvântului; b) smerenia și talentul să se întrunească într-un mare predicator; c) elocința nu este un dar al naturii, ci produsul științei și al muncii; d) scopul urmărit în predică este să placă lui Dumnezeu; e) ca să convingă trebuie susținută prin fapte; f) predicatorul trebuie să fie un om de rugăciune permanentă și râvnitoare, să fie milostiv și să aibă dragoste față de semen.³²

Auzirea cuvântului Evangheliei și primirea Cuvântului dătător de viață

^atim că Sfântul Ioan Gură de Aur este autorul Dumnezeiești Liturghii în esența ei așa cum o avem astăzi. El a legat auzirea cuvântului de primirea Cuvântului, adică de împărtășirea credinciosilor.

Dumnezeiasca Euharistie se săvârșește în adunarea credinciosilor, în prezența întregii comunități și în cadrul liturgic. Lipsită de acest aspect al ei, evlavia euharistică ar fi neînsufletită. De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur se străduiește din răspuțeri pentru realizarea practică a legăturii permanente dintre credincios și Biserică, pe cale liturgică. În sprijinul acestei străduințe, el aduce exemplul modului de viață a primelor comunități creștine. Viata lor era de-a dreptul îngerească. Ele își duceau viata după învățătura Sfinților Apostoli, frătește, în comuniune de cuget, în adunări euharistice zilnice sau cum spune Scriptura, într-un frângerea pâinilor și în rugăciune (Faptele Apostolilor 2,42-46). Se ducea, într-un cuvânt, o

³² Pr. Ioan ^at. Cristache, *op. cit.*, p.107

permanentă viață bisericească și liturgică, centrată pe faptul euharistic. În sens larg al cuvântului, toți credincioșii sunt ucenicii Domnului. Toți trebuie să se apropie: „Cu frică și cu cutremur” de Masa euharistică, cum nici la cină, nu a lipsit nimeni, tot așa toți trebuie să ne împărtășim. Apostolii la Cină ne arată că toți trebuie să le urmăm pilda împărtășindu-ne la fiecare Sfântă Liturghie. Sfântul Ioan Gură de Aur arată că este nevoie de o împărtășire regulată fără să se neglijeze însă condiția prealabil cerută, a pregătirii sufletesti și trupesti³³.

Sfântul Ioan Gură de Aur arată că misiunea de propovăduitor al cuvântului lui Dumnezeu este de mare răspundere, fiindcă aceasta pretinde din partea preotului pe lângă talent oratoric și elocventă aleasă și o adâncă și temeinică cunoaștere atât a învățaturii de credință a Bisericii și a culturii vremii sale cât și a problemelor fundamentale care frământă sufletul creștinului în viața de fiecare zi toate acestea sunt arătate în Tratatul despre preotie în special în ultimele trei cărți.

Asadar, din cele prezentate, reiese că Sfântul Ioan Gură de Aur a folosit principiile omiletice ca nimeni altul, accentuând necesitatea trăirii în Hristos și unitatea Bisericii. Fiecare predicator al zilelor noastre trebuie să aibă ca pildă pe inegalabilul orator, cel ce a iubit pe Hristos mai mult decât pe cele trecătoare – Sfântul Ioan Gură de Aur.

³³ Pr. Gheorghe Tilea, *Evlavia Euharistică după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, an IX (1957), nr. 8-10, p.646 .

Ovidiu Panaite

Politica imperială si disputa iconoclastă în secolul al VIII-lea

Abstract

Il punto di partenza di avvenimenti notevoli che trasformarono profondamente l'Impero bizantino e l'Europa intera fu l'avvento di Leone III al trono, nel 717. La dinastia isaurica giunse ad allontanare i pericoli esterni che minacciavano l'Impero nella sua esistenza, ma con lo scatenare una lotta accanita per sradicare uno degli usi più antichi e popolari della devozione cristiana, la cui tradizione era quasi antica quanto il cristianesimo stesso, si mise nell'impossibilità di ristabilire la pace interna. Ci proponiamo attraverso questo studio di trovare le origini della lotta iconoclastica, senza la pretesa di esaurimento, in primo periodo della controversia. Prima di tutto presentiamo le strutture etniche et religiose dove incontriamo un potenziale iconoclasmo, poi la visione teologico-politica di Leone III. Con l'avvento di Costantino V comincia una politica aggressiva che voleva una fondamentazione teologica (il concilio iconoclastico del 754 Hieria). La Chiesa a preferito il martirio all'apostasia.

Preliminarii

Într-o perspectivă filosofică precrestină categoria estetică a frumosului apare conexă cu măreția adevărului. Era o abordare platonice ce avea să

fie preluată de cultura greacă și concretizată în formula *kalo-kagathia*, combinând cele două elemente într-o paradigmă a spiritului. Pe ultima treaptă a sintezei oferite de Biblie, adevărul și binele se oferă contemplației, via lor simbioză marcând integritatea ființei și făcând să tâsnească frumusețea. Refăcându-se unitatea dintre Adevăr-Bine și Frumos, frumusețea nu rămâne numai la o categorie a esteticului, ci devine una metafizică. Biserica a înțeles de timpuriu că expresia plastică este cea care manifestă cel mai bine sinteza dintre bine, frumos și adevăr, și înaintea oricărei teoretizări, a dezvoltat omenirii asemănări iconice ca expresie a sintezei paradigmelor creștinătății. În contextul mai larg al culturii și civilizației antice, sub influențele artei portretistice elaborate la Fayoum, dar încadrând portretul unei concepții superioare despre lume și viață, creștinismul s-a manifestat în arta picturală încă din primele momente ale existenței lui. Prin reprezentările picturale ale Mântuitorului Hristos, ale Maicii Domnului și mai târziu ale sfinților, fără a fi o simplă artă imitativă, Biserica și-a manifestat propria identitate, propriul crez, propriul geniu creator.

Biserica primară prin unele cercuri a manifestat o oarecare retinere față de arta picturală. Această atitudine este explicabilă deoarece comunitățile creștine provenite din iudaism manifestau aversiune în fața icoanelor, iar pe de altă parte viața primilor creștini era determinată de conștiința prezenței lui Hristos atât de puternică, încât considerau că este inutilă reprezentarea iconografică. Cu timpul icoanele au devenit un element indispensabil din viața Bisericii, un obiect al tradiției bisericești încă înainte de a se introduce reflexia dogmatică, cum susținea Serghei Bulgakov.¹

În paralel cu dezvoltarea artei iconografice în Biserică, s-a întretinut un curent de rezervă, care trecea în unele circumstanțe în aversiune, atitudine specifică mai ales apologetilor și scriitorilor creștini primari (Tertulian, Clement Alexandrinul, mai târziu în sec. V Sfântul Epifanie de Salamina și Eusebiu de Cezareea), din motive de a înlătura orice tendință de manifestare a cultului idolatru la creștinii proveniți din rândul păgânilor. Concomitent cu respingerea iconografiei s-a dezvoltat o direcție mai

¹ Apud Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. II, Trinitas, Iași, 2000, p. 258.

tolerantă reprezentată de Ciprian al Cartaginei și de Origen. Părinții și scriitorii bisericești ulteriori au recomandat zugrăvirea și cinstirea icoanelor. Astfel Sfântul Ioan Gură de Aur recomandă icoana ca mijloc de aducere aminte și de cinstire a sfinților, pentru că mai târziu Sfântul Vasile cel Mare să afirme că *cinstirea adusă icoanei se ridică la cel reprezentat pe ea*. Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Grigorie Teologul, Sfântul Asterios al Amasiei recomandă imaginile cu conținut creștin, asociindu-le o funcție didactică și educativă. Pe lângă rolul pedagogic, icoana are și o funcție latreutică, fiind locul unei prezente, al întâlnirii omului cu Dumnezeu.

În cursul secolelor V și VI, când cultul icoanelor se generalizează, întâlnim o serie de tendințe iconoclaste care însă sunt sporadice, diferențiate ca timp și ca spațiu. În secolul al VII-lea se amplifică polemica iudaică împotriva cinstirii sfinților icoane, tendință împotriva căreia se ridică Sfântul Leontiu de Neapole. Argumentele invocate nu fac trimitere la Întruparea Domnului, ci dorește să dea un răspuns iudeilor folosindu-se de cărțile deja existente în codul canonic ebraic.

În lucrările sinodului VI ecumenic, prin canonul 82, se ia o primă decizie referitoare la înfățișarea în icoană a Mântuitorului Hristos. Se interzice zugrăvirea sub formă de miel a Domnului, ci să se arate după chipul său omenesc prin care ne amintim de Întruparea Sa pentru noi, activitatea pământească, minunile, moartea, Învierea și Înălțarea la cer. Cert este că la sfârșitul secolului al VII-lea icoanele deveniseră o componentă a creștinismului, întâlnite peste tot în viața credincioșilor. Pe acest fond de difuzie a artei iconografice, dublat de cazurile izolate de

² *Repere istoriografice:*

I. Izvoare:

a) *Documente oficiale: Edicte imperiale* (F. Doelger, *Corpus der griechischen Urkunden*, I, Regenstein, von 565-1025, München-Berlin, 1924); *Actele papilor* (Jaffé Wattenbach, *Regesta pontificum romanorum*, I, Leipzig, 1881). *Acte sinodale* (documentele sinodului roman din 732 s-au pierdut, s-au conservat în biografia lui Grigorie III, în *Liber pontificalis*, ed. Duchesne, I); actele sinodului iconoclast din 754 au fost distruse din dispoziția sinodalilor niceeni după 787, dar o seamă de fragmente au fost păstrate în procesul verbal al celei de a VI-a sesiuni, din 7 octombrie 787, conservat la Mansi, 13, col. 205-363.

b) *Correspondențe: Scrisorile lui Gherman, patriarh de Constantinopol (715-730)*, relatează începuturile conflictului, citite la sinodul de la Niceea, conservate în P.G., 98, col. 147-193; *Scrisorile papilor*, de la Grigorie II la Ștefan al II-lea, conservate în P.L., 89;

c) *Istoriografia* posedă din păcate izvoare insuficiente. Cea mai completă lucrare este cronică lui Teofan, scrisă între 810-815, la aproximativ un secol după evenimente, confundând datele istorice și introducând fapte legendare, cronică a fost editată de De Boor, *Theophanis Chronographia*, 2 vol., (primul conține textul grec, iar al doilea volum traducerea latină făcută de Atanasie Bibliotecarul), Leipzig, 1883 și 1885. În 1957 Louis Bréhier a publicat traducerea

aversiune față de ea, debutează criza iconoclastă începută de împăratul Leon III Isaurianul. Reflectarea în istoriografie² pune în evidență

germană a textului lui Theophanes, sub titlul *Bilderstreit und Arabesturm in Bizanz. Das 8. Jahrhundert (717-813) aus der Weltchronik des Theophanes*, Graz-Wien-Köln. În ceea ce privește cronologia lui Theophanes și dificultățile care le ridică, remarcăm lucrări de tipul: H. Hubert, *Observations sur la chronologie de Theophanes et de quelques lettres des papes*, în „Byzantinische Zeitschrift” 6, 1897, pp. 491-505; E. W. Brooks, *The Chronology of Theophanes*, în „Byzantinische Zeitschrift” 8, 1889, pp. 82-97. Aceeasi analiză este dezvoltată de G. Ostrogorsky în 1930 în cadrul aceleiasi reviste, precum și de P. Grumel patru ani mai târziu în *Échos d'Orient*. Cronicile lui Nichifor, patriarh de Constantinopol, 806-815, desi sunt mai concise, oferă totuși material mai sigur și mai bine ordonat decât Theophanes. Principalele sale lucrări privind problematica iconoclastă sunt *Breviarium* sau *σύντομα ὀρίσιν* pentru perioada 602-769 și *Ἐπιτομή ἀποστολικῆς ἱστορίας*, o sinteză universală de la facerea lumii până la începutul sec. IX. De o însemnătate deosebită pentru analiza acestei perioade este cronică monahului Gheorghe Hamartolos, cunoscut sub numele de Gheorghe Monahul, lucrare redactată în timpul lui Mihail III (842-867). Dintre cronicile occidentale se detașează ca importantă *Liber pontificalis*, Ed. Duchesne, I, Paris, 1884; *Scriptores rerum Langobardicarum et italicarum*, Berlin, 1870 sau *Historia gentis Langobardorum* publicată de Paolo Diacono.

d) *Scrierile aghiografice*. Cea mai veche dintre biografiile epocii (*L'hagiographie byzantine des VIII-e et IX-e siècles*, a lui Brehier și *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* în „Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris, Bruxelles, 1902), precum și cea mai bogată în evenimente istorice bine determinate, este *Viata Sfântului ʿtefan cel Tânăr*, redactată în 807 de ʿtefan, diacon la biserica Sfânta Sofia, lucrare conservată în P.G., 100, col. 1069-1186. Alte biografii sunt compozitii tardive, care au folosit ca texte de bază cronicile anterioare ale lui Theophanes și Nichifor: *Viata lui Gherman, patriarh de Constantinopol, Sfintii martiri din Constantinopol* (lucrare alcătuită în anul 869, cu prilejul mutării sfințelor moaste ale martirilor ucisi la Poarta de Bronz în 726-727), *Viata Sfântului Ioan Damaschin*.

e) *Operele polemice* contin elemente istorice și dogmatice de mare importanță în reconstituirea parțială a scrierilor teologice iconoclaste distruse în 787. Cea mai importantă este lucrarea Sfântului Ioan Damaschin intitulată *Cele trei tratate împotriva iconoclastilor* (Ἔντι τῶν ἀεὶ ἀθεοῦσάντων εἰδῶν ὑπὸ ὑμῶν ἀθεοῦσάντων), precum și o compozitie anonimă intitulată *Adversus Constantinum Caballinum*, scrisă la începutul domniei împărătesei Irina. Alte lucrări polemice apartin lui Andrei, episcopul Cretei, lui Nichifor al Constantinopolului, *Antirrhetici et Apologeticus major pro sacris imaginibus*, lucrări virulente adresate direct lui Constantin V, în cea din urmă împăratul fiind calificat drept Mamona.

II. Studii:

a) Despre istoria generală a epocii iconoclaste: F. Schlosser, *Geschichte der bilderstürmenden Kaiser*, Frankfurt, 1812; J. Marx, *Der Bilderstreit der byzantinischen Kaiser*, Trier, 1839; Louis Bréhier, *La querelle des images*, Paris, 1904; H. Leclercq, *Images (culte et querelle de)*, în „Dict. d'arch. chrét.”, 7-1, 1925; Ch. Diehl, *Leo III and the Isaurians dynasty*, în „Cambridge Medieval History”, IV, 1923; A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris, 1957.

b) Monografii: K. Schenk, *Kaiser Leo III*, Halle, 1880; Idem, *Kaiser Leos III Walten im Innern*, în „Byzantinische Zeitschrift”, 5, 1896; N. P. Lihacev, *Sceaux de l'empereur Léon III l'Isaurien*, în „Byzantion”, 11, 1936; I.D. Andereev, *German i Tarasii patriarhi Konstantinopolski*, Sergiev Posad, 1907.

c) Originile iconoclasmului: G. Ostrogorsky, *Les bases theoriques de la querelle des images a Byzance*, în „Seminarium Kondakovianum”, II, Praga, 1938; Idem, *Über die vermeintliche Reformartigkeit der Isaurier*, în „Byzantinische Zeitschrift”, 30, 1930; Nicolae Iorga, *Originile iconoclasmului*, în „Buletinul Academiei Române”, 1929.

d) Argumente speciale: G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929; G. Millet, *Les iconoclastes et la croix*, în „Bulletin de correspondance helenique”, 34, 1910. Simpoziioanele intitulate *Iconoclasm* oferă o bună perspectivă asupra problematicii, simpoziioane publicate de A. Bryer și Judith Herrin în 1977 la Birmingham.

preocuparea cercetătorilor pentru acest curent care a marcat evoluția Bisericii în cadrul secolului al VIII-lea. Pe de altă parte cu acest prilej s-a definit atitudinea creștinismului în fața artei iconografice prin contribuțiile unor mari teologi: Sfântul Ioan Damaschinul, Sfântul Gherman al Constantinopolului, Sfântul Nichifor Mărturisitorul sau mai târziu Teodor Studitul.

1. Structuri etnice și religioase cu potențial iconoclast: lumea siro-iacobită, spațiul arab și episcopatul din Asia Mică

Manifestările iconoclaste au avut cauze variate, cercetătorii oprindu-se asupra celor mai relevante: problema culturii religioase, confruntarea cu islamismul, mostenirea spiritualismului elen³, investigația obținând noi dimensiuni prin integrarea spiritului arab sau ebraic: „în sens restrâns nu este o mișcare bizantină, ci una a Orientului apropiat...o mișcare semită”⁴. Alte opinii au stabilit paternitatea imperială a ereziei, „o erezie imperială ..care s-a născut în purpură”⁵, sau au căutat justificări în motivele personale ale împăratului. Dacă în prima fază a disputei se remarcă un aspect primar al iconoclasmului, neelaborat teologic, motivat numai ca instrument de reglementare socială prin recuperarea proprietăților mănăstirilor, în cea de a doua fază problema obține noi valențe, în contextul încercării lui de a se integra în teologia postcalcedoniană. Trimiterea la originea siriană a lui Leon în viziunea unor istorici ar fi suficientă pentru explicarea iconoclasmului, fără a se lua în considerare că acest spațiu cultural și teologic a elaborat celebrul *Codex Rabula*, o veche mărturie de pictură creștină datată în anul 586⁶. Pe de altă parte același spațiu

³ John Meyendorff, *Teologia bizantină*, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 60-61.

⁴ C. Mango, în seria „Iconoclasm”, (A I), 6; Teza orientală este tratată și de André Grabar, *L'iconoclasme Byzantin: dossier archéologique*, Paris, 1957, apud Christoph Schönborn, *Der Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Novalis Verlag, 1984, trad. rom. *Icoana lui Hristos, o introducere teologică*, Anastasia, București, 1996, nota 3, p. 200.

⁵ Stephen Gero, *Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain, 1973, p. 131.

⁶ Sebastian Brock, *Iconoclasm and Monophysites*, în seria „Iconoclasm”, (A I), pp. 53-57, apud Christoph Schönborn, *op. cit.*, p. 201.

⁷ Theophanes, a. 5982, apud Louis Bréhier, *La Lotta contro le immagini fino al concilio iconoclastico del 754*, în „Histoire de L'Eglise” (coord. de August Fliche - Victor Martin), tomo V, Paris, 1936, trad. it. *Storia della Chiesa*, Ed. SAIE, Torino, 1971, p. 590.

siriano-iacobit pune în mișcare păreri contradictorii. În preajma anului 488 episcopul Xenaia de Mabbug, viitorul Filoxeniu, protestează împotriva reprezentărilor iconice ale Mântuitorului și ale sfinților⁷. În baza acestor mărturii contradictorii este dificil de a se constata existența unui curent iconoclast constant care să fie promovat de cercurile siro-iacobite. Că nu exista o viziune unitară în ceea ce privește arta figurativă și în special cea iconografică în cadrul mai larg al țărilor monofizite o demonstrează Egiptul în care arta era ținută la mare preț, ca și iconografia, pe când Armenia întretine un vâdit curent antiiconic.⁸ Se ridică acum întrebarea: care erau bazele teoretice ale monofizismului pentru a se transforma în iconoclastism? Consider că răspunsul are o varietate de componente în care un rol deosebit îl are caracteristica teologică a zonei respective, conjunctura politico-socială și credințele arhaice precrestine. Acelasi *contrast se desprinde și din analiza lumii arabe*. André Grabar consideră că islamul nu trebuie socotit ca fiind iconoclast ci în cel mai înalt grad aniconic. Dacă în genere islamul este aniconic, atunci edictul califului Yazîd din 723 are o justificare conjuncturală, sau este expresia tensiunilor religioase islamo-crestine? Istoriografia a înregistrat acest eveniment ca fiind prima hotărâre împotriva artei religioase. Cu acest prilej au fost distruse toate imaginile „fie din biserici, fie din temple sau din case”, despre intransigentă edictului mărturisind Dionisie de Tell-Mahre și episcopul de Messini în cadrul lucrărilor Sinodului VII Ecumenic, care: „era copil în Siria când califul saracinilor a ordonat distrugerea icoanelor”.⁹ Istoricul A. A. Vasiliev analizând edictul și împrejurările în care a fost emis, constată că Yazîd ar fi fost influențat de un iudeu magician din Laodiceea, care i-ar fi prezis califului încă 40 de ani de domnie dacă distruge imaginile din toate locurile stăpânirii sale. Ironia stă în aceea că Yazîd a murit în același an. ^atirea despre cele întâmplate a fost dusă la curtea lui Leon de un anume Beser, un fost apropiat al califului, dar care renunță la mahomedanism, devenind prieten intim al împăratului Leon, agreat pentru viziunile lui eretice.¹⁰

⁸ Este cunoscută arta portretistică dezvoltată în centre de tipul Fayoum din Egipt, cf. Leonid Uspenski în *Teologia icoanei*; S. der Nerssesin, *Image worship in Armenia and its opponents*, în „Armenian Quaterly”, 1, 1946, pp. 67-81.

⁹ A. A. Vasiliev, *The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721*, în „Dumbarton Oaks Papers”, vol. 9, 1956, p. 30.

¹⁰ Theophanes, 401-402, apud *Ibidem*.

Islamismul nu respinge însă în totalitate arta figurativă, ci numai idolii. Ca mărturie stau o seamă de monumente ale artei islamice dintre care se distinge palatul din Kusein-Amra (sec. VIII) care a conservat picturi realizate într-un stil elenistic remarcabil, sau reprezentările fiintelor cu viață în ele care împodobeau palatele califilor omiazi. În preajma anului 695 s-a renunțat la monedele iconice, invocându-se un text al Coranului. Din acest moment are loc o mutație în raportarea islamului față de arta figurativă.¹¹ Descoperirea unei moschei în anul 1928 ridicată în timpul omiazilor din Damasc în anul 706, continuând reprezentări cu peisaje, cursuri de apă dar fără fiinte vii, confirmă noua viziune a lumii islamice. Această mărturie dublează gestul califului Yazîd de la începutul sec. VIII, stabilind o motivație într-o nouă paradigmă a lumii islamice în fata artei figurative.

Un rol deosebit în cadrul iconoclasmului bizantin l-au jucat *cercurile episcopale* din Asia Mică. Din două mărturii care ne parvin de la monahul Ioan și de la patriarhul Nichifor de Constantinopol¹² se desprinde informația conform căreia o seamă de episcopi din Asia Mică, Constantin de Nakoleia, Toma de Klaudiopolis și Teodosie al Efesului, sub influența arabilor și-ar fi exprimat înaintea patriarhului de Constantinopol tendințele lor de refuz cultic al icoanelor. După o discuție pe marginea acestui subiect, Constantin și Toma s-au reîntors în eparhiile lor fără însă a fi convinși de legitimitatea iconografiei în biserici. De remarcat că aceste evenimente se desfășurau înaintea oricărui edict iconoclast al lui Leon III. Constantin de Nakoleia era sufragantul mitropolitului Ioan al Synadei care își exprimase și el îngrijorările într-o scrisoare adresată patriarhului Gherman. Răspunsul

⁸ Este cunoscută arta portretistică dezvoltată în centre de tipul Fayoum din Egipt, cf. Leonid Uspenski în *Teologia icoanei*; S. der Nerssesin, *Image worship in Armenia and its opponents*, în „Armenian Quaterly”, 1, 1946, pp. 67-81.

⁹ A. A. Vasiliev, *The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721*, în „Dumbarton Oaks Papers”, vol. 9, 1956, p. 30.

¹⁰ Theophanes, 401-402, apud *Ibidem*.

¹¹ G. R. D. King, *Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine*, în „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, University of London, vol. 48, nr. 2, 1985, p. 267.

¹² Nichifor, *Antirrheticus III*, în P.G., 100, col. 529; Mansi, 12, col. 197s. Patriarhul Gherman consideră că initiatorul iconoclasmului în Asia Mică a fost episcopul Nakoleiei: ?άέ öïöüí Ýíáñ÷ïð öå êάέ çãçöùñ, apud Louis Brehier, *op. cit.*, p. 593.

venit de la Constantinopol împreună cu toate temerile lui Ioan indicându-l pe Constantin ca fidel lui Dumnezeu și credinței creștine. Cu toate acestea tensiunea iconoclastă dintre Ioan, Constantin și Gherman nu a dispărut. Constantin nu a dus scrisoarea la destinație, ceea ce l-a determinat pe German să acționeze în consecință, amenințându-l cu destituirea din funcția de episcop. În paralel cu aceste evenimente Toma de Klaudiopolis ordona distrugerea tuturor icoanelor din cuprinsul eparhiei sale. Din analiza scrisorilor trimise cu această ocazie reiese că motivul respingerii icoanelor era unul de ordin teologic, cu referire directă la interdicția Vechiului Testament privind idolatria: Exod, 20, 4-5. Toată această stare de incertitudine a episcopatului asiatic, și în speță al celui subordonat lui Ioan al Synadei, urma să alimenteze teoretic și teologic iconoclasmul imperial. Relațiile dintre episcopii asiatici și mai ales dintre Teodosie al Efesului și curtea imperială (Teodosie fiind fiul împăratului detronat Teodosie III și unul dintre principalii consilieri ai lui Leon III), nu puteau să rămână fără urmări în ceea ce privește construirea viziunii imperiale asupra problemelor teologice. Cum Leon nu era un teolog versat, ci mai mult un om de stat, un om politic, se deduce cu ușurință contextul teologic în care el a evoluat. Mutările islamice, edictul califului Yazîd, ambiguitatea comunicată de Constantin și Teodosie, dorința împăratului de reformă internă, toate se constituie ca elemente care aveau să-l motiveze în lupta împotriva icoanelor.

2. Motivații iconoclaste ale lui Leon al III-lea reflectate în istoriografia secolului XX

În timpul domniei lui Leon III, controversele teologice erau încetate, dogmele fuseseră definite de sinoadele ecumenice, hotărârile lor fiind acceptate treptat și în cadrul episcopatului apusean, stare de fapt care se deduce din falimentul mișcării de reînviere a monotelismului după 681. Pe de altă parte țările majoritar nestoriene sau monofizite erau trecute sub dominația arabilor, ceea ce nu explică mișcarea iconoclastă ca un efort al împăraților bizantini de a readuce în cadrul creștinătății tradiționalele posesiuni (populație și teritorii) exbizantine. Cu toate că din această perspectivă, a relațiilor politice cu spațiul aflat sub ocupația arabilor nu se justifică inițierea iconoclastului, totuși o componentă a problemei nu

trebuie neglijată.¹³ ai anume că ofensiva împotriva icoanelor odată începută, teoreticienii iconoclasmului vor căuta o formulă mai elaborată de luptă pe care o vor identifica în nestorianism și monofizism, curente prelucrate postcalcedonian. În acest context spațiul extrabizantin, și vechile structuri mentale din Imperiu, vor alimenta ideologic noua mișcare.

Pentru a înțelege apariția iconoclasmului și a modului de raportare a împăratului la această problemă teologică, pe măsura permisă de listele bibliografice, vom încerca sintetic o inventariere a concepțiilor istoriografice a secolului XX,¹³ care au marcat cunoașterea fenomenului iconoclast. Părerile istoricilor în această problemă sunt diverse. Unii istorici, de tipul lui Marx și Walch, acceptă fără o analiză critică toate informațiile provenite din cronici, ca de exemplu cronica lui Theophanes, atribuind lui Leon III idei anticrestine provenite din spațiul iudaic. Ori în timpul domniei lui Leon s-a început o propagandă antiudaică, obligându-i să se boteze în 722 în baza unei legi reactivate din timpul lui Heraclie.¹⁴ În secolul XIX se conturase o linie istoriografică prin studiile lui Vasiliievsky și ale lui Paparrigopoulos, conform căreia interdicția imaginilor era determinată de marile reforme sociale leoniene. Pe de altă parte, neîmpărtășind în totalitate părerile lui Paparrigopoulos care făcea din Leon un despot luminat după moda secolului XVIII, altă categorie de istorici printre care Charles Diehl și Nicolae Iorga, admit în continuare o legătură intrinsecă între reformele politice și sociale ale Imperiului și mișcarea iconoclastă.¹⁵ Charles Diehl argumentează poziția iconoclastă a lui Leon în baza unor motivații strict personale ale imperatorului, puse în legătură cu elemente ale educației asiatice, cu mentalitatea siriană și în final cu

¹³ G. Ostrogorsky, *Les bases theoriques de la querrele des images a Byzance*, în „Seminarium Kondakovianum, II, Praga, 1938; Idem, *Über die vermeintliche Reformtatigkeit der Isaurier*, în „Bizantinische Zeitschrift”, 30, 1930; Nicolae Iorga, *Originile iconoclasmului*, în „Buletinul Academiei Române”, 1929. Argumente speciale la G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929; G. Millet, *Les iconoclastes et la croix*, în „Bulletin de correspondance helenique”, 34, 1910.

¹⁴ Theophanes, a. 6214; Doelger, *Reg.* 286; cf. F. Dvornik, *Les légendes de Constatin et Méthode*, Praga, 1933, p. 201; polemica antiudaică din timpul lui Leon III poate fi urmărită în Ἰσὼεἰῶδες δᾶδβόεῖο ἐάε ὀββῆυῖο σῖοᾶἄεῖο δῆυο ἰῖῖᾶ-ῖῖ ὀεῖῖᾶ, ed. Giffrite, Marburg, 1889, și într-un *Dialog contra iudeilor*, în P.G., 40, col. 847-866, apud Louis Bréhier, *op. cit.*, p. 583.

frecventarea unei secte care nu admitea cultul icoanelor. Totuși Diehl recunoaște în Leon un mare om politic, cu o viziune socială remarcabilă. Prin promulgarea legii agrare Leon lupta împotriva marilor latifundiari, devenind un exponent pentru interesele oamenilor liberi. În aceste condiții era dificil de a discerne în mișcările iconoclaste care era limita teologiei populare și care era interesul social. Cert este că măsura imperială luată în 726 de a înlătura icoanele din spațiile publice a nemulțumit populația constantinopolitană, intransigentă unor grupuri mergând până la ostilitate.¹⁶ În sprijinul viziunii lui Diehl aceeași cronică a lui Theophanes conservă evenimente care atestă conflictul social dintre marii latifundiari și împărat¹⁷, Leon convertind motivația tensiunii din una strict socială în una de ordin teologic. Motivul este ușor de identificat, deoarece represiunea lui noi proporții prin integrarea monahismului în calitate de vinovat. Lupta se desfășura din acest moment în două direcții: împotriva marilor seniori și împotriva monahismului, perceput de Leon ca un mijloc antiprogresist care lipsea imperiul de oameni de armată, de funcționari ai serviciilor publice, de muncitori în agricultură și care detinea în patrimoniu posesiuni întinse de pământuri.

Istoriografia, prin Louis Bréhier¹⁸, mai reține o observație care permite o mai bună viziune asupra primei perioade a iconoclasmului, anume că în

¹⁵ Nicolae Iorga, *Originile iconoclasmului*, în „Buletinul Academiei Române”, 1929 și Ch. Diehl, *Leo III and the Isaurians dynasty*, în „Cambridge Medieval History”, IV, 1923.

¹⁶ Theophanes, A.M. 6218, apud Nicolae Chifăr, *Puterea imperială bizantină și cultul icoanelor în secolul al VIII-lea*, în „Studii Istorice”, Edit. Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2005, p. 145.

¹⁷ Idem, A.M., 6257, mențiunea conform căreia marii demnitari au suferit din cauza iconoclasmului (în timpul lui Leon III și în timpul lui Constantin V): „La 25 august 766 împăratul a ordonat ca nouăsprezece înalți demnitari să fie dezonorați public în arena circului pentru conspirație...Câțiva dintre ei au fost condamnați la moarte pentru că au mers la Sfântul *tefan din mănăstirea Sfântul Auxentiu și au înfierat viciile împăratului. Cei mai distinși dintre ei erau: patriciul și ministrul comunicațiilor Constantin Podopaguros, fratele lui, spătarul și comandantul gărzii imperiale Strategios, ministrul poștei și strategul Siciliei Antioh, comisarul themei Opsikion David....patriciul Bardanes și alții. După ce au fost calomniați public, scuipați și insultați de popor și destituiți din funcții, împăratul a rostit sentința. Cei doi frați Constantin și Strategios au fost decapitați în Kinegion iar ceilalți orbiti și exilați”, apud *Ibidem*, pp. 150-151.

¹⁸ Louis Bréhier, *L'hagiographie byzantine des VIII-e et IX-e siècles*, în „Journal des Savants”, 14, 1916, pp. 358-367; pp. 450-465.

istoria bizantină anumiți împărați au luat atitudine directă în vederea limitării dezvoltării mănăstirilor, restricționându-le prin decrete imperiale, pe când nici o mărturie nu atribuie lui Leon III astfel de măsuri. Totuși dacă nu a decretat astfel de decizii, atitudinea și măsurile luate au manifestat indirect voința imperială.

3. Leon III Isaurianul: teorie politică și paradigmă teologică

Noul imperator era de origine siriană, născut pe la 685 în Germanicia (Marasch), localitate situată pe frontiera dintre Cilicia și Siria, primind la botez numele de Kanon. Educația o primește în Tracia la Mesembria, unde părinții săi s-au refugiat în timpul primei domnii a lui Justinian al II-lea (685-695). În timpul unei ofensive organizate de Justinian asupra Constantinopolului, Leon vine în fruntea unei armate de 500 de ostasi, reușind să se afirme ca un om de arme, bun strateg, motive pentru care primește în anul 705 titlul de *spatharius*.¹⁹ Căzut în dizgrația împăratului, Leon primește o misiune dificilă la alani din Caucaz. Demonstrând încă o dată abilitățile diplomatice și militare, revine încărcat de succes la Constantinopol, unde în timpul noului împărat Anastasie II primește înalta funcție de strateg al themei Anatolikon. Speculând mai târziu vulnerabilitatea împăratului Teodosie al III-lea (715-717), Leon se proclamă împărat cu sprijinul lui Artabasdos, strategul themei Armenikon. Odată cu încoronarea lui ca împărat la 25 martie 710, de către Gherman I patriarhul de Constantinopol, se inaugurează în Imperiul Bizantin o nouă dinastie: a Isaurilor sau Isaurienilor.²⁰ Aducerea pe primul plan, politic și bisericesc, a acestei dinastii siriene venea pe de o parte să finalizeze o perioadă de criză politică determinată de dese schimbări de împărați, iar pe de altă parte inaugurarea unei mentalități conexe cu a împăraților severieni. Evenimentele ulterioare vor demonstra o afinitate a viziunii teologice imperiale cu cercurile episcopale siriene: Constantin de Nakoleia, Ioan al Synadei sau Toma de Klaudiopolis, vădit marcate de monofizism.

De remarcat că până în anul 726, când și-a manifestat intențiile iconoclaste, relațiile dintre Imperator și Biserică au fost normale.

¹⁹ Louis Bréhier, *op. cit.*, p. 576.

²⁰ G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München, 1940, p. 97, apud Nicolae Chifăr, *art. cit.*, p. 144.

a. Leon III legislator

Este un adevăr de necontestat că epoca lui Leon Isaurianul este una bogată în prefaceri de ordin politic și social, și aceasta în baza reformelor ce aveau ca și scop modificarea profundă a statului și a societății bizantine. Principalele sale preocupări de politică externă au fost acelea de a asigura grantele imperiului în fața pericolului arab, iar în interior de a elabora un nou cod legislativ care să-l înlocuiască pe cel al lui Iustinian. Colectia de legi descoperită de Zaharia von Lingenthal conține numele lui Leon și Constantin, fiind intitulată „*ἐπιτάχματα ἰουλιανῶν*”, adică *Culegere de legi readunate din Digeste, Codice și Novelele lui Iustinian cel Mare și corectate pentru a fi mai umane*.²¹ Prin faptul că a fost elaborată în limba greacă, colectia se pretinde de o largă circulație, adresându-se unui destinatar variat, în baza unei problematice diverse. Motivul alcătuirii colectiei este prezentat în partea introductivă, în care se spune că vechile colectii de legi nu mai corespundeau nevoilor timpului și că aceste legi se găseau dispersate într-o varietate de volume greu de procurat dar și de utilizat. În baza acestor motivații Leon a ordonat questorului Niceta de a compila vechile texte într-o manieră mai clară, mai precisă, privind cazurile ordinare, stabilindu-se simultan și un anumit grad de penalitate.²² Textul se compune din 18 capitole sau titluri, reglementând diferite situații: căsătoria, donatiile, succesiunea, tutela etc. De remarcat că toate aceste articole urmăresc îndeaproape izvoarele dreptului bizantin, impregnate de un substrat creștin mult mai evident decât în colecțiile predecesorilor, chiar și decât Iustinian. De exemplu căsătoria era considerată singura uniune legitimă, cazurile de divorț erau reduse la patru, excluderea copiilor nelegitimi de la orice drept, egalitatea bărbatului cu femeia etc. În ceea ce privește legislația care reglementa situația ereticilor, se admiteau căsătoriile mixte cu condiția ca cei doi să fi primit botezul creștin.

²¹ Zahariae von Lingenthal, *Collectio librorum iuris romani ineditorum*, Leipzig, 1852; P. Zepos, *Jus Graecoromanum*, II, Atena, 1931; E. H. Freshfield, *A manual of roman Law. The Ecloga published by the emperors Leo III and Constantine V of Isauria*, Cambridge, 1926.

²² G. Ostrogorsky, *Geschichte...*, apud Nicolae Chifăr, *art. cit.*, p. 144: „Codul penal prevedea pedeapsa ca: tăierea nasului, orbirea, tunderea...”.

Alte legi elaborate sau compilate în timpul lui Leon sunt o serie de codici speciali de tipul legii agrare, legii maritime, sau legea militară. Cu toate acestea se admite între istorici adevărul că Leon nu a elaborat un cod legislativ original, ci a codificat, a sintetizat și adaptat vechiul drept roman la noile cerințe ale societății bizantine. Sintetizând acele elemente care corespundeau propriei viziuni politice și religioase, Leon a întocmit un corpus care nu cuprindea reactivarea tuturor legilor. Efortul legislatorilor de mai târziu, prin dinastia macedoneană (Prohironul, Anacatarsa și Epanagoga), va fi acela de a recupera integral viziunea politico-religioasă a statului romano-bizantin.

b. Leon III și paradigma teologică

În contextul mai larg al religiei imperiului distingem o seamă de elemente care oferă un plus de informație pentru problema noastră, anume identificarea premiselor imperiale în declansarea iconoclasmului explicit. Pe lângă măsurile cu caracter social, Leon a reglementat situația iudeilor și montanistilor din imperiu. Cronică lui Theophanes atribuie lui Leon III un edict împotriva iudeilor, aplicat în anul 722. Informația este lacunară, fără a detalia problematica, măsura fiind pusă în legătură probabil cu agitațiile provocate cu un an în urmă, în 721, în Palestina de un agitator care se revendica cu titlul de Mesia.²³ Documentele atestă pe lângă comunitatea iudeilor un montanism constantinopolitan foarte puternic. Informația este surprinzătoare deoarece despre această sectă nu mai există referințe încă din perioada lui Iustinian, aspect sesizat de A. Scharf. Istoricul propune identificarea acestor grupuri de *montanisti* cu o sectă iudaică ce ar fi adoptat severianismul sirian²⁴. Promovând un nationalism extremist și o doctrină eshatologică ce ducea la disoluția Imperiului Bizantin și a întregii lumi arabe pentru reîntoarcerea evreilor în Israel, montanistii lezau integritatea imperiului intrând în conflict cu Leon III. Pe acest fond de tensiune s-a emis edictul de botezare forțată a tuturor evreilor. Marea

²³ R. Abramowsky, *Dyonisios von Tellmahre, jakobitischer Patriarch von 818-845. Zur Geschichte der Kirche unter dem Islam*, în „Abhandlungen für die Kunde der Morgenlands”, 25-1, 1940; Dionisie de Tell-Mahre, trad. Chabot, Paris, 1885.

²⁴ A. Sharf, *The Jews, the Montanist and the emperor Len III*, în „Bizantinische zeitschrift”, 59, 1966.

masă iudaică s-a supus, pentru ca mai târziu să profaneze tainele creștine, pe când grupările montaniste nu au acceptat, membrii lor preferând să ardă închisi într-o biserică.

Din cele expuse până în acest punct distingem varietatea problematicii și posibilitatea interpretărilor. Pentru început episcopii asiatici puneau în circulație un *iconoclastm provincial* determinat de situația religioasă a Asiei Mici (dispozițiile iconoclaste ale episcopilor s-ar datora unei difuzii restrânse a iconografiei în secolele precedente), dublat de un credit politic care venea din partea Constantinopolului (Asia Mică era o provincie politică și militară foarte importantă, oferind imperatorului cele mai bune resurse împotriva arabilor).²⁵ În paralel cu tensiunile din Asia Mică la curtea imperială sosese arabul Beser aducând o *mentalitate islamică antiiconică* confirmată de edictul califului Yazîd. Sosirea lui la Constantinopol corespunde primelor manifestări iconoclaste ale lui Leon III din anul 723. În acest context are loc îngrădirea legislativă a iudeilor și montanistilor, act care nu permite plasarea în exclusivitate a argumentelor iconoclaste în *asocierea imperatorului cu spațiul semit*. Peste acest cadru religios, punctat și de unele cercuri teologice ale *extremismului monofizit sirian*, se suprapune *interesul imperatorului de reglementare socială* prin noul cod legislativ Ekloga. La acest nivel identificăm o instrumentalizare politică a unui fenomen religios care va da naștere unui baze teoretice pentru faza primară a iconoclastismului imperial.

c. Evoluția iconoclastismului după anul 726

Activitatea iconoclastă a lui Leon, după părerea unor istorici, ar fi început prin publicarea unui edict în anul 726. Atestat numai de izvoare siriace acest document pare însă să fie negat de faptele istorice. Cronica lui Theophanes făcând referire la evenimentele din 726 aminteste că „acest împărat a trecut în sacrilegiu și a început să tină discursuri privind distrugerea sfintelor imagini”.²⁶ Tot atunci s-a întâmplat erupția unui vulcan submarin care a fost interpretat ca un cataclism apărut din cauza venerării icoanelor. Cronica lui Nichifor și biografia Sfântului Atefan sunt mai clare

²⁵ André Grabar, *L'iconoclaste Byzantin: dossier archéologique*, Paris, 1957, pp. 94-99.

²⁶ Theophanes, a. 6217, apud Louis Bréhier, *op. cit.*, p. 596.

în acest sens dezvoltând discursurile lui Leon și oglindind reacția ostilă a poporului când arta iconografică a fost declarată idolatră. Un alt argument care susține inexistența unui edict în 726 este adunarea convocată de împărat în toamna anului 729 în cadrul căreia patriarhul Gherman reproșează lui Leon: „Am înțeles că se spune că vrei să distrugi sfintele icoane; acest lucru nu poate să fie desigur prin ordinul tău imperial”.²⁷ Gherman nu s-ar fi exprimat cu asemenea siguranță dacă edictul ar fi fost publicat. Leon demonstrează o mare abilitate în lupta împotriva icoanelor. Cunoscând atașamentul poporului față de ele, ca expresie a propriei religiozități, procedea treptat încercând să câștige opinia publică înainte de a acționa persuasiv. Pentru că acest tip de propagandă nu aducea rezultatele scontate, Leon ordonă distrugerea icoanei lui Hristos de la intrarea principală a Palatului Sacru, de la poarta Chalke. Ofiterul însărcinat cu depunerea icoanei este însă ucis împreună cu alți demnitari de un grup de femei pioase. Au urmat arestări, condamnări, mutilări și exile.²⁸ Evenimentul se constituie ca primul act deliberat iconoclast din partea lui Leon III Isaurianul.

Pentru a evita rebeliuni și schisme, împăratul încearcă să obțină girul bisericii pentru acțiunile sale. În această direcție încearcă intimidarea lui Gherman, acuzându-i pe toți patriarhii constantinopolitani de până în acel moment de idolatrie. În același timp își îndreaptă atenția spre Roma unde păstora papa Grigorie II. Roma răspunde prin două scrisori către împăratul Leon III și una adresată patriarhului Gherman, scrisori care se constituie ca documente oficiale ale poziției teologice a Occidentului în fața iconoclasmului. Deși unele dintre ele sunt contestate ca și producții apocrife²⁹, totuși o parte a istoriografiei le consideră ca autentice. Sunt remarcabile în acest sens eforturile lui Ostrogorsky, demonstrând că editorii

²⁷ Theophanes, a. 6221, apud *Ibidem*.

²⁸ Theophanes, a. 6218, și papa Grigorie al II-lea, *Scrisoarea către împăratul Leon al III-lea*, la J.D.Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florența, 1759-1798, reed. Graz, 1960, XII, 956-974, apud Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 145.

²⁹ L. Guerard, *Les lettres de Gregoire II à Léon l'Isaurien*, în „Melanges d'archéologie et d'histoire”, 10, 1890; A. Faggiotto, *Sulla discussa autenticità delle due lettere di Gregorio II a Leone III Isaurico*, în „Atti del V Congresso di Studi Bizantini”, Roma, 1939; K. Schwartzlose, *Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit*, Gotha, 1890; L. Duchesne, H. Leclercq, J. Gouillard.

celor două scrisori nu au folosit decât un singur manuscris în limba greacă aflat la Biblioteca Națională din Paris (Graec. 143), document copiat în sec XVI de Palleocappa cu glose care au trecut în text.³⁰

Scrisorile schimbate între papă și împărat erau adevărate tratate în favoarea și contra sfintelor icoane. Leon III, prevalându-se de prerogativa că este „împărat și preot”,³¹ afirma: „Cine se împotrivesc rânduielilor Sfintilor Părinți să fie anatema. Icoanele stau în locul idolilor și cei care le cinstesc sunt închinători la idoli. Nu este permis după cum Dumnezeu a poruncit să cinstesti ceea ce este făcut de mâna omului, orice fel de asemănări ale celor din cer și a celor de pe pământ; demonstrează-mi mie, cine ne-a învățat să cinstim lucrurile făcute de mâini omenesti și eu voi accepta că este voia lui Dumnezeu. Ei (iconodulii) cinstesc pietrele, peretii și scândurile. La fel ca regele iudeilor Ozia, care a aruncat din templu, după 800 de ani sarpele de aramă cinstit de ei, așa și eu după 800 de ani voi arunca icoanele din biserici. Trebuie să fie convocat un sinod ecumenic. Voi trimite la Roma ca să fie distrusă icoana Sfântului Petru și să-l arestez pe papa Grigorie, așa cum a făcut Constantin (Constant al II-lea sic!) cu papa Martin”.³² Teoria iconoclastă a lui Leon III se fundamentează în acest text pe interdicția vechitestamentară din Decalog referitoare la asemănări și idoli. Nediferențiind între cele două elemente total diferite Leon provoacă o mare confuzie, identificând icoana cu idolul.

În fața acestor argumente papa Grigorie II afirmă că datorită cultului icoanelor nu trebuie să se producă scindare între oameni. Răzbate din acest text atitudinea diplomatică a papei care dorea o soluționare a problemelor pe cale împăciuitoare, nicidecum cu ostilitate. Prezintă mai departe învățătura tradițională a Bisericii conform căreia cinstirea icoanelor

³⁰ G. Ostrogorsky, *Les debuts de la querelle des images*, în „Melanges Ch. Diehl”, I, Paris, 1930; Idem, *Über die vermeintliche Reformtatigkeit der Isaurier*, în „Bizantinische Zeitschrift”, 30, 1930; Idem, *Les bases theoriques de la querelle des images a Byzance*, în „Seminarium Kondakovianum, II, Praga, 1938.

³¹ Din *Scrisoarea a II-a către împăratul Leon al III-lea*, rândurile 294 și 198 (Edit. Gouillard), p. 299, apud Nicolae Chifăr, *Relatiile politico-religioase dintre Roma și Constantinopol la începutul secolului al VII-lea*, în *op. cit.*, p. 165.

³² Din *Scrisoarea a II-a către împăratul Leon al III-lea*, rândul 138 s.u., apud *Ibidem*.

este în conformitate cu vointa lui Dumnezeu, sunt dorite de Dumnezeu, și manifestate în consecință de sinoadele ecumenice care învată adevărul. Dumnezeu a interzis numai idolii, însă a poruncit confectionarea unor lucruri care să fieenerate în numele Lui: masa altarului, heruvimi și serafimi, chivotul cu tablele legii, toate ca locuri care manifestă prezenta lui Dumnezeu. Prezentăm în icoane pe Domnul Hristos pentru că S-a făcut om și la fel cinștim icoanele sfinților. Natura divină a dumnezeirii nu poate fi reprezentată, ci numai persoana Mântuitorului Hristos, cinstea ridicându-se la cel reprezentat pe icoană, la prototip, cum avea să dezvolte mai târziu Sfântul Teodor Studitul. Replicând că împăratul nu poate avea prerogative clericale în baza cărora să intervină dictatorial în problemele bisericii în baza deivezi că este *împărat și preot*, Grigorie stabilește și el asemenea lui Ambrozie al Milanului spațiile de competență: „dogmele bisericii nu sunt de competența împăratului, ci a episcopilor, căci ei au pe Duhul Sfânt”.³³

În aceste condiții se conturau premisele unui conflict între spațiul italian și Orient. Acest conflict avea și o componentă politică, venetienii și mai ales zona Pentapole, manifestând nemulțumiri față de politica fiscală a Imperiului. Intrigi, încercări de asasinare, comploturi, se punea în mișcare un întreg sistem pentru înlăturarea lui Grigorie care totuși continua să-și mărturisască fidelitatea față de împărat. În aceste condiții, înainte de a lua o hotărâre definitivă pentru proscierea iconodulilor (papa și patriarh), Leon face o ultimă încercare în Orient de a-l convinge pe patriarhul Gherman pentru cauza iconoclastă, în cadrul unei întâlneri din toamna anului 729. Nereușind câștigarea patriarhului pentru cauza ereziei, Leon hotărâște înlocuirea lui cu Anastasie, ucenic apropiat al lui Gherman care urmărea cinstea patriarhală mai mult decât mărturisirea adevărului.

Pentru a distruge o tradiție cu rădăcini atât de adânci în viața bisericii și a credincioșilor era nevoie de o declarație solemnă prin care să se stabilească gradul de penalitate al iconodulilor precum și scoaterea lor în ilegalitate. În acest sens s-a întrunit adunarea senatului, acel *silentium*, în 17 ianuarie 730, cu participarea tuturor demnitarilor aflați sub președinția împăratului. În cursul lucrărilor patriarhul Gherman este invitat să semneze

³³ *Ibidem*, p. 69.

o delaratie iconoclastă dar refuză si smulgându-si însemnele episcopale declară: „Eu sunt ca Iona, aruncati-mă în mare. Eu nu pot să mărturisesc altă credință, o împărate, decât aceea a sinodului ecumenic.”³⁴ Ca urmare în 22 ianuarie Anastasie este instalat în scaunul patriarhal de Constantinopol ca reprezentant al iconoclasmului teologic.

Cronicile lui Theophanes si Nichifor vorbesc despre aspectul sistematic al aplicării edictului din ianuarie 730, prin pedepse si schingiuri, în timp ce Liber Pontificalis dă mărturie despre decapitări si mutilări, mai ales în rândul clerului si al monahilor, dar si al credinciosilor laici. Aplicarea edictului urmărea îndeaproape înlăturarea oricărui semn iconodul, a oricărei icoane, prin arderea lor în piata mare a orasului Constantinopol. În fata unei astfel de ofensive iconoclaste s-au ridicat nenumărate voci care sustineau legitimitatea prezentei icoanei în biserici. Cel care a teoretizat pentru prima dată această problemă a fost Sfântul Ioan Damaschin, oferind creștinătății, prin cele trei tratate împotriva iconoclastilor, bazele teologice ale artei iconografice. În acest timp în Occident s-a întrunit un sinod antiiconoclast sub presedentia noului papă Grigorie III la 1 noiembrie 731. Cei 93 de episcopi prezenti au condamnat erezia stabilind: „Dacă cineva nerespectând vechea traditie apostolică tinută cu sfințenie de Biserică, se face distrugător si profanator al sfințelor icoane si aruncă icoanele Domnului si Dumnezeuului nostru Iisus Hristos, ale neprihănitei si preaslăvitei Maicii sale, Pururea Fecioare Maria, ale fericitilor Apostoli si ale tuturor sfinților, să fie oprit de la împărtășirea cu Trupul si Sângele Domnului nostru Iisus Hristos si scos din comuniunea Bisericii universale.”³⁵ Reactia împăratului a fost imediată prin organizarea unei campanii militare împotriva Romei si cu scoaterea Siciliei, Calabriei si Illyricului Oriental de sub jurisdicția apusului. Această atitudine a contribuit la răcirea relatiilor dintre Roma si Constantinopol, apusul îndreptându-si tot mai mult atenta către noii monarhi din Occident.

Este dificil a se identifica în legislatia lui Leon III un iconoclastism bine fundamentat teologic. Aici îl întâlnim numai ca un instrument politic derivat din legile sociale pentru a se recupera în favoarea imperiului bunurile

³⁴ Theophanes, a. 6221; Nichifor, *Breviarium*, Edit. de Bor, p. 58; *Vita Stephani*, în P.G.100, col. 1058, apud Louis Bréhier, *op. cit.*, p. 602.

mănăstirilor. Acest tip primar de iconoclastism imperial a suportat mai târziu conjunctia cu structuri maniheice, nestoriene si monofizite ajungându-se la tipologia elaborată a iconomahiei din timpul lui Constantin V.

4. Teologia icoanei la Sfântul Ioan Damaschinul

Ieromonah în mănăstirea Sfântului Sava de lângă Ierusalim, Sfântul Ioan Damaschin se ridică împotriva lui Leon III Isaurianul protestând contra principiului cezaropapist activat de împărat, opunându-i principiul sinodal, singurul mijloc justificat în ortodoxie de a legifera în materie de credință. În titulatura de *împărat si preot* Ioan identifică premisele unei agresiuni care avea ca obiect însăși fiinta si existenta bisericii. Încadrându-se în aceeasi viziune cu papa Grigorie II privind problema competentei împăratului în probleme de natură bisericească, Sfântul Ioan Damaschin afirmă că „împăratul nu poate legiui în Biserică, deoarece apostolul Pavel spune că Biserica este condusă de apostoli, de profeti, de păstori si de didascali. Ne supunem tie împărate în lucrurile care privesc viata, dăjdiile, vămile, încasările si cheltuielile, în toate ale noastre încredintate tie; dar în ce priveste conducerea Bisericii, avem pe păstori, pe cei care ne-au grăit nouă cuvântul si care au formulat legiuirea bisericească”³⁶. Cu aceeasi competentă va răspunde celorlalte obiectii din tratatele imperiale, atitudine prin care monahul de la Sfântul Sava construiește prima teorie dogmatică a cultului icoanelor.

Dar ce este icoana în gândirea Sfântului Ioan Damaschin si care este conceptia teologică despre arta iconografică în această polemică iconoclastă? „*Icoana, învățată el, este o asemănare care înfățișează originalul; cu toate acestea este o oarecare deosebire între icoană si original, deoarece icoana nu se aseamănă întru totul cu originalul*”³⁷. Definitia este una echilibrată continând si posibilitatea

³⁵ L. Duchesne (ed.), *Liber Pontificalis*, I, Paris, 1886, 415 s.u., apud Nicolae Chifăr, *Puterea imperială...*, p. 146.

³⁶ Mansi, col. 1297 B, apud D. Fecioru, *Studiu introductiv la Sfântul Ioan Damaschin, Cultul Sfintelor Icoane*, București, 1937, XXX.

³⁷ Sfântul Ioan Damaschinul, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, I, 9, p. 83, apud Nicolae Chifăr, *Iconologia patristică a secolului al VIII-lea reflectată în dezbaterile si definiția dogmatică a sinodului al VII-lea ecumenic de la Niceea*, în *op. cit.*, p. 183.

asemănărilor, fără identificare pentru a se delimita de panteism, dar și elementele de diferențiere dintre chip și prototip. De exemplu icoana omului nu este identică cu omul, deoarece această icoană reprezintă numai forma corpului, nu și puterile sufletului: icoana nu vorbește, nu gândește, nu se mișcă. Deasemenea Fiul lui Dumnezeu este icoana naturală a Tatălui; este întru totul asemănător cu Tatăl, dar se deosebește de Tatăl pentru că Tatăl este nenăscut, iar Fiul născut.³⁸ Sfântul Ioan Damaschin oferă în același timp explicația rațiunii existenței icoanelor, demonstrând că necesitatea lor stă în insuficiența firii omenesti: omul fiind circumscris în timp și spațiu nu poate avea o cunoștință directă a celor nevăzute, nici a celor trecute sau viitoare și nici a celor depărtate în spațiu. Pe lângă definiția icoanei și a sensului lor pentru umanitate, sunt stabilite în același timp, în cadrul aceluiași tratat, felurile icoanelor. Sunt prezentate *sase tipuri de icoane*:

-primul este icoana naturală: fiul unei persoane este icoana naturală a celui care l-a născut. Icoana naturală prin excelență este Fiul lui Dumnezeu, care-L poartă în întregime în El pe Tatăl, dar care se deosebește de acesta prin aceea că este cauzat.

-al doilea fel de icoană este ideea. Este vorba de paradigmele divine referitoare la existență în care creația se circumscrie planului lui Dumnezeu, de ideile forte care dinamizează existența pentru acordarea ei la rațiunea supremă, creația fiind forma plasticizată a rațiunilor divine.

-al treilea tip de icoană este cel prin poziție sau prin imitare. Spre exemplu Sfântul Ioan Damaschinul oferă imaginea omului: prin fire este om dar prin poziție și imitare este icoana dumnezeirii.

-al patrulea fel de icoană este acela prin care înfățișăm, prin scris sau prin chipuri, cele nevăzute și necorporale din cauza neputinței noastre de a înțelege cele necorporale în afară de corpuri și fără o analogie cu lucrurile ce ne cad sub simțuri.

³⁸ Migne, 94, 1337 AB; FT III, 113, apud Dumitru Fecioru, *Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschinul*, în „Ortodoxia”, XXXIV, nr. 1, 1982, p. 33. În același sens: Viorel Ionită, *Sfântul Ioan Damaschinul, apărător al Sfintelor Icoane*, în „Studii Teologice”, nr. 7-10, 1980; Constantin Voicu, *Sfântul Ioan Damaschin apărător al sfintelor icoane*, în „Revista Teologică”, nr. 3, 1990; Nicolae Chifăr, *Iconologia Sfântului Ioan Damaschinul în contextul disputelor iconoclaste din secolul al VIII-lea*, în „Teologie și Viată”, nr. 1-6, 2000.

-al cincilea fel de icoană este cel care înfățișează cele viitoare, adică simbolul.

-al șaselea tip de icoană stabilit de Sfântul Ioan Damaschin este cel făcut spre aducerea aminte a faptelor întâmplare, a minunilor, a răutăților, a virtutilor. Această categorie cuprinde două aspecte: când înfățișăm în scris cele petrecute, și în cel de al doilea rând când zugrăvim chipurile bărbaților virtuosi și sfinți.³⁹

Pe lângă tipurile de icoane Sfântul Ioan Damaschin clarifică și *sensul închinării*, stabilind o seamă de diferențieri în funcție de cui se acordă închinarea. Închinarea este de două categorii: adorarea sau închinăciunea absolută și venerarea, sau închinăciunea relativă. Adorarea se aduce numai lui Dumnezeu și este motivată de: admiratia față de măreția și înțelepciunea nesfârșită a lui Dumnezeu; mulțumirea pentru bunătățile pe care le trimite asupra lumii; insuficiența firii omenesti pentru că omul este neputincios de a face binele prin propriile puteri; pocăința și mărturisirea păcatelor. Venerarea sau închinăciunea relativă este adusă persoanelor sau obiectelor care au ceva divin în ele sau sunt în legătură cu divinitatea: în primul loc pe aceia în care Dumnezeu se odihnește, adică Maica Domnului și sfinții. Din moment ce sfinții participă la îndumnezeire ne închinăm lor ca la niște robi ai lui Dumnezeu și închinându-ne lor ne închinăm Dumnezeului căruia ei slujesc.

Pe baza definițiilor și tipologiilor iconice anterior prezentate, Sfântul Ioan Damaschin argumentează posibilitatea pictării lui Dumnezeu, a îngerilor și a sfinților. Folosindu-se antitetic de argumentele teologiei iconoclaste conform cărora dumnezeirea se manifestă într-o totală transcendență fiind deci imposibilă reprezentarea în icoană, Sfântul Ioan construiește o întreagă teologie a posibilității icoanei, stabilind *actul Întrupării* ca fundament al acestei arte: „Evident atunci când vezi că cel fără de trup s-a făcut pentru tine om, atunci vei face icoana chipului lui omenesc... Zugrăvește coborârea Lui fără nume, nasterea din Fecioară, Botezul de la Iordan ...Zugrăvește-le pe toate și cu cuvântul și cu culorile.”⁴⁰ În acest mod Sfântul Ioan Damaschin opune iconoclastilor

³⁹ Migne, 94, 1241 D-1244 A; Migne, 94, 1341 D-1344 A; apud Dumitru Fecioru, *art. cit.*, p. 34.

⁴⁰ Migne, 94, 1240 AB, apud *Ibidem*, pp. 36-37.

cel mai puternic argument pentru posibilitatea înfățișării, prin pictură, a Dumnezeirii, anume, Întruparea lui Dumnezeu. Dacă reprezentarea în icoană este permisă, ea nu are numai o funcție decorativă, estetică, ci o funcție harismatică, este locul unei prezente: „? ôto àéèiîò ôêîç Ýðé ôî ðñùôîôôðîí ðîí äéáâáßîáé” (cinstea care se aduce icoanei se îndreaptă către cel înfățișat pe icoană), cinstea trece de de înfățișare la prototip, la original, spunea cu câteva secole înainte Sfântul Vasile cel Mare în cadrul controverselor trinitare.⁴¹ Un substrat iconoclast se desprinde și din respingerea funcției latreutice a icoanei. În acest sens Sfântul Ioan Damaschin stabilește patru funcții sau roluri a artei iconografice pentru a totaliza sensurile prezentei unei icoane în Biserică, sau în alte locuri: rolul pedagogic-didactic, estetic, cultic și haric.⁴²

Acestea sunt trăsăturile teologiei Sfântul Ioan Damaschin într-o prezentare sintetică, ajungând teologia oficială a Bisericii. Terminologia referitoare la icoane consacrată de Sfântul Ioan a devenit fundamentul doctrinar pentru dezbaterile Sinodului VII ecumenic de la Niceea, iar doctrina expusă în cele trei tratate va influența în mare măsură pe scriitorii antiiconoclasti ulteriori: pe Nichifor al Constantinopolului (806-815) și pe Sfântul Teodor Studitul (†826).

5. Constantin V: autoritatea imperială în slujba doctrinelor eretice

Fiul cel mare al lui Leon III Isaurianul, Constantin, asociat la tron la sfârșitul anului 720, a devenit unicul împărat al imperiului la moartea tatălui său în iunie 740. A fost considerat de contemporaneitate ca cel mai periculos dușman al sfințelor icoane, depășind în cutezanță chiar pe iconoclastii clasici. Regăsim în persoana lui Constantin același om de stat ca și tatăl său, un bun strateg și militar, demonstrând o mare abilitate în problemele de natură administrativă. Deși nu poseda însușirile fizice și psihice ale lui Leon, totuși Constantin V a dezvoltat până la apogeu criza

⁴¹ P.G. XXXII, 149 C, apud Gerhart B. Ladner, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and Byzantine Iconoclastic Controversy*, în „Dumbarton Oaks Papers”, vol. 7, 1953, p. 1.

⁴² Milan ^aesan, *Din istoricul iconografiei ortodoxe până în secolul XIV*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, anul XLI, nr. 3-4, 1965, p. 167.

iconoclastă, încercând o fundamentare teologică a acesteia. Spatiul către care el s-a orientat a fost acela al teologiei postcalcedoniene asigurând circulația ideilor prin subordonarea autorității imperiale doctrinelor eretice. De remarcat că în timpul lungii sale domnii din 740 până în 775, Constantin V nu a practicat cu aceeași agresivitate lupta contra icoanelor. Sinodul de la Hieria din 754 împarte domnia în două perioade distincte, fiecare având o evaluare specifică în ceea ce privește lupta iconoclastă. Conștient că numai după ce avea o confirmare sinodală obținea legitimitate în atitudinea lui agresivă față de iconodulul, Constantin V a procedat cu precauție în prima perioadă, pentru ca în cea de a doua etapă a domniei să dezlănțuie o adevărată teroare, în baza *acceptului* sinodal. Însă până la acel moment era nevoie de o consolidare a propriei autorități, mai ales că urcarea lui pe tron fusese dublată de o puternică rebeliune. Documentele vremii atestă o serie de măsuri care să-i asigure stabilitatea politică și în același timp acordul tuturor partidelor religioase. În acest sens biografia unui episcop got din Crimeea, ulterior canonizat, pe nume ^atefan de Suroj, consemnează un decret de amnistie generală, fiind eliberate chiar și persoanele închise pe motiv de închinare la icoane. Cu acest prilej episcopul ^atefan, după ce a fost nasul de botez al fiului principesei kazare Irina, a fost repus cu toată solemnitatea în scaunul său episcopal.⁴³

Această primă fază a domniei a avut pe lângă obiectivele religioase și reorganizarea administrativă a themelor, asigurarea granitelor împotriva arabilor. O incursiune a acestora în Asia Mică a prilejuit însă organizarea unei rebeliuni interne coordonată de cumnatul lui Constantin V, strategul themei Armenikon pe nume Artabasdos. Sprijinit de partida iconodulă Artabasdos reușește să intre în Constantinopol în iunie 741 și să fie proclamat basileu în fața poporului de Theopanes Monotes. Această reabilitare a cultului icoanelor nu a fost însă de lungă durată, deoarece după aproximativ un an de la urcarea pe tron a lui Artabasdos, Constantin V revine în fruntea unei armate compusă în special din trupe iconoclaste ale themelor din Asia Mică și recucereste Constantinopolul.

⁴³ Westberg, *O jiti sv. Stephana Suroi'skago*, în „Vizantiiskii Vremennik” 14, 1907, p. 231 și Vasiliev, *The Gots in the Crimea*, Cambridge, 1936, pp. 109-112, apud Louis Bréhier, *op. cit.*, p. 607.

Între anul 742, care marchează sfârșitul revoltei lui Artabasdos și 754, anul convocării sinodului de la Hieria, s-a continuat impunerea iconoclasmului prin diferite mijloace. Pentru această perioadă cronicile se limitează la a arăta distrugerea icoanelor din biserici, înlocuirea lor cu scene din viața cotidiană a orasului sau a palatului. Nu erau admise decât scene cu caracter profan, scene de vânătoare, lupte de gladiatori, scene din circ etc.⁴⁴ În tot acest timp reacția iconodulă a venit din partea monahilor organizați în jurul sfântului ^atefan cel Tânăr de la muntele sfântului Auxentiu, dar și din partea unei anumite categorii a populației. Biografia sfântului ^atefan oferă date pretioase pentru o mai bună viziune teologică asupra momentului. De exemplu la originea mișcării iconoclaste stau tradițiile iudaice și siriene, îndemnându-i pe toți monahii din Bitinia și din alte provincii ale imperiului la rezistență. Se pare că muntele Sfântului Auxentiu a fost un focar de cultură teologică pentru secolul VIII din moment ce se adresau călugărilor din întreg imperiul. Pentru a evita persecuția iconoclastă ^atefan enumeră o seamă de locuri din imperiu și din afara lui care ar putea servi drept refugiu: regiunea Mării Negre, Crimeea, Bosforul *întunecat*, Cherson, Nicopsis și Gotia de Jos, regiunea ce se întindea în est către Golful Persic și în vest către Roma, Licia Inferioară, unele teritorii din Propontide, insula Cipru și coasta Siriei, Tripoli, Tir și Iafa. Lista este deosebit de importantă deoarece permite identificarea acelor zone în care iconoclasmul nu a fost atât de riguros aplicat, conservându-se monumente de artă iconografică ale epocii iconoclaste.

Unul din aspectele cele mai interesante de politică internă din timpul lui Constantin V cu trimitere directă la raporturile dintre iconodul și iconoclasti, este *politica de colonizare internă* după modelul lui Iustinian al II-lea. Măsura se impunea din cauza depopulării anumitor zone, fenomen cauzat fie de invazii, fie de epidemii. În această situație era Tracia și chiar Constantinopolul a cărui populație fusese decimată de o epidemie de ciumă adusă din Sicilia, Constantin V impunând în această situație un transfer de populație de origine siriană și arabă. Aceste migrații forțate

⁴⁴ Jacqueline Lafontaine-Dosogne, *Pour une problématique de la peinture d'Église byzantine à l'époque iconoclaste*, în „Dumbarton Oaks Papers”, vol. 41, Studies on Art and Archeology in Honor of Ernst Kitzinger on His Seventy-Fifth Birthday, 1987, p. 322.

au modificat în mod grav nu numai etnografia peninsulei balcanice ci au produs mutații grave și sub aspect religios. Cea mai mare parte din acești emigranți asiatici erau monofiziti, manihei sau paulicieni. Theophanes mărturiseste că nu toate aceste grupări erau în mod obligatoriu și iconoclaste, dar că au adus cu ele un conservatorism care a marcat negativ aspectul religios al societății. De exemplu comunitățile siriace mutate în Tracia continuau să cânte trisaghionul după vechea formulă a lui Petru Fullo, promovând noua doctrină a paulicienilor.⁴⁵ Aceste *modificări demografice* vor avea consecințe grave în evoluția ulterioară a evenimentelor legate de atitudinea iconoclastă a împăratului Constantin V.

În contextul acestor modificări, *structura internă a principalelor zone de conflict s-a modificat în favoarea partidei iconoclaste*. Cu toate acestea revolta themei Elladicilor în 727, sprijinul pe care themele europene l-au acordat lui Artabasdos, demonstrează că armata nu era un spațiu care să admită unanim doctrinele imperiale, fiind nevoie de 12 ani (741-754) pentru a formula în cadrul armatei convingerea de a-i trata pe iconoduli ca eretici și rebeli. Nu același lucru se poate spune despre situația armatei din Asia Mică. Teritoriul în care s-au dezvoltat cel mai bine viziunile teologice și politice ale iconoclasmului. Asia Mică se caracteriza printr-o predispoziție la doctrina imperială, predispoziție alimentată și de recrutarea regională. Constituite din excelenți soldați, bine disciplinați și obișnuiți cu arta războiului, aceste trupe anatolice constituiau principala forță iconoclastă. Biografia sfântului ^atefan consemnează un amănunt care reflectă preocuparea lui Constantin V față de credințele soldaților săi. Prin faptul că nu îi erau indiferente doctrinele care circulau în armată demonstrează dorința lui de a-și asigura loialitatea trupelor și din punct de vedere doctrinar. Se aminteste că unul dintre soldații de origine armeană, bolnav de o boală incurabilă, a fost vindecat închinându-se la două icoane la îndemnul sfântului ^atefan: „după ce s-a rugat, ^atefan l-a făcut să se închine la două icoane, una a unui bărbat, ce avea inscripția Hristos, și alta a unei femei, care i-a spus că este Theotokos”.⁴⁶ Constantin V a fost informat de cele petrecute și l-a obligat pe cel vindecat să renege icoanele numindu-l pe ^atefan idolatru și călcător de cele sfinte. Drept recompensă soldatul

⁴⁵ Theophanes, a. 6237, apud *Ibidem*, pp. 612-613.

⁴⁶ Vita Stephani, în P.G. 100, col. 1156, apud *Ibidem*.

a fost avansat la gradul de centurion. Acest episod dovedeste un control apropiat exercitat de Constantin V asupra armatei. Partida iconoclastă pe lângă elemente din armată mai avea adepti și din alte categorii ale statului. Parte a funcționarilor publici pentru a demonstra zelul în fața doctrinelor profesate de împărat au trecut în acțiuni iconoclaste. La aceștia se adăugau grupuri de episcopi, după cum rezultă din cifra sinodalilor de la Hieria, de 338 de ierarhi. Alte categorii ale societății care sporeau rândurile iconoclaste proveneau din marea masă a populației care îmbrățișase reformele sociale ale lui Leon III Isaurianul, grupuri în cadrul cărora teologia se limita la un set de superstitii și ritualuri fără fond.

a. Bazele teoretice ale iconoclasmului la Constantin V: de la binomul spirit -materie la noua matrice dualistă de inspirație maniheică

Teoria iconoclastă nu era unitară și se caracteriza prin contradicții (admitea crucea⁴⁷ și respingea icoanele). Partida moderată a iconoclastilor admitea icoanele reprezentându-l pe Hristos, dar fără a se admite actul închinării, icoana în viziunea lor având o funcție exclusiv comemorativă. Altă direcție reprezentată de cea a iconoclastilor extremiști nu admitea nici o artă figurativă cu caracter religios.

În cadrul argumentației iconoclaste distingem două tipuri de argumente: *argumente biblice și de hermeneutică teologico-filosofică*. Polemica iconoclastă pleca din punct de vedere biblic de la tezele vechitamentare invocate încă din perioada lui Leon III la care se adăugau texte interpretate greșit din Noul Testament. Textul clasic care nega posibilitatea artei iconografice din considerente de idolatrie era interdicția din cartea Iesirii 20,4: „să nu-ți faci chip cioplit”. Alte texte din Noul Testament care atingeau fie spiritualitatea închinării pentru a se debarasa de orice reprezentare figurativă, fie materialitatea care inducea ideea conexă de idol și idolatrie au alimentat gândirea iconoclastă:

⁴⁷ Crucile iconoclaste aveau forme particulare, toate pedunculare într-o elegantă simetrie. Sursa de inspirație pare să fie monumentală cruce ridicată în For de Constantin cel Mare, simbolizând biruința asupra idolatriei și păgânismului. Se înțelege de ce iconoclastii au adoptat acest simbol ca un *semn ceresc al triumfului*, eliberând Biserica de pericolul idolatrii. A se vedea anexele.

„închinarea în Duh și în Adevăr”; „nu trebuie să socotim că dumnezeirea este asemenea aurului sau argintului”⁴⁸; „nu-mi fie a mă lăuda decât în Crucea Domnului”⁴⁹.

Fără a detalia structura teologică și filosofică a teoriilor iconoclaste deoarece nu face obiectul prezentului studiu, vom prezenta sintetic principalele direcții ale gândirii lor așa cum reies din lucrările lui Nichifor Mărturisitorul, Theodor Studitul sau din definiția dogmatică a sinodului VII ecumenic de la Niceea. Posesorul unui spirit speculativ integrat filosofic, Constantin V încearcă să mute argumentația iconoclastă de la aspectul simplist al interdicției din Vechiul Testament la frământările teologiei postcalcedoniene. Iconoclastii consideră că prin icoană se contrazice hristologia sinoadelor ecumenice. Când se zugrăvește o icoană fie că se reprezintă dumnezeirea necircumscrișă a lui Hristos prin circumscriere în trupul creat, ceea ce este greșeala *circumscrierii*, fie că se amestecă acea neamestecată unire, mărturisită de la sinodul de la Calcedon pentru că iconodulii cred că pot zugrăvi împreună cu natura umană și ceva din natura divină. Într-un asemenea mod, conchid iconoclastii, se aduce lui Dumnezeu o îndoită blasfemie, mai întâi prin circumscriere și prin amestecare. Prin urmare cei care consideră că pot zugrăvi icoana lui Hristos înfăptuiesc greșeala amestecării (monofizism), sau dacă înfățișează chipul lui Hristos despărțit în mod singular ca ipostas de sine stătător, trec în nestorianism.⁵⁰ Un alt argument invocat de Constantin V pentru a da o bază acestei respingeri stă în identitatea care trebuie să fie între chip și prototip, plecându-se de la o greșită abordare a termenului de chip: „Orice chip este copia unui prototip...și, ca să fie într-adevăr chip (copia), trebuie să fie de o ființă cu prototipul pentru ca întregul prototip să fie păstrat, altfel nu este un chip”.⁵¹ Consecința directă a acestei concepții aduce Sfânta Euharistie ca icoană ce păstrează identitatea cu prototipul: „Pâinea pe care o primim este, într-adevăr, icoana Trupului Său, reprezentând trupul Său, fiindcă ea s-a făcut în chipul trupului

⁴⁸ Fapte 17,29.

⁴⁹ Galateni 6,14.

⁵⁰ Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. II, Trinitas, Iași, 2000, pp. 271-272.

⁵¹ P.G. 100, 261 C, 225 A, 228 D precum și la Hennephof A. 21, nr. 141-187, apud Christoph Schönborn, *op. cit.*, p. 202.

său”.⁵² În continuare polemica iconoclastă reactivează vechile incompatibilități dintre materie și lumea ideilor, și transcendentă, cultul icoanelor fiind văzut ca adorarea unei materii moarte și neînsufletite rezultat al disprețului față de materie (teorie gnostică), stabilind că arta religioasă este o metodă josnică, *kakotechnia*, de redare a realităților nevăzute. Cu fundamentul în spiritul speculativ elenic icoana apare ca imposibilă, deoarece prăpastia dintre model și reprezentarea acestuia este nesfârșit de mare. Iconoclastii au căutat să se plaseze în cadrul tradiției ortodoxe, prezentându-și doctrina ca fiind conformă cu deciziile sinoadelor ecumenice, invocând și o seamă de texte izolate puse pe seama unor teologi de marcă. Pe acest fundal teoretic s-a convocat sinodul de la Hieria în 754 în vederea obținerii girului Bisericii în lupta împăratului contra sfințelor icoane. Argumentația de care se foloseau era o abordare periferic teologică combinată cu structuri ale filosofiei antiplastice de inspirație gnostică. În fața unui astfel de sistem, binomul spirit-materie devenea o matrice a dualismului maniheic, aplicat în teologie sub formă de iconoclastism.

b. Sinodul iconoclast de la Hieria

Constantin V era conștient că iconoclastismul trebuia să obțină aprobarea Bisericii, printr-o ratificare sinodală, căci „fără sprijinul ierarhiei, fără acordul teologic, el purta evident amprenta unei măsurii politienesti a împăratului”⁵³. În același timp pentru a oferi sinodalilor o bază teologică de discuție a alcătuit o serie de tratate, care au făcut obiectul unor sedințe pregătitoare, care manifestau interesul împăratului pentru probleme bisericesti și dogmatice. Din aceste tratate s-au păstrat numai câteva fragmente, dintre care ultimul (24) anunță că după ce a fost enunțată esența iconoclastismului, urmau să fie contestate icoanele Maicii Domnului și ale sfinților. Ele au cunoscut o largă difuzare în rândul populației dar mai ales în rândul episcopilor cu scopul de a-i câștiga pentru iconoclastism. În aceste condiții Constantin V a dispus întrunirea unui sinod la Hieria în februarie 754. La sinod au participat 338 de episcopi, majoritar iconoclasti, sub președinția episcopului Teodosie al Efesului. De la început întrunirea s-a pretins ecumenică, urmărindu-se îndeplinirea tuturor formalităților

⁵² P.G. 100, 337 A; și la St. Gero, *The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources*, în „Bizantinische Zeitschrift”, 68, 1975, pp. 4-22, apud *Ibidem*.

pentru a dobândi acest caracter: convocat de împărat, participarea tuturor episcopilor din imperiu, a luat o decizie dogmatică. Cu toate acestea s-a făcut abstracție de un criteriu esențial, anume prezenta pentarhiei. Fără acordul titularilor din cele cinci scaune patriarhale apostolice nici un sinod nu se bucura de calitatea de a fi ecumenic, ori în acel moment patriarhatele din Roma, Alexandria, Antiohia și Ierusalim au anatemizat *acea adunare episcopală și pe cei care urmează hotărârilor ei*. Lucrările sinodului s-au deschis la 10 februarie 754 în palatul din Hieria, pe coasta asiatică, nu departe de Calcedon. Discuțiile s-au prelungit până în 8 august când sinodul a fost mutat în biserica Fecioarei Maria din Vlaherne.

Discuțiile s-au purtat pe temele teologico-iconoclaste provocate de Constantin V, informațiile în acest sens fiind foarte puține parvenite din operele lui Nichifor. Desi s-a accentuat în continuare interdicția din Vechiul Testament referitoare la idolatrie, totuși sinodali și-au dezvoltat învățătura iconoclastă prevalându-se de doctrina hristologică.⁵⁴ Reluând teoriile teologico-filosofice ale lui Constantin V s-a hotărât că adevărata icoană care păstrează identitatea de ființă cu originalul este Sfânta Euharistie, acreditând în continuare argumentații biblice și filosofice în sens necalcedonian și maniheic. Hotărârile de la Hieria au fost împărțite în patru secțiuni: partea de doctrină conținând decizia sinodalilor împotriva icoanelor, un florilegiu biblico-patristic ce se dorea a fi un suport iconoclast,⁵⁵ canoane disciplinare și anateme.⁵⁶ Decizia sinodală sau horosul, conservat în actele sinodului din 787, încearcă să legitimeze lupta împotriva icoanelor prevalându-se de autoritatea Sfintei Scripturi și de a Sfinților Părinți⁵⁷: „Bazându-ne pe Sfintele Scripturi date de Dumnezeu și ancorati

⁵³ K. Schwartzlosse, *Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche...*p. 59, apud Nicoale Chifăr, *Teologia iconoclastă a împăratului Constantin al V-lea și sinodul de la Hieria*, în „Studii Istorice”, Sibiu, 2005, p. 167.

⁵⁴ Christoph Schönborn, *op. cit.*, pp. 136-139.

⁵⁵ George Florovsky, *Origen, Eusebius, and Iconoclastic controversy*, în “Church History”, vol. 19, nr. 2, 1950.

⁵⁶ Paul J. Alexander, *Church Councils and Patristic Authority the Iconoclastic Councils of Hieria (754) and St. Sophia (815)*, în „Harvard Studies in Classical Philology”, vol. 63, 1958, p. 493.

⁵⁷ Gerhart B. Ladner, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, în „Dumbarton Oaks Papers”, vol. 7, 1953, pp. 1-34.

de stânca închinării în duh, noi toti ne-am adunat....si hotărâm unanim ca orice icoană...să fie de acum îndepărtată din bisericile crestine ca ceva străin.”⁵⁸ La data de 27 august hotărârile sinodului au fost făcute publice, prezentate cu toată solemnitatea în For, prilej cu care s-a oficializat noua doctrină si s-a aruncat anatema supra iconodulilor: patriarhul Gherman, Gheorghe din Cipru si asupra Sfântului Ioan Damaschinul. Constantin V obtinea în sfârșit dreptul de a-i trata pe iconodulii ca eretici; edictul imperial, o compilatie după deciziile sinodului permitea printre altele calificarea iconodulilor ca rebeli si tratati ca atare. Se stabilea în acelasi timp si un grad de penalitate. Iconodulii erau scosi în afara legii, expusi maltratărilor, deportărilor, si altor pedepse ale codului constantinian. În momentul ratificării iconoclasmului de acest pseudosinod care se dorea *ecumenic*, s-a trecut la înlăturarea icoanelor si la reprimarea susținătorilor acestora. Cum s-a creat un puternic curent iconodul (patriarhii: Antiohiei, Ierusalimului si Alexandriei au anatematizat iconoclasmul) mentinut de călugări si o parte a credinciosilor, Constantin V a hotărât ca deciziile sinodului să fie semnate de toti preotii si călugării din imperiu si mai târziu să confirme fiecare prin jurământ lepădarea de icoane. Preocuparea pentru aspectul particular al credinței era o trăsătură a personalității lui Constantin V, fapt confirmat de supravegherea îndeaproape a curentelor religioase în armată si de hotărârile privind anumite persoane particulare. Dintre martirii epocii amintim: Staretul ^atefan de pe muntele Sfântului Auxentiu, Petru Colibasul, Ioan de Managria, Petru Stâlpnicul la care s-au adăugat nenumărați credinciosi pentru care închinarea la icoane era expresia religiozității lor⁵⁹, iar icoana un loc al prezentei lui Dumnezeu.

6. Dimensiunea teologică a icoanei în definitia Sinodului VII Ecumenic

Iconoclasmul bizantin, care a tulburat viata bisericii mai bine de un secol, a provocat crestinismul la a formula o doctrină teologică bine fundamentată biblic si patristic referitoare la arta iconografică. În acest

⁵⁸ Mansi, 13, col. 205-363, apud Louis Bréhier, *op. cit.*, p. 620.

⁵⁹ E. Amann, *L'Epoca Carolingia (757-888)*, în în „Histoire de L'Eglise” (coord. de August Fliche - Victor Martin), tomo VI, Paris, 1977, trad. it. *Storia della Chiesa*, Ed. SAIE, Torino, 1971, pp. 115-117.

sens Sinodul VII Ecumenic întrunit la Niceea între 24 septembrie și 23 octombrie 787 sub președinția patriarhului Tarasie de Constantinopol și cu concursul împărăteșei Irina, mama lui Constantin VI, a condamnat miscarea iconoclastă, decizie formulată pe baza contribuțiilor unor teologi de marcă: patriarhul Gherman al Constantinopolului (715-730), papa Grigorie al II-lea al Romei (715-731) dar mai ales pe contribuția Sfântului Ioan Damaschinul († 749).

Combaterea teologiei iconoclaste s-a desfășurat sub forma unui dialog în cadrul căruia treptat s-au anulat și condamnat hotărârile din 754. Mai întâi s-a contestat caracterul de ecumenicitate al sinodului de la Hieria pe baza mai multor motive: nu a întrunit acordul pentarhiei; s-a opus unei învățături conforme sinoadelor ecumenice anterioare; hotărârile nu au fost receptate în cadrul ecumenic; pentru că în faza ulterioară a lucrărilor, sinodali să stabilească răspunsurile teologice la obiectiile iconoclaste: se dă definiția icoanei utilizându-se contribuția Sfântului Ioan Damaschin; se face diferențierea între idol și icoană; fundamentarea teologică a icoanei în Întruparea Domnului; se stabilesc diferențierile din închinare (cinstire, supracinstire și adorare); închinătorii la icoane nu se fac vinovați nici de nestorianism, nici de monofizitism, redefinindu-se conceptul de chip în conformitate cu Calcedonul; închinarea la icoană are un caracter ecclesiologic; icoanele trebuiesc cinstite, la fel Sfânta Cruce și Sfânta Evanghelie; între cuvânt și imagine există egalitate, corespunzând unor funcțiuni perceptive ale omului; prin icoană sufletul credinciosului se înalță la Dumnezeu și se mântuiește; pentru că în partea de final a definiției dogmatice să se mărturisească încadrarea iconografiei în Tradiția Apostolică.⁶⁰ În încheierea lucrărilor, conform uzanței, s-a rostit simbolul de credință niceo-constantinopolitan, s-au citit hotărârile dogmatice ale sinoadelor ecumenice precedente, au fost anatematizați toți ereticii și s-au definit următoarele: „Noi păstrăm toate predaniile, scrise sau orale, printre care și cea referitoare la sfintele icoane care stă în armonie cu vestirea Evangheliei, căci Logosul divin s-a întrupat în realitate și nu în aparență. Urmând calea împărătească, învățăturilor inspirate de Dumnezeu ale Sfintilor Părinților noștri și predaniei Bisericii universale, în care

⁶⁰ Nicolae Chifăr, *Iconologia patristică a secolului al VIII-lea ...*, în *op. cit.*, pp. 181-193.

sălășluiește Sfântul Duh, mărturisim, cu toată convingerea și claritatea că, precum semnul sfintei și de viață făcătoarei Cruci, tot așa și sfintele icoane demne de cinstire, să fie pictate sau lucrute în mozaic sau din alt material și să fie asezate în sfintele Biserici ale lui Dumnezeu, pe sfintele vase și vesminte...fie că este icoana dumnezeiescului nostru Stăpân și Mântuitor Iisus Hristos, fie că sunt icoanele neprihănitei Stăpânei noastre, Sfintei Maicii Sale, ale sfinților îngeri...căci, cu cât sunt mai des contemplate aceste reprezentări biblice, cu atât mai mult este îndreptat credinciosul să-și amintească de prototip, să-i urmeze exemplul, să-i aducă cucernică venerare prin manifestări pioase, fără a fi aceasta înțeleasă ca adorare, care se cuvine numai lui Dumnezeu, ci ca acea venerare adusă semnelui sfintei și de viață făcătoarei Cruci, Sfintei Evanghelii, și altor sfinte obiecte, adică prin tămâiere și aprindere de lumânări și candelă, cum ne învață vechea Tradiție, căci cinstea adusă icoanei se ridică la cel reprezentat în icoană. Cine cinsteste icoana, cinsteste persoana zugrăvită pe ea.”⁶¹

Din cadrul acestei definiții dogmatice se desprinde o concordanță teologică cu scrierile Sfinților Părinți, plecându-se de la acel *locus classicus* din iconologia Sfântului Vasile cel Mare, la care se adaugă realismul hristologic al Sfântului Gherman al Constantinopolului și teologia chipului analogic din scrierile Sfântului Ioan Damaschinul. Elaborarea teologiei icoanei în cadrul lucrărilor Sinodului VII ecumenic rămâne de o importanță covârșitoare pentru evoluția ulterioară a creștinismului. Toate domeniile artei vor lua un nou avânt, stopate temporar de reactivări ale teoriilor iconoclaste. Secolul următor⁶² va aduce o plinire a viziunii iconografice

⁶¹ Mansi, 13, 377 DE, apud Idem, *Istoria* p. 294.

⁶² George T. Dennis, *An Eyewitness to History: The Short History of Nikephoros Our Father the Patriarch of Constantinople*, în „Church History”, vol. 65, nr. 2, iunie, 1996; Charles Barber, *The Truth in painting: Iconoclasm and Identity in Early-Medieval Art*, în „Speculum”, vol. 72, nr. 4, octombrie, 1997; Idem, *From Image into Art: Art after Byzantine Iconoclasm*, în „Gesta”, vol. 34, nr. 1, 1995; Barbara Zeitler, *The icons of Their Bodies: Saints and their Images in Byzantium*, în „American Journal of Archaeology”, vol. 102, nr. 2, aprilie, 1998; Idem, *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, în „Speculum”, vol. 69, nr. 4, 1994; Kathleen Corrigan, *The Ivory Scepter of Leo VI: A Statement of Post-Iconoclastic Imperial Ideology*, în „The Art Bulletin”, vol. 60, nr. 3, septembrie, 1978; Massey H. Shepherd Jr., *The Patriarch Nikephoros of Constantinople:*

prin contribuția a doi mari teologi: sfântul Nichifor Mărturisitorul și sfântul Teodor Studitul.⁶³ Din teologia lui Nichifor reținem că icoana este o imagine artificială față de cea naturală, legătura între ele fiind în baza unei similitudini ipostatice; chipul este relational, deci personal, având meritul de a face distincție între existența ființială (*logos*) și modul de existență (*tropos*). Pentru Teodor Studitul posibilitatea icoanei stă în Întruparea Mântuitorului: *Cel nevăzut se face văzut*; prototipul și icoana sunt una prin asemănarea ipostasului, dar două prin natura lor; funcția harismatică a icoanei stă în identitatea de persoană dintre icoană și prototip; în icoană reprezentă persoana și nu natura.

Concluzii

Am încercat pe parcursul prezentului studiu, fără a emite pretenția de exhaustivitate, o radiografie a fenomenelor politice și bisericești care au marcat viața Bisericii și a imperiului în cadrul secolului al VIII-lea. Analiza secolului a pus în vedere noi aspecte ale intervenției împăratului în probleme de natură bisericească.⁶⁴ Aceste ingerințe nu au avut un sens pacificator, ci depășindu-și competențele specifice, *împăratul teolog*, a pus puterea lumească în slujba doctrinelor eretice, provocând această criză specifică secolelor VIII și IX, criză cunoscută sub numele de iconoclastism. Intervenția în probleme de natură bisericească nu era una nouă, dar acest tip de cezaropapism a cunoscut prelucrările culturale ale epocii.

Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire, în „The Journal of Religion”, vol. 39, nr. 1, 1959; Paul J. Alexander, *Religious persecution and resistance in the Byzantine Empire of the Eight and Ninth Centuries: Methods and Justification*, în „Speculum”, vol. 52, nr. 2, 1977; Idem, *The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horus)*, în „Dumbarton Oaks Papers”, vol. 7, 1953; Peter Hatlie, *The Politics of Salvation: Theodore of Studios on Martyrdom (Martyrion) and Speaking out (Parrhesid)*, în „Dumbarton Oaks Papers”, vol. 50, 1996.

⁶³ Dumitru Stăniloae, *Hristologie și iconologie în disputa din secolele VIII-IX*, în „Studii Teologice”, nr. 1-4, 1979, pp. 15-20. Idem, *Hristos prototipul icoanei sale*, în MMS, nr. 3-4, 1958, p. 244.

⁶⁴ H. S. Alivisatos, *Caesaropapismus in den byzantinischen kirchlichen Gesetzen und den Kanones*, în „Akten des XI. internationalen Byzantinistenkongresses”, München, 1958; O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena, 1938; J. Karayanopoulos, *Der frühbyzantinische Kaiser*, în „Bizantinische Zeitschrift”, 49, 1956.

În aparentă această structură se dorea ca un element corector al problemelor din interiorul Bisericii, însă de cele mai multe ori chiar ea le-a provocat. Subordonând Biserica intereselor politice sau conjuncturii sociale, autoritatea imperială iese din spatiul secularismului în baza fundamentelor teoretice oferite de elenism și ale altor elemente de cultură orientală, îmbrăcând ideologia imperială și în același timp pe imperator într-o haină quasisacerdotală de tipul *sunt împărat și preot*. De exemplu Justinian, Heraclie și Constans prin publicarea Ecthesis-ului și a Typos-ului, Constantin IV, Leon III și Constantin V cu declansarea iconoclasmului, demonstrează acest tip de cezaropapism. Leon III, în scrisoarea trimisă papei Grigorie II, se intitulează pe sine *împărat și preot*, ceea ce nu este o simplă frazeologie. Chiar și în aspecte de disciplină intervențiile împăraților continuau să fie frecvente: cea mai mare parte a patriarhilor și episcopilor erau instrumente ale ideologiei teologico-politice imperiale, care în timpul lui Constantin V au proclamat teologic oficializarea iconoclasmului. Cu toate acestea ideea cezaropapistă se discreditează în fața activității marilor teologi ai libertății Bisericii: Sfântul Maxim Mărturisitorul, Gherman al Constantinopolului, Martin I, Ioan Damaschinul, Nichifor sau Teodor Studitul.

Ceea ce este încă semnificativ pentru manifestarea acestor ingerințe ale imperiului, sunt precauțiile împăraților iconoclasti pentru impunerea doctrinelor eretice: apelul la opinia publică, convocarea adunărilor publice înainte de proscierea definitivă a iconografiei, intervalul de 28 de ani de la apariția mai clară a iconoclasmului până la convocarea sinodului de la Hieria. Dacă împărații dinastiei isauriene s-au manifestat în aceste direcții spre câștigarea opiniei publice și obținerea girului Bisericii, aceasta demonstrează că nu aveau în totalitate acceptul populației, sau că avansau pentru început un cezaropapism discret, diplomatic,⁶⁵ ca mai târziu să dezlănțuie persecuția iconoclastă. În aceste condiții se contura din ce în ce mai mult ideea conform căreia Biserica este cea care manifestă ortodoxia credinței, idee care va deveni o componentă principală în programul de reformă inițiat de călugării studiti.

⁶⁵ Louis Bréhier, *op. cit.*, p. 629.

Ioan O. Rudeanu

Aduceri aminte despre preoti si cărturari

Abstract

The following study presents some notes identified on the pages of some clerical books from the 18th-19th century. These books are now in the library of the Museum in Deva or are still kept in the churches from the Hunedoara county and they belong to the priests from this area. These books are representative for the clerical life from this part of the country, a life that has been under the protection of the Romanian Church.

Studiul de mai jos prezintă unele însemnări identificate pe paginile unor cărți bisericești din secolele XVIII-XIX, aflate în biblioteca Muzeului din Deva, sau păstrate încă în biserici din zona Hunedoarei, aparținând preoților din această zonă geografică. Ele sunt reprezentative pentru viața bisericească din această parte de țară, desfășurată sub protecția Bisericii românești.

Motivația readucerii în rândul întâi a unor nume de preoți și titluri de cărți peste care au trecut anii, rămâne întemeiată, dacă luăm în seamă faptul că o vreme îndelungată, viața lumească dar și cea spirituală a stat sub semnul slujitorilor altarelor. Preoții au intermediat din totdeauna accesul celor mulți la carte, au găsit timpul cerut și au trecut peste speșele

financiare pentru a ctitori lăcasuri de cult, spatii sacre pentru învățătura cuvenită enoriasilor si au stărui pentru cumpărarea cărților trebuincioase celor pe care îi păstoreau, așa încât în multe biserici s-au îngrijit de sporirea bibliotecilor parohiale. Desigur, structurarea si stratificarea lumii teologice, justificate prin nivelul de pregătire si locul de îndeplinire a misiunii preotesti nu diminuează rostul si rolul asumat de fiecare dintre ei. Înaltele fete ecleziastice si-au lăsat din totdeauna, urme intelectuale si sunt autori de cărți religioase, cărți de morală, cărți didactice cu folos mânuite de preotii de rând, de așa numitul „cler inferior” orânduți să mentină legătura continuă cu cei nestiutori de carte pe care voiau a-i elibera de sub povara necunoasterii.

Dacă ne îndepărtăm în timp si ne referim la preotia transilvăneană, îndeosebi, hunedoreană, socotim că, dincolo de orgolii intelectuale, preotii scoliti la Blaj ori la Sibiu sau dusi la studii în localități mult mai îndepărtate, au ajutat la netezirea căilor de ascensiune culturală si socială. Peste diferentele confesionale, dogmatice, peste împrejurări politice, economice si sociale, care au generat marea diversitate a categoriei teologice,¹ preotii s-au integrat în societatea largă si n-au renunțat la înfăptuirea unor imagini anume a societății din jur.

Acum, cunoastem nume de preotii vrednici la vremea lor si rămasi în memoria documentelor prin însemnările lăstate pe cărțile detinute sau lecturate si din care au învățat pe alții. Ne referim în mare parte la preotii de la sate unde statutul preotilor destul de subțire delimitat, le-a conferit totuși calitatea de modificali de mentalitate si adeseori la mari evenimente istorice societatea i-a erijat în autorități în ceea ce priveste aspiratiile politice „... Biserica românească (a fost) puternicul instrument de înviorare sufletească si națională”².

Din notele de mână desprinse de pe paginile unor cărți aflate în biblioteca Muzeului din Deva, sau păstrate încă în biserici din zona Hunedoarei, parcurgem o lume a scrierii de altădată dar si a preotilor, care, cu modestie, se adresau si semnau cu apelativul „smerit si plecat”

1. Remus Câmpeanu, *Elitele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea*, Cluj, 2000, p.49.

2. I. G. Gheorghe, *Bisericile românești*, Oradea, 1935, p.34.

sau a celor care au fost numiti să conducă din vârf treburile bisericești. Astfel, prin cărți și însemnări, prin rostuirile bisericești au supraviețuit și aducem acum spre cunoaștere, nume de preoți care au păstorit credincioși din localități hunedorene. Nu ne propunem să comentăm detaliat circumstanțele scrierii acestor note de mână și ne limităm în general la transliterarea și redarea unor însemnări inedite și titlurilor de cărți purtătoare de însemnări. ținem seama de o cronologizare și exemplificăm: „*Această Sfântă Evanghelie s-au cumpărat în anul 1822 în luna martie, 26, cu bani buni și drepti, 12 florinti numărați cu chiar mâna mea, Popa Ianās Mihăiesc din Sîncrai, cu toată cheltuiala satului Călan, eu Ianās Mihăiesc Popa*” (**Evanghelie**, Blaj, 1776). Popa Ianās Mihăiesc a mijlocit cumpărarea unei cărți sfinte la biserica la care slujea și este suficient pentru ca să-i pretuim strădania, chiar dacă nu știm alte amănunte biografice.

Altă însemnare ne dezvăluie informații despre un alt preot: „*În anul Domnului 1824 m-au hirotonit preot pe mine Ioan Popovici de prea osfintitul D.D. Ioan Bob la Blaj, la 7 ceasuri vineri seara după înălțarea Domnului XC Sfântul Mucenic Andronic, scris prin mine Ioan Popovici paroh la Bârcea Mare*” (**Liturghier**, Râmnic, 1747).

Altă carte, alt sat: „*Ioane Popovici paroh Vaidei și am avut norocirea de darul sfintei preoții în 11 zile noiembrie, 1853*” (**Evanghelie**, Blaj, 1776). Despre același preot și fiul său informații aproape pentru o microbiografie: „*Această carte în posesiunea iubitorului meu tată Ioan Popovici ... Iosif Popovici născut în ziua de Sf. Pasci, 1860 și căsătorit cu Elisaveta Sucescu Drăgan în 1888, în 27 mai și chirotonit de preot în 17 iunie 1888 st. n*” (**Evhologhion**, Blaj, 1815). Din altă carte despre aceeași localitate și despre încă un nume de preot: „*Iosif Popovici paroh gr. cat., 1903*”, „*Valeriu Bora preot gr., cat în Vaidei adm. paroh din 17 iulie 1907*” (**Evhologhion**, Blaj, 1893). Preotul greco-catolic Valeriu Bora după activitatea preotească și-a continuat activitatea în învățământ (Orăștie, ^aibot) dar este cunoscut și în lumea literară ca poet, prozator și publicist ³. În Biblioteca Muzeului din Deva se păstrează volume ale acestui autor: „Visează pământul”,

3. M. Razba, *Personalități hunedorene, sec. XV-XX, Dictionar*, Deva, 2000, p.69.

Orăstie, 1920 și „Când purtam cu mine soarele, poeme fără îngeri”, Sibiu, 1928.

Scoatem în evidență un alt nume de preot care, după titlurile cărților în care a semnat presupunem că a fost un preot bine instruit și că a pus pret pe cartea de învățatură pentru el și pentru cei din jurul său. De pildă, un „*Ex-libris Ioannis Filimony, Ionne Filimon paroh și posesor, 1860, 15 aprilie*”, (B.D. Frid. König, **Nucleus theologiae positive**, Leipzig, 1706), sau o altă însemnare a aceluiași preot: „*Ioane Filimon paroh gr-oriental, 1858*” (M. Annaei Seneca, **Opera**, Biponti-Zweibrüchen, 1873). Două titluri de cărți care au fost în proprietate preotului Ioan Filimon, căruia acum îi putem delimita spațiul lecturii și putem formula o concluzie în sensul pregătirii sale intelectuale deasupra de medie. De pe raftul bibliotecii lui Ioan Filimon, cunoscător probabil al limbii germane, a ajuns la Muzeul din Deva și o carte manuscrisă cu însemnarea: „*Această carte de istorie este a lui Ioan Filimon paroh greco-oriental, 1860, 15 aprilie*” (**Erklärungen der Geschichte Siebenbürgens, manuscris sec. XVIII**).

Firește, cele mai multe însemnări ale preoților sunt lăsate pe cărți de biserică, pe cărți religioase, cu umblare de la o biserică la alta, de la un preot la altul, fie ca dar sau mostenire, ori cumpărată din dorința de înmulțire a sfințelor cărți pentru comunitățile creștine. O semnătură doar, pe o carte despre numele altui preot: „*Pavel Popa, paroh 1861*” (**Liturghii**, Sibiu, 1856, carte păstrată în biserica din Târnavă- Hunedoara).

De pe o carte de predici am transcris însemnarea: „*Această Cazanie o am dat numitului Viarz Toader cu 7 zloti de argint, eu din jos subscris, 863, ianuarie 17, Vasile Stan paroh Neagra*” (**Cheia întelesului**, București, 1678).

Un iubitor de carte și lectură a fost un alt preot care și-a cultivat plăcerea cititului încă din tinerețe. Iată însemnările edificatoare: „*Proprietatea lui Oprea Petru de a IV-a clasă gimnazială studinte în Sabiniu, 1864*” (Gavril Munteanu, **Carte de lectură**, Brașov, 1861); „*Oprea Petru teolog în 8/3, 864*” (Pavel Vasici, **Macrobotica**, Brașov, 1845); „*Oprea Petru studente de clasa a IV-a gimnazială, Sabiniu, în 15 neembrie, 1864* (George Baritiu, **Vocabular româno-german**, Brașov, 1857)”⁴.

4. M. Basarab, *Însemne de proprietate brasovene în țara Bârsei*, Brașov, 2003, p.111.

Depășim sfera însemnărilor de proprietate și menționăm o însemnare cu caracter medical, despre boala holerii: „În anul Domnului 1873, iar a grosat cholera asiatică și în comuna Jetaru răpind o multime de credincioși, Romul Secosianul, capelan” (**Liturghie**, Sibiu, 1835).

Însemnări, doar spre aducere aminte a urmașilor au fost lăsate de preoți, dar fiecare însemnare de fapt de acest fel, ne învată câte ceva despre vesnicie: “Spre vesnica reamintire îmi las și eu al meu nume și al meu prenume pe această carte pentru eternitate căci timpul se desface în elementele din care s-au alcătuit iar scrisoarea se ceteste de toți iubitorii frați întru Cristos Domnul și îi rog a fi și eu pământosul pomenit și bunul Dumnezeu le va plăti toată osteneala fiecăruia, Preotul Nicolae Proca, anul 1877, martie, 19, joi” (**Checragarion**, Neamt, 1814).

Nume de preoți și titluri de cărti se leagă acum pentru a-i face cunoscuți: “Acest Penticostar este a lu Bisericii greco-catolice unite din Romosel, die 30 ianuarie, an 1893, Isidor Sodorul, paroch greco-catolic” (**Penticostar**, Blaj, 1808); “Această Teologie este a lui Galgozi Niculae din Rosia Montană căpătată de la domnul Capelan Ioan Suci, anul 1904” (**Teologia dogmatică și moralicească**, Blaj, 1802).

Printre reprezentanții bisericii care și-au notat gândurile pe cărțile pe care le-au citit sau pe care le-au avut ca proprietate îl remarcăm acum pe protopopul Devei, Ioan Dobre. Notăm însemnări cu numele său: “Dr. Ioan Dobre, protopop ortodox, Deva, 1910” (C.Diaconovici, **Enciclopedia Romană**, Sibiu, 1898). O însemnare dedicatorie: “Distinsului doctorand în disciplinele teologiei, domnului Ioan Dobre spre amintire de la autor, dr. I.G.Sbiera” (dr. I.G. Sbiera, **O pagină din istoria Bucovinei din 1848-1858**, Cernăuți, 1899).

Protopopul Ioan Dobre s-a făcut bine cunoscut în Deva prin faptele sale remarcabile care au tinut de biserică, de școală de activitatea culturală și de evenimente istorice. El a contribuit în primul rând, la începerea, în anul 1923, a lucrărilor de restaurare a bisericii ortodoxe „Sf. Nicolae” din Deva. A avut responsabilități importante și altele decât cele pe linie preotească: consilier onorariu al Consiliului Arhiepiscopesc din Sibiu, Deputat Sinodal, Consilier județean, Membru delegat la Adunarea Națională de la Alba Iulia din 1 decembrie 1918, presedintele Consiliului

National Român din Deva, Director al Despărțământului ASTRA - Deva⁵.

Protopopul Ioan Dobre a slujit și s-a folosit în biserica sa de cărți vechi pe care le-a cunoscut și a căror învățături creștine le-a transmis, dar din aceste cărți a aflat și nume de preoți înaintași lui. Retranscriem însemnările de pe cărțile vechi ale bisericii Sf. Nicolae din Deva: „*Această sfântă și dumnezeiească epistolă este a bisericii noastre a Devei, și am scris 29 de zile a lui mai, anul 1795, cucernicul între preoți Alexandru Popp, parohu al Devei neunit*”; „*Acest Apostol l-au cumpărat Popa Pătru ot Deva cu 4 lei și un tultu din bani cari au dat Măria sa Gheorghe Cantacuzino pomana la biserica Devii fiind ctitor mării și neamul mării sale, ca să pomenească neamul mării sale și această sfântă biserică, să fie anatema de 318 părinți sfinti, 1721, februarie 2 zile*” (**Apostol**, București 1683); „... au fost a lui Tovie Perian parohul Sălistii și Căjanea (Cazanie n.n.) dată lui Ion Perian paroh Trestii” (**Biblie**, București, 1688); „*Această sfântă și dumnezeiască liturghie s-a cumpărat prin mine protopop Mihăilul ot Deva neunit, la anul 1766*” („**Liturghie**, Râmnic, 1759)⁶.

Nume de preoți despre care nu știm altceva decât ceea ce au notat ei pe cărțile lor, desprindem din însemnările: „*Donată de văduva Maria Cocos din Feredeul în semn de iubire pentru răposata ei fiică Raveca în anul 1917, prin Crucian Mărginean, preot greco-ortodox*” (**Penticostar**, Sibiu 1841); „*Preotul Nicolae Mireanu*”; „*Acest aghiazmetar este al preotului Nicolae Dragomirescu și este donat bisericii în anul 1912, iunie 12, Popescu*” (**Pannihid împreună cu Litia Mică**, București, 1856, coligat: **Aghiazmetar**, București, 1861)

Pe alte cărți semnează Iosif Morariu preotul și protopopul Dobrei binecunoscut în vremea sa: „*Iosif Morariu*” (L. Aime, Martin, **Filozofie socială**, tradusă de I.D.Negulici, București, 1846); „*Primită de la Elena, fata lui Iosif Petriman, Dobra, 11/24 XI, 1917, Iosif Morariu protopop*”, (Gh. ^aincai, **Hronicul românilor și a mai multor neamuri**, Buda, 1844). Iosif Morariu, protopopul Dobrei, administrator al Protopopiatului Deva a fost preocupat pentru binele credincioșilor și al

5. V. ^auiaga, *Contributii monografice*, vol.II, manuscris, p.176; M. Razba, *op.cit.*, p.156.

6. *Ibidem*. Menționăm că în manuscris nu era menționat locul tipăririi acestor cărți.

preotilor pe care-i avea de îndrumat. Într-o circulară, pe care o păstrăm, semnată protopop, îi încunostiinta pe enoriasi despre plata necesară pentru valabilitatea carnetelor CFR, despre oficierea, fără taxă a cununiilor religioase pentru „concubinatii”, în tractul Dobra si Deva si atentiona preotii din protopopiatele pe care le conducea, în legătură cu trimiterea „rapoartelor”, semnând acest document „*Dobra-Deva, la 30 aprilie 1936, protopop Iosif Morariu administrator*”. Apreciat pentru misia sa preotească dar si pentru activitățile sale sociale si culturale protopopul Iosif Morariu a fost numit membru în sinodul Arhiepiscopiei din Sibiu, presedinte al Despărțământului ASTRA din Dobra, presedintele Consiliului National Român din Dobra⁷. Desemnat membru de drept la Marea Adunare Natională de la Alba Iulia, protopopul Iosif Morariu a fost împuternicit să participe ca reprezentant al preotilor si credinciosilor din arhidiaconatul său si a prezentat adeziunile din Roscani, Mihăiesti, Panc si Panc Săliste, semnate în 15/28 noiembrie, 1918 (Ionas V., Roscani, File de istorie, Deva, 2002, p.66). Protopopul Iosif Morariu la adunarea anuală ordinară a preotilor din 24 martie 1931 a mentionat starea economică, culturală si moral-religioasă a credinciosilor din parohiile tractului si atrăgea atentia că preotilor le revine o mare sarcină în îndrumarea poporului⁸.

Inserăm nume de preoti si titluri de cărți pentru a depune mărturie într-o scriere a unei istorii a culturii hunedorene cu o paletă tematică extinsă care să cuprindă si pe cei cu o mică contributie la activitatea de culturalizare.

Într-o însemnare stă scris despre: „*Petru Fan, stud. An II, 5V, 1925*” (Dragomir S. , **Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal în sec.XVIII**, vol.I, Sibiu, 1920). Este preotul care a locuit anii săi din urmă în casă cu nepotul său, dr. în istorie Mircea Valea, directorul Muzeului din Deva.

Alte însemnări, alte nume de preoti: „*Părintelui Ioan Todea, paroh ortodox român în Balsa, Orăstie, la 12.09., 1925, dr. E.Munteanu*” (Eugen Munteanu, „**Din durerile noastre trecute si prezente**, Agnita, 1923), este o însemnare în care îl recunoastem pe preotul Todea, tatăl avocatului

7. Idem, *Istoria B.O.R. din Deva*; manuscris, Deva, 1972, p.109.

8. V. Ionas, *op.cit.*, p.78.

Ioan Valeriu Todea întemeietorul Muzeului din Orăstie. Autorul cărții dedicate, Eugeniu Munteanu a avut funcția de prim pretor, a fost licențiat în științe de stat politice și diplomat în teologie. Într-o notă de mână se menționează pe coperta cărții că „în prezent prim consilier al orașului Orăstie”; „*Acest Apostol s-au cumpărat de către credinciosul Petru Rus și soția Rusalina cu 17 coroane, 77 fileri, Băcăia, la 8 iulie, 1917, Zaharia Albu, paroh*” (**Apostol**, Sibiu, 1900, păstrat în Biserica din Băcăia); „*Iuliu Ratiu, preot român unit, 1935*” (**Sinopsis**, Râmnic, 1783). Personalitatea teologică Iuliu Ratiu a funcționat ca actuar în cancelaria diecezană, ca vicanotar consistorial și capelan la Lugoj, ca notar consistorial, iar din anul 1896 ca paroh în Orăstie și protopop al Cugirului⁹. O altă însemnare datată: „*Această carte care cuprinde în versuri Patima și moartea domnului nostru Iisus Hristos am primit-o ca amintire de la Brostea Ioan Măgureanul din Petros, 6 aprilie, 1959, preot Iosif Baciu*” (**Patima și moartea domnului și mântuitorului nostru Iisus Hristos, Sibiu**, 1888).

Într-o a doua grupare, am cuprins însemnări nedatate cu nume de preoți, lăsate pe cărți vechi religioase ori pe cărți laice. ^atim, prin urmare, că semnatarii notelor de mână, preoții care au slujit cu credință altarul, dar și obștea de credincioși, au scris puțin despre ei, cu simplitatea caracteristică teologilor, dar cu răsunet pentru generații la rând. Exemplificăm însemnările: „*Proprietatea lui Ioan Bora, Hateg, teolog*” (**Liturghier**, Blaj, 1870). Este vorba despre unul din cunoscuta familie de preoți Bora, al cărei urmaș profesază în zilele noastre, pr. Ovidiu Bora – Biserica Ostrov; „*Dionisie Giurgiu, preot ortodox român Poiana*” (**Molitvenic**, Sibiu, 1874); „*Proprietarul cărții acesteia este Georgiu Vuplici, paroh și consilier*” (S. Micu Clain, **Propovedanii sau Învățăturii la îngropăciunea oamenilor morți**, Blaj, 1784).

Însemnări repetate oferă posibilitatea cunoașterii unui preot din Geoagiu care detinea presupunem, o valoroasă bibliotecă. Iată însemnările: „*Biblioteca particulară, Adam Rosu, Geoagiu*” (**Reuniunea femeilor române din comitatul Hunedoara**, 1886-1911, Orăstie, 1912); „*Biblioteca parohială Adam A. Rosu, Geoagiu*” (N. Iorga, **În era**

9. D. Radu, *Dieceza Lugojului, aematism istoric*, Lugoj, 1903, p.554.

reformelor, Vălenii de Munte, 1909); „*Biblioteca parohială Adam A. Rosu, Geoagiu*” (N.Iorga, **Legăturile culturale între Bucovina și Principatele românești**, București, 1914); „*Biblioteca parohială, Adam A. Rosu, Geoagiu*” (Szabo Imre, **Deva Varo**, Deva, 1910). Cărțile părintelui Adam Rosu din Geoagiu au ajuns în posesia dr. Ioan Valeriu Todea din Orăștie și mai apoi a bibliotecii Muzeului din Deva.

Mai multe cărți din biblioteca preotului Augustin Cupsa au ajuns de la biserica din Stretea la Castelul Corvinestilor din Hunedoara. O însemnare de proprietate se află pe o carte din Biblioteca Muzeului din Deva: „*Proprietatea mea preot ortodox român Augustin Cupsa de Cupseni*” (**Cunoasterea miscărilor și instituțiilor economice culturale, școlare și bisericești a românilor din Ungaria**, Budapesta, 1908).

Alt preot detinător de carte este: „*Nicodim Todoras, teolog greco-ortodox*” (**Istoria bisericească pentru școlile populare**, Sibiu, 1906).

O însemnare pretioasă este „*a lui Beniamin Densusianu, canonic*” (**Compendium**, Buda, 1821). Ni se reaminteste, în acest fel, despre unul din reprezentanții de seamă ai familiei „Densusienilor”, Beneamin Densusianu preot greco-catolic la Săcărâmb, profesor la Preparandia din Hateg, vicar foraneu la vicariatul greco-catolic din Hateg, canonic la Episcopia româno-unită de la Lugoj și autor de cărți teologice și școlare¹⁰.

Reactualizarea însemnărilor despre preoți și cărțile românești religioase constituie o dominantă a istoriei Bisericii române și a istoriei culturii noastre. Din aceste cărți cu însemnările lor se învată cum se ajunge la o minte și un suflet luminat „eu pun accentul pe răstignirea păcatelor fără de care nu poate exista cultura adevărată și moralitate”¹¹.

Prin aceste note de mână scrise fără rigurozitatea științifică a documentului sau a memorialisticii, doar cu pretenția cerută de către semnatari, posterității, „de a-i pomeni”, se încearcă o repunere a preoților și a cărților lor pe locul cuvenit.

Prin însemnările și prin cărțile „proprietate” se consemnează preferințele pentru carte pentru orizontul cărturăresc al semnatarilor. Alături de cărți religioase, însemnări de proprietate ale preoților se păstrează și pe cărți de istorie, pe operele unor clasici latini, pe cărți de

10. I. Lazăr, *Beneamin Densusianu, viața și activitatea*, Deva, 2002.

11. I. Georgescu, *Biserica românească*, Oradea, 1935, p.108.

scoală, așa încât, fără interpretări speculative, se poate atribui și preoților de sat, ale căror însemnări sunt preponderente procentual, permanenta aplecare spre cartea de învățătură. Însemnările reliefate acum, sunt punctul de plecare pentru stabilirea coordonatelor vieții social-culturale a preoților de rând, dar și a celor ridicați în ierarhia ecleziastică. Nicolae Iorga spunea despre preoimea română că întotdeauna "constientă de marea ei misiune culturală, socială și națională, a dat poporului aproape toată învățătura, a înzestrat neamul cu o limbă literară, cu o literatură sfântă, cu o artă în legătură cu gustul și nevoile lui, a sprijinit Statul fără să se lase înghită de el, a călăuzit neamul pe drumurile pământului fără să-și ia ochii de la cer și a ridicat mai sus toate ramurile gospodăriei țărănești, dând istoriei noastre cărturari, caligrafi, sculptori în lemn, argintari, oameni de Stat, ostasi, mucenici și sfinți"¹².

Mărturiile pe care le depun cărțile cu însemnările lor despre lumea teologică se erijează în acest caz, doar, într-un „fragmentarium”, dintr-o documentată carte a istoriei culturii noastre. Aceste însemnări inserate acum pledează pentru „orizonturile deschise” de cărțile românești de altădată.

12. Ienciu Moise, *Biserica și cultura*, în „Cuvântul”, Blaj, 15 decembrie 1921-15 ianuarie 1922, p.64-65.

Constantin Rus

Despre autoritatea (δυναστεία) și protejarea (προστασία) arhontică și bisericească în Bizanț, după izvoarele notariale și bisericești. Studiu juridic canonic

Abstract

Among the various clauses of warranty of the Byzantine notarial documents we sometimes encounter the archontike dynasteia and the archontike prostasia. The problem of the archontike dynasteia, i.e. the oppression by the dynatoi on the adynatoi, is very attractive to the student of the social history of Byzantium. Its study on the basis of legal sources (the imperial legislation, the juridical decisions and the notarial documents) obviously can produce valuable evidence for a better understanding of social conditions in Byzantium, since these sources offer a realistic and therefore accurate picture of Byzantine society. The introduction of the clauses of warranty with the archontike dynasteia and prostasia into the notarial documents at a certain time period demands an interpretation in the context of the social history of Byzantium and its legal tradition. For this purpose, it is necessary to give an outline of the social phenomenon from the early Byzantine centuries.

Dintre multiplele clauze de garantie ale documentelor notariale bizantine uneori ne întâlnim cu *arhontike dynastia* sau cu *arhontike prostasia*. Problema referitoare la *arhontike dynastia*, adică la asuprirea de către cei puternici (*dynatoi*) a celor slabi (*adynatoi*) este foarte interesantă pentru studiul istoriei sociale a Bizantului. Studiul acesteia pe baza legală a izvoarelor (legislatia imperială, hotărârile judiciare și documentele notariale) poate scoate în evidență valoarea acestora pentru o mai bună înțelegere a condițiilor sociale din Bizant, atâta timp cât aceste izvoare oferă o imagine realistă și în același timp exactă a societății bizantine. Introducerea clauzelor de garantie împreună cu *arhontike dynastia* și *prostasia* în documentele notariale într-o perioadă oarecare cere o interpretare în contextul istoriei sociale a Bizantului și a tradiției ei legale. Din această cauză, este necesar să prezentăm o schiță generală a fenomenului social încă de la începutul secolelor bizantine.

1. Perspectivele istorice ale fenomenului social în Bizant

Arhontike dynastia și *arhontike prostasia* sunt caracteristicile structurii sociale pe care Bizantul le-a moștenit de la Imperiul Roman¹. Variatele forme de asuprire de către arhonti (*honestiores*, *potentiores*, *dynatoi*) a celor săraci (*humiliores*, *termiores*, *adynatoi*), se găsesc cuprinse în constituțiile imperiale până la domnia împăratului Justinian și ele au fost subiectul unui studiu de specialitate². Un studiu care ar tine

¹ Pentru o introducere generală asupra acestui subiect și referințe bibliografice, vezi: H. Saradi, *The 12th century canon law commentators on the αρχοντική δυναστεία: Ecclesiastical theory vs. juridical practice*, în "Proceedings of the International Symposium: Byzantium in the 12th century. Canon Law, State and Society", Athens, 1991, pp. 375-404. Pentru referințe la *dynasteia*, *dynasteuein*, *dynastes*, *dynatos*, cf. E. Ch. Welskopf, *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*, 1, 1, în "Belegstellenverzeichnis altgriechischer sozialer Typenbegriffe von Homer bis Aristoteles", Berlin, 1985, p. 742 și urm.

² H. Monnier, *Meditation sur la constitution εκατερω et le jus poenitendi*, în "Nouv. Rev. hist. Dr. fr. Etr.", nr. 24, 1900, pp. 37, 107, 169-211, 285-337 și în special pp. 62-107; L. Mitteis, *Über den Ausdruck "Potentiores" in den Digesten*, în "Melanges P. F. Girard", Paris, 1912; G. Cardascia, *L'apparition dans le droit des classes d'honestiores et d'humiliores*, în "Rev. hist. Dr. fr. Etr.", 4, 28, 1950, pp. 305-337, 461-485; Idem, *La distinction entre honestiores et humiliores et le droit matrimonial*, în "Studi in memoria di Emilio Albertario", II(1951), pp. 655-

seama de toate izvoarele de la începutul secolelor lipsește încă: un astfel de studiu ar putea face lumină asupra multiplelor aspecte ale societății bizantine și ne-ar ajuta să înțelegem nu numai evoluția tensiunilor sociale din Bizanț, ci în special modificarea atitudinilor acestora. Referințe la *arhontike dynastia* se găsesc în diferitele izvoare ale primelor secole, cum ar fi textele canonice³ și istoriografice⁴. Fiecare din aceste grupe de izvoare descriu acest fenomen social din diferite puncte de vedere, și anume: izvoarele bisericești, de exemplu, îl prezintă în termenii moralității creștine, pe când cele istoriografice în termeni politici.

Legislația imperială este interesată, cel puțin teoretic, de dreptatea socială, dar ea se ocupă și de această problemă din punctul de vedere al

667; D. Daube, *The Defense of Superior Orders in Roman Law*, Oxford, 1956; J. Gaudemet, *Les abus de "potentes" au bas empire*, în "The Irish Jurist", I(1966), pp. 128-135; E. Patlagean, *Puivrete economie et puivrete sociale a Byzance, IV-e – VII-e secole*, Paris, La Haye, 1977, pp. 11-17; A. Guillon, în "Byzantion", nr. 74, 1981, p. 81 atrage atenția asupra originii biblice a terminologiei privind clasificarea socială în săraci și bogati și el se referă la aceasta ca la un "model biblic" (o referință similară pentru legislația secolului al X-lea, la Lemerle, *Histoire agraine*, pp. 271-272; cf. și M. Gelin, *Les puvres de Yahve*, Paris, 1953); *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1959-1965, VI, pp. 37-40 (πενης), 885-915 (πτωχος), VIII, pp. 1-27 (ταπεινος); J. Leclercq, *Aux origines bibliques du vocabulaire de la puivrete*, în "Études sur l'histoire de la puivrete", ed. par M. Mollat, Paris, 1974, pp. 35-43; pentru poziția legală a claselor inferioare după terminologia tehnică a legislației imperiale a secolelor IV și V, cf. D. Grodzynski, *Pauvres et indigents, vils et plebeiens. Une étude terminologique sur le vocabulaire des petites gens dans le Code Theodosien*, în "Studia et doc. Hist. et iur.", nr. 53, 1987, pp. 140-218; pentru secolul al VI-lea, cf. E. Patlagean, *La puivrete byzantine au VI-e siècle au temps de Justinien: aux origines d'un modele politique*, în "Études sur l'histoire de la puivrete", *op.cit.*, pp. 59-81 care arată că în legislația lui Justinian clasificarea socială în săraci/bogati, deocamdată în conformitate cu criteriul economic, a fost bazată apoi pe un nou criteriu legal și social; A. Wacke, *Die potentiores in den Rechtsquellen. Einfluss und Abwehr gesellschaftlicher Übermacht in der Rechtspflege der Romer*, în "Aufstieg und Niedergang der rom. Welt, 2, 13", *Principat*, Berlin, 1980, pp. 562-607; M. Balzarini, *Nuove prospettive sulla dicotomia "honestiores – humiliores"*, în "Idee vecchie e nuove sul dritto criminale romano", ed. A. Burdese, Padova, 1988, pp. 159-169.

³ Cf. H. Saradi, *op.cit.*, pp. 375-404.

⁴ "τους τε αλλως δυνατους εφ'εαυτων, ηρεμουντας οσιατε δραν και απεχεσθαι των αισχιστων" (cf. Agathias, ed. R. Keydell, E., 5, 4).

nevoilor birocratice⁵. Unele Novele ale lui Justinian evidentiază acest lucru⁶. În Novelele 24-32, din anul 535-536, prin care împăratul a restructurat administrația provincială, el se referă clar la asuprirea celor săraci de către *dynatoi*. Legiuitorul este preocupat în special de abuzurile funcționarilor administrativi, cum ar fi abuzurile perceptorilor și a unităților militare⁷. Asadar, indiferența guvernatorului Capadociei față de asuprirea celor săraci de către *dynatoi* ar putea fi interpretată ca un indiciu de ascunde acțiunile lor ilegale: “el a fost influențat de vreun câștig sau a acționat în favoarea sau considerarea unor persoane oarecare”⁸. Un text din *Novela 30*, cap. 5,1, din anul 536, referindu-se la Capadocia, descrie severitatea acestei situații: “Am fost informați că există astfel de abuzuri

⁵ Despre conceptul de umanitate în legislația lui Justinian, cf. C. A. Maschi, “*Humanitas*” come motivo giuridico, Trieste, 1949; B. Biondi, *Il dritto romano cristiano*, Milan, 1952, II, pp. 28-43; S. Riccobono jr., *L’idea di “humanitas” come fonte di progresso del dritto*, în “*Studi in onore di B. Biondi*”, II, Milan, 1965, pp. 585-614; J. L. Boojamra, *Christian “Philanthropia”. A study of Justinian’s welfare policy and the Church*, în “*Byzantina*”, nr. 7, 1975, pp. 347-373; P. Silli, “*Aequitas “ed “epeikeia” nella legislazione giustiniana*”, în “*J. O. B.*”, 32, 2, 1982, pp. 327-336. – Despre importanța politică a legislației lui Justinian, cf. G. G. Archi, *La legislazione di Giustiniano e un nuovo vocabolario delle costituzioni di questo imperatore*, în “*Studia et doc. hist. et jur.*”, 1976, pp. 1-22. – Despre motivațiile fiscale ale legislatorului, cf. J. Karayannopoulos, *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates*, Munich, 1958, p. 23 și urm.

⁶ Vezi, de asemenea, câteva referințe la S. Puliatti, *Ricerche sulla legislazione “regionale” di Giustiniano. Lo statuto civile e l’ordinamento militare della Prefettura Africana*, Milan, 1980, nr. 43, și în special nr. 83, pp. 52-53 sau nr. 106, p. 56.

⁷ Abuzurile preceptorilor: *Novela 24*, cap.3; 25, cap. 4, 2; 26, cap. 4, 2; 30, cap. 2, 3, 4 și 8. (Vezi și John Lydus, J. Caimi, *Ioannis Lydi de magistratibus*, III, 70. *Note esegetiche e spunti in tema di fiscalità e legislazione protobizantine*, în “*R. S. B. S.*”, nr. 1, 1980, p. 323 și urm.). Abuzurile soldaților împotriva populației sunt menționate în *Novelele 28*, cap. 4; 29, cap. 3; 30 cap. 7, 2; 31, cap. 3. Intenția legislatorului de a stabili dreptatea în provincii prezentată în următoarele *Novele*: 24, cap. 2; 25, cap. 2, 5, 1; 26, cap. 3; 28, cap. 6; 29, cap. 5; 30, cap. 11. Cf. de asemenea, *Procopius, Goth. VII, I, 8; Pers. I, IX, 7-9; II, XIII, 6; II, XV, 9 și II*.

⁸ Traducere de S. P. Scott, *Novela 30*, cap. 9 din anul 536. Cf. și *Novelele*: 24, cap. 2; 25, cap. 2, 2; 26, cap. 3,1 (ερυθριατω δε των αδικουντων μηδενα, καν ει πλουτοιη καν ει τινος αξιας επειληπται μειζονος); 26, 3, 1(προς μηδενα παντελωσ υποκατακλινεσθαι, μηδ’ αν ει τις ειη των επισημων μηδ’ αν ει σφοδρα πλουτοιη. Δια τουτου γαρ δη και σεμνοτεροις παραδιδομεν τας τοιαντας αρχας, ινα μη ραδιωξ ενδιδοιεν τοις εκ του πλουτειν βουλομενοις αδικειν).

în această provincie și că este foarte greu să se aplice unele despăgubiri. Aceia care au fost împovărați de impozite de către persoane puternice se comportă în toate ocaziile cu o netolerată impertinentă; ei sunt însoțiti de gărzi pentru a preveni multimea de a-i urma și ei fură cu cea mai mare impertinentă. Suntem surprinși că poporul acestei provincii a putut îndura așa de multe neazuri”⁹. După Novela 24, cap. 1, din anul 535, motivul introducerii schimbărilor administrative a fost pierderea taxelor fiscale (πολλακις προς αυτους στασιαζουσαι τους δημοσιους φορους). În Novelele 24, cap.3 și 25, cap. 4,2, din anul 535, despre administratia Pisidiei și Licaoniei, abuzurile preceptorilor sunt rezumate prin expresia “την των αρχοντων κακιαν”. Guvernatorul Capadociei este amenintat cu depunerea dacă “ar neglija ordinele noastre și nu ne-ar trata pe noi în sine și legile cu respect, sau ar pretinde să fie influentat de persoane puternice” (και τινας των δυνατων, αλλ ου τον νομον και ημας Θεραπευων)¹⁰. În aceeași Novelă există o mențiune specială despre țăranii care sunt victimele nedreptății în mâinile celor puternici (dynatoi)¹¹. În Novele 28, cap. 5,1; 29, cap.4 și 30, cap. 8,1, există o referință la dobândirile de pământ sau la alte venituri ale celor puternici (dynatoi): “Proconsulul din provincia supusă jurisdicției sale nu va adăuga la proprietatea individuală privată nici o altă plângere decât acele ale împăratului”. În Novela 30, cap. 7,1, se folosește un vocabular foarte puternic pentru a descrie asupra țăranilor de către dynatoi: “va retine pe adepții oamenilor puternici; va preveni ca provincia să fie depopulată

⁹ Τοσαυτα γαρ μεμαθηκαμεν αμαρταψεσθαι κατα την χωραν οσα μολις ανδρι των μεγιστων προς θεραπειαν

ευκολα. Οι γαρ, τας των δυνατων επιτροπευοντες κτησεις – αλλ’ηδη και ερυθριωμεν ειπειν μεθ’ οσης αλων– ται της ατοπιας, και ως δορυφοροι τε αυτους θεραπευουσι και πληθος ανθρωπων ου φορητον ακολουθει, και οπως αχρι νυν το κατ’εκεινην υπηκοον εξηρκεσεν αδικουμενον...

¹⁰ Novela 30, cap. 10.

¹¹ Ibidem, cap. 3: Αυτους μεντοι τους απαιτητας μηδ’ οτιουν κομιζεσθαι πλεον παρα των γεωργων η των ολων υπομενοντων δι’ αυτων την εισπραξιν ... μη δυναμενων τουτων επαγειν ζημιας ασπαστικων τε εσκεκεν η τρακτευτικων η ετερας οιασδηποτε προφασεως ...; ινα μηδε αυτοι τους υποτελεις αδικουεν δια τας προφασεις ας εις επηρειαν επινοουντες τε και ετερα ονομαζοντες τον των γεωργων καταλυουσι βιον; Των δικων δε επιμελησει συν παση συντονια και ουκ εασει το γεωργικον καθαπερ μεχρι νυν αδικεισθαι.

si jefuită de tâlhari”. Novela 8 despre *suffragium*, din anul 535, descrie impunerile nedrepte pe care arhontii le impuneau populației imperiului: acestea erau *κλοπαι* si *αδικιαι*¹². Acelasi text ne informează că din această cauză arhontii se foloseau de oameni înarmați, de asa-numitii *Βιοκωλυτας*¹³.

Au existat, de asemenea, multe alte constitutii care au impus restrictii arhontilor pentru a preveni abuzurile împotriva celor săraci si slabi. Ele sunt incluse în *Codex Justinianus*. O lege a împăratului Gordian din anul 239, de exemplu, interzice arhontilor de a împrumuta bani cu dăbândă în timpul exercitării funcției lor¹⁴. Mai târziu Justinian, printr-o lege din anul 528, interzice “guvernatorilor provinciilor nu numai să primească donatii, ci chiar să cumpere proprietăți fie miscătoare sau nemiscătoare (exceptie făcând cererile pentru mâncare si îmbrăcăminte), sau să construiască case, chiar dacă au fost autorizati să facă vreunul din aceste lucruri printr-un rescript; iar ceea ce li s-a dat sau transferat prin cumpărare nu trebuie ratificat, chiar dacă a trecut termenul de cinci ani de când au părăsit postul, iar consimțământul de donator sau de vânzător poate să fie obtinut numai după ce a expirat termenul de mai sus”. Aceste măsuri au fost aplicate si persoanelor numite *domesticos* si *consiliarios* ale guvernatorului¹⁵. După o altă lege emisă de Gratian si Teodosie în anul 380, arhontii nu puteau să se căsătorească cu o femeie din aceeași

¹² *Prooimion*, p. 66 II, 18, 39, cap. 9, p. 72 II, 30, 35, cap. 10, p. 37 II, 8, 28; p. 74 I, 4; cap. 11, p. 75 I, 14; *Edictum scriptum ... archiepiscopis et ... patriarchis, prooimion*, p. 78 I, 33, cap. 1, p. 80, I, 8; *Notitia* despre contributiile arhontilor, sect. 49, p. 88 I, 39. Cf de asemenea si Procopius, *Anecdota*, 22, 6-11.

¹³ “ὡςπε ἡμιν μηδενος ετερου παντελως δειν αρχοντος, και ληστοδιωκτας η τους καλουμενους βιοκωλυτας, μαλλον δε λοποδυτας, η αφοπλιστας εκπεμπειν, προφασεσι δε δηθεν ευλογοις χρωμενους, αυτους δε τα παντων χειριστα πραπτοντας (Novela, 8, 12,1). Cf. de asemenea si cap. 13. Vezi si Van Der Wal, *La codification de Justinien et la pratique contemporaine*, în “Labeo”, nr. 10, 1964, p. 233 si urm. Pentru *suffragium* în legislatia mai veche, cf. W. Goffart, *Did Julian combat venal suffragium? A note on Codex Theodosianus 2, 29, 1*, în “C. Ph.”, nr. 65 (1070), pp. 145-151 si G. E. M. de Ste. Croix, *Suffragium: from vote to Patronage*, în “British Journal of Sociology”, nr. 5, 1954, pp. 38-48.

¹⁴ *Codex Justinianus* 4, 2, 3.

¹⁵ *Ibidem*, 1, 53; *Digestae* 49, 14, 46, 2 (Hermogenianus).

provincie unde își desfășurau activitatea¹⁶. Nu există nici o îndoială că măsurile imperiale au răspuns serioaselor probleme sociale ale vremii¹⁷.

Arhontike prostasia se găsește, de asemenea, în istoria veche bizantină. Este, cu siguranță, o continuare a vechiului patronaj roman în forme noi. În timp ce în vechea istorie romană izvoarele descriu în primul rând patronajul personal, cel municipal și cel dintre state, în imperiul bizantin patronajul rural este cunoscut, în special, din legislația imperială care caută să-l controleze. În secolul al IV-lea, cuvântarea lui Libanius “*Despre Patronaj*” explică nevoile țăranilor care ar putea întâlni numai un patron puternic: folosind protecția sa, de obicei un conducător superior al administrației provinciale sau un mare proprietar de pământ, țăranii ar fi păziți de abuzurile preceptorilor¹⁸. Câteva legi din Codicele lui Teodosie (*Codex Theodosianus*) se referă la o situație similară din Egipt. După izvoarele legislative, împărații se ocupau în special cu acest fel de patronaj, deoarece statul pierdea veniturile fiscale. A. H. M. Jones afirmă că “această formă orientală de patronaj” a fost până la urmă în avantajul patronilor puternici care și ei la rândul lor erau proprietarii unor venituri mari; controlând pe țăranii prin protecția ei puteau mai târziu să-și împrăpieze pământul lor prin diferitele forme de tranzacții¹⁹. *O constituție*

¹⁶ *Codex Justinianus* 5, 2, 1. Cf. de asemenea referințele la unele izvoare în H. Saradi, *op. cit.*

¹⁷ Vezi: Z. V. Udal'cova, *Zakonodatel'nye reformy Justiniana*, în “V. V.”, nr. 25, 1965, pp. 3-45; nr. 27, 1967, pp. 3-37; G. G. Archi, *Studi sulle fonti del dritto nel Tardo Impero Romano. Teodosio II e Giustiniano*, Gagliari, 1987, pp. 235-264.

¹⁸ Despre patronajul roman, vezi în special L. Harmand, *La Patronage sur les collectivites publiques, des origines au Bas-Empire. Un aspect social et politique du monde romain*, Paris, 1957; R. P. Saller, *Personal Patronage under the early Empire in the later Roman Empire*, Oxford, 1972, pp. 192-208; J. M. Carrie, *Patronage et propriete militaire au IV-e siecle. Object rhetorique et object reel du discours “Sur les Patronages” de Libanius*, în “B. C. H.”, nr. 100, 1976, pp. 169-176.

¹⁹ Cf. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire: 284-602*, Oxford, 1964, pp. 756, 775-777 și în special aa. 776-777, precum și referințele de la pp. 1319-1320. Aceleasi concluzii la Monnier, pp. 100-107 și în special pp. 102-103. Există dovezi, totuși, că patronajul rural a existat în societatea romană mult mai târziu chiar în perioada Republicii și că țăranii săraci au suferit o asuprire grea din partea patronilor lor puternici. Despre patronajul rural, vezi: P. Garnsey și G. Woolf, *Patronage of the rural poor in the Roman World*, în “Paronage in Ancient Society”, ed. A. Wallace-Hadrill, London-New York, 1989, pp. 153-170, și în special pp. 159-160. Cf. de asemenea, D. Sperber, *Patronage in Palestine (c. 220-400): Causes and Effects*, în “Journ. Of Ec. and Soc. of the Orient”, nr. 14, 1971, pp. 227-252.

a împăratului Leon din anul 468 merită intenția noastră, deoarece ea se referă la transferul proprietății tărănilor patronului lor: “Dacă cineva, după publicarea acestei legi, ar pretinde, pentru scopul delapidării Statului de orice taxă sau obligatie pe care trebuie să o plătească, protejarea unei persoane superioare sau orice a fost legiferat în legătură cu acest subiect, fie sub pretextul unei donatii, a unei vânzări, a unei închirieri sau a unui contract, vor fi nule; iar notarii care încearcă să întocmească un astfel de document vor fi pedepsiti prin confiscarea proprietății lor”²⁰. Jones se îndoiește că măsurile imperiale ar fi putut aboli acest patronaj. Cercetările izvoarelor din secolul al VI-lea confirmă punctul de sâu de vedere. Novelele lui Justinian se referă la aceasta ca la o practică foarte bine stabilită. În Novela 8, cap. 1 despre *suffragium* (vot), îmăîraturul se referă la *suffragium* (votul) dat în contul protejării (*prostasia*)²¹. Renunțarea la daruri în schimbul protejării era, de asemenea, inclusă în jurământul pe care funcționarii administrației imperiale trebuia să-l dea când primeau slujba lor²². Ea este, de asemenea, menționată în Novela 30, cap 11²³. Mai explicită este Novela 17, cap. 3 despre *Mandata principis* din anul 535²⁴. Deși legislatorul, la început, propune motivele morale care ar fi inspirat această lege, totuși este clar la sfârșitul textului că pierderile fiscale erau egale sau chiar de o importanță mai mare. În definitiv, în *constitutia* lui Leon din anul 468 *patrocinium* a fost declarat împotriva interesului public: *contra commoditatem publicam*.

Trebuie să amintim, de asemenea, că deja în perioada aceasta veche Biserica și-a intensificat puterea și situația materială până acolo încât a putut exercita un patronaj asupra tărănilor. O lege din anul 415 emisă de

²⁰ *Codex Justinianus* 11, 54, 1.

²¹ δίδονται τι σουφραγιον μηδε υπερ της αρχης την οϊανουν δοσιν μητε αρχοντι μηδενι νητε των περι τας αρχας τινι ετερω προσωπω κατα προφασιν προστασιας

²² *Novela* 8, 7 și p. 90 I. 14. Cf. de asemenea *Basilicale* 6, 3, 23.

²³ ουδεμιαν γαρ ουτε ισχυν οικειαν ουτε την ετερωθεν προστασιαν ουδεις προισχομενος επι τοιουτοις εγκλημασι διαφευζεται τον νομον.

²⁴ Cf. S. Puliatti, *op. cit.*, p. 54. Despre dezvoltarea patronajului în Egipt, în ciuda măsurilor luate de legislația imperială, vezi de asemenea, I. F. Fichman, *K razvitiiju patrociniev v Vizantijskom Egipte*, în “V. V.”, nr. 29, 1968, pp. 45-52. Despre *prostasia* “personală”, cf. de exemplu, Procopius, *Anecdota* XIV, 7: και πρεπων τω προστατη τον τροπον αρεσκειν.

împărații Honoriu și Teodosie descrie acest patronaj în următorii termeni: “mai mult, dacă prea cinstitele Biserici, adică acelea din Constantinopol și Alexandria, ar fi arătat că au obținut orice posesiuni până când s-a emis această lege de ilustrul predecesor al sublimității Voastre, cerem, din respect pentru religie, că o astfel de proprietate va trebui să fie reținută de aceste Biserici, dar sub condiția ca ele să știe că pe viitor trebuie să-și asume fără îndoială toate serviciile publice obligatorii care se datorează satelor principale, precum și acele servicii care se datorează satelor publice în contul unei taxe declarate prin impozitul pe cap de locuitor”²⁵.

Termenul *prostasia* se găsește și într-un context creștin pentru a desemna nu beneficii și obligații reciproce, ci mai mult o asistență dată fără așteptarea vreunor favoruri. Astfel, termenul *prostasia* a fost întrebuințat pentru a desemna protejarea exercitată de episcopi asupra păstoritilor lor. Canivet a accentuat folosirea cuvântului *parusia* cu referire la *αρχιερωσυννης λειτουργιαν* în *Φιλοθεος ιστορια* a lui Teodoret al Cirului²⁶. O formă nouă de patronaj a fost acela exercitat de sfinți în comunitățile rurale²⁷. Sfinții nu numai că au ajutat pe locuitorii satelor prin minuni și sfaturi, dar ei au acționat și ca patronii lor tradiționali, apărând în special pe credincioșii lor de inspectorii fiscali. În “*Viata Sfântului Teodosie*” (+529) există o referire explicită cu privire la termenul tehnic *prostasia*: *ζητουσιν οι πτωχοι τον φιλοπτωχον, οι ξενοι τον ιλαρον ξενοδοχον, ο φευγων την καταφυγην και τον εν προστασιαις σπουδατον οι προστασιας δεομεπωι...*²⁸. În

²⁵ *Codex Theodosianus* 11, 24, 6, 6: Quidquid autem in tempus usque dispositionis habitae a viro illustri decessore sublimitatis tuae ecclesiae venerabiles, id est Constantinopolitana atque Alexandrina possedissee deteguntur, id pro intuitu religionis ab his praecipimus firmiter retineri, sub ea videlicet sorte, ut in futurum functiones omnes, quas metropolim debent et publici vici pro antiquae capitacionis professione debent, sciunt procul dubio subeundas. Despre creșterea proprietății funciare bisericesti în secolul al VI-lea, vezi și remarcile lui A. Guillou, *Regionalisme et independence dans l’empire byzantin au VII-e siecle. L’exemple de l’exarchat et de la Pentapole d’Italie*, Rome, 1969, p. 179 și urm.

²⁶ P. Canivet, *Categories sociales et titulature laique et ecclesiastique dans l’histoire Philothee de Theodoret de Cyr*, în “Byzantion”, nr. 39, 1969, p. 232 și nota 2 cu bibliografia respectivă; vezi de asemenea remarcile lui H. G. Beck, în “Byzantion”, nr. 64, 1971, p. 176. Despre activitatea Sfântului Vasile, cf. M. Forlin Patrucco, *Basilio prostates e exarchos della comunita cittadina*, Basilio di Cesarea, Messina, 1983, pp. 125-136.

“Viata lui Simeon Mărturisitorul”, într-un text retoric care accentuează virtuțile creștine, *prostasia* este contrastată cu darurile spirituale care derivă de la protecția îngerilor²⁹.

În vechea perioadă bizantină *archontike dynastia* și *archontike prostasia* au acoperit diferite forme ale abuzurilor făcute de cei puternici (*dynatoi*). Deși legislația imperială a dat protecție specială celor săraci (*adynatoi*), referințele frecvente la aceste abuzuri în hotărârile imperiale, precum și evidența din celelalte izvoare sugerează că aceste măsuri nu au fost efective. Trebuie să presupunem că tranzacțiile fortate în avantajul celor puternici au fost foarte frecvente. Cu referire la *patrocinium*, legea lui Leon din anul 468 ne informează că tărani și patronii înlocuiau acordurile de patronaj cu contractele de vânzare, donații și arende: “*sub praetextu donationis vel venditionis seu conductionis aut cujuslibet alterius contractus*”³⁰.

Rămâne să considerăm mijloacele legale care au fost valabile victimelor unor astfel de abuzuri. S-a notat deja că neeficiența și corupția sistemului juridic nu puteau oferi tărnilor nici o asistență³¹. Potrivit Novelelor lui Justinian citate mai sus, părțile litigante intimidată nu aveau o altă alegere decât să facă apel la curtea imperială. Problema ridicată de acest punct de vedere este următoarea: cum afectează toate acestea documentele notariale. Evident hotărârile imperiale, care impun limite în ce privește puterea arhontilor (*dynatoi*) și declară acțiunile lor abuzive ca ilegale, au oferit motive legale celor săraci (*adynatoi*) pentru nevalidarea

²⁷ P. Brown, *Society and the Holy in the Late Antiquity*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1982, pp. 115 și urm., 157 și urm.; Garnsey și Woolf, *op. cit.*, pp. 165-166. Cf. de asemenea, E. A. Clark, *Asceticism and Transformation of Patronage in Late Antiquity*, în “12 th Annual Byz. Stud. Conf. Abstracts”, Pennsylvania, 1986, p. 3.

²⁸ *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*, ed. H. Usener, Leipzig, 1890, p. 98. Cf. de asemenea 88 II. 2-4: Μουσεως μεν γαρ το της προστασιας αρχικον οσον δυνατον εμιμησατο. Vezi și P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Demetrius et la penetration des Slaves dans les Balkans*, Paris, 1979, p. 52 II, 3-5: την ακαματων και ανενδοτον προστασιαν.

²⁹ A. J. Festugiere și L. Ryden, *Leontios de Neapolis, vie de Symeon le Fou et vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974, p. 61 II, 12-14: καλοι οι προστατα, ους εχετε εν αναγκη προς τους δυναστας, αλλ' ουκ εισιν ουτως, ως το εχειν τους αγιους υπερ ημων ικετευοντας.

³⁰ *Codex Justinianus* 11, 54, 1, pr. Cf. de asemenea, Monnier, pp. 106-107.

documentelor unor asemenea tranzacții. Nevoia de a întări tranzacțiile și de a garanta revendicările lor legale, pe de altă parte, au dus la introducerea clauzelor speciale de renunțare la toate motivele de nevalidare a documentelor prevăzute de lege. Cu referire la tranzacțiile în favoarea arhontilor (*dynatoi*), ceea ce de fapt a fost o revendicare legală ar putea deveni o manevră ingenioasă oferind securitate acelor care au beneficiat de asemenea tranzacții. În acest mod legile prin care *adynatoi* au fost protejați de abuzurile arhontilor au fost ocolite, iar *adynatoi* fiind înșelați nu puteau invalida tranzacțiile impuse asupra lor prin circumstanțe nefavorabile. Într-adevăr este cunoscut că diferitele clauze de garanție sunt multiplicare spre sfârșitul vechii perioade bizantine.

Suntem surprinși, totuși, că clauzele cu *archontike dynastia* și *archontike prostasia* nu apar în documentele notariale din papirusi³². Absența lor ar putea fi justificată prin faptul că ele au fost incluse în clauzele mai generale ca acelea ale *βίαι* și *φοβος*³³. Într-adevăr, legislația imperială definește termenul *βίαι* din tranzacții într-un sens mai larg. *Vis* și *metus* (*βίαι* și *φοβος*) sunt motivele pentru nevalidarea unei înțelegeri deoarece ele sunt contare cu *bona fidae*: “*Si pater tuus per vim coactus domum vendidit, ratum non habebitur, quod non bona fide gestum: mala fide enim emptio irrita est*”³⁴. În *Digeste* 50, 17, 116 pr. există o interpretare teoretică a lui *βίαι* a lui Ulpian. “*vis enim fiebat mentio propter necessitatem impositam contrariam voluntati... sed postea detracta est vis mentio ideo, quia quodcumque vi atroci fit, id metu quoque fieri videtur*”. Paulus dă o definiție clară a lui *βίαι*: “*Vis autem maioris rei impetus, qui repelli non potest*”³⁵. Este important să notăm că a avut loc o schimbare remarcabilă în gândirea juridică bizantină cu privire la “intentia” persoanelor care s-au apucat de tranzacții, în special

³¹ Cf. Jones, pp. 502-504.

³² Cf. Simon, *Kaufformular*, p. 163.

³³ Despre această clauză în tranzacțiile bizantine, cf. G. Ferrari, *I Documenti greci medioevali di dritto privato dell'Italia Meridionale e loro attinenze con quelli bizantini d'Oriente e coi papiri greco-egizii*, Leipzig, 1910, p. 128. Vezi de asemenea, W. Dahlmann, *Hβίαι im Recht der Papyri*, Diss. Cologne, 1968; B. Albanese, *Gli atti negoziali nel dritto privato romano*, Palermo, 1982, pp. 171-201.

³⁴ *Codex Justinianus*, 44, 1; *Basilicale*, 10, 1, 2, 2.

³⁵ *Digestae*, 4, 2, 1 și 2.

de donatii. Cu privire la donatii, importanta se situează pe “natura” spontană a actiunii si pe munificență (dărnicie)³⁶. Această dezvoltare putea dicta introducerea unor clauze în documentele notariale, accentuând vointa liberă si bunele intentii (την προαρεσιν) ale donatorului.

La acest punct al investigatiei noastre putem aduce concluziile foarte importante ale lui H. Monnier din studiul său intitulat “Meditation sur la constitution εκοτερω et le jus poenitendi”, care nu a fost folosit de bizantinologii care au studiat temele care se referă la acest subiect³⁷. Monnier studiază o *constitutio* din *Codex Justinianus* 4, 65, 34 după care ambele părți ale unei arende se pot retrage de la înțelegere si anula tranzactia în timpul unui an fără nici o penalizare. El argumentează pe bună dreptate că această legiferare este surprinzătoare deoarece este împotriva principiului securității tranzactiilor, un principiu pe care se bazează toate constitutiile despre tranzactii³⁸. El conchide că motivatiile de bază ale acestui decret trebuiau să ofere o usurare săracilor de abuzurile celor puternici (*dynatoi*); de-a lungul paragrafelor din *Codex Justinianus* 11, 57, 1 se declară că *iniquitates contra omnes vicanos perpetrari modis omnibus prohibemus*³⁹. Observatiile lui Monnier cu privire la *dynatoi* si la *adynatoi* sunt foarte valoroase pentru studiul nostru: nu numai definitia despre *dynatoi* si *adynatoi*, ci si diferitele forme de asuprire a celor slabi de către cei puternici sunt identice în legislatia mai veche si mai nouă a perioadelor bizantine⁴⁰.

Monnier studiază constitutiile imperiale care au introdus măsuri de garantie pentru tranzactiile juste din punctul de vedere al abuzurilor de

³⁶ Vezi si remarcile lui S. Broise, *Animus domandi. Concetto romano e suoi riflessi sulla dogmatica odierna*, 2 vol., Pisa, 1975, vol. I, p. 34, n. 24; vol. II, pp. 236-237.

³⁷ *Nouv. Rev. hist. dr. fr. Etr.*, nr. 24, 1900, pp. 37-107; 169-211; 285-337. Deja N. Svoronos a atras atentia asupra lucrării lui Monnier în introducerea sa la editia lui Var. Repr. A lucrărilor lui Monnier: “Exceptie făcând studiul despre Epibole, opera lui Henry Monnier (1851-1920) a rămas aproape necunoscută bizantinistilor, în ciuda unui mic cerc al istoricilor dreptului”, si G. E. Ste. Croix, *The class struggle in the ancient world from the archaic age to the arab conquests*, Ithaca, New York, 1981, p. 658, n. 43.

³⁸ Monnier, *op. cit.*, pp. 37-40.

³⁹ *Ibidem*, pp. 53-55 si p. 198 si urm.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 62 si urm., în special, p. 64. Concluzii similare se găsesc si în textele bisericesci: H. Saradi, *op. cit.*

către *potentiores*. Foarte surprinzător, el descoperă tranzacțiile forțate impuse de *potentiores* cuprinse în unele decrete imperiale despre diferitele contracte. Un pas important în această direcție a fost făcut de o *constitutio* a lui Constantin cel Mare în anul 325 care a introdus un principiu nou în procedura de demonstrare a dreptului de proprietate: “dacă este necesar, *onus* (sarcina) dovezii ar trebui să fie asupra beneficiarilor tranzacțiilor; ei ar trebui să demonstreze cum au posedat proprietățile în cauză”⁴¹. Cu privire la donatii, Monnier atrage atenția asupra unei *constitutio* a lui Liciniu și Constantin cel Mare din anul 316 după care *traditio donationis causa* ar avea loc în prezenta martorilor⁴². Contractele de vânzare ar putea fi nevalidate dacă plata a fost mai mică decât jumătate din pretul proprietății transferate (*laesio ultra dimidium*)⁴³. Introducerea în contrace a lui *jus poenitendi*, de asemenea, este examinată de Monnier⁴⁴.

2. Evolutia fenomenului social în Bizant

Vom studia, în continuare, evoluția fenomenului social pe care îl vom analiza aici și vom încerca să găsim o explicație pentru introducerea clauzelor *archontike dynastia* și *prostasia* în documentele notariale bizantine din ultimele secole ale istoriei Imperiului Bizantin.

Există o multime de dovezi în izvoare pentru anii de după domnia lui Justinian potrivit cărora decretele imperiale care impuneau restricții asupra celor puternici (*dynatoi*) nu au produs rezultatele dorite. Legea împăratului Tiberiu promulgată între anii 578 și 582 se ocupă de abuzurile celor numiți “curatores” asupra veniturilor imperiale. Nu s-a acordat nici o atenție specială asupra acestui text foarte important. Un studiu atent asupra acestui text arată că el prezintă o importantă depărtare de legislația ulterioară cu

⁴¹ *Codex Theodosianus* 11, 39, 12. Monnier, *op. cit.*, pp. 176-177. Cf. de asemenea, D. Simon, *Untersuchungen zum Justinianischen Zivilprozess*, Munich, 1969, pp. 153-154, 160.

⁴² *Codex Theodosianus* 8, 12, 1; *Codex Justinianus* 8, 53, 25; Cf. Monnier, *op. cit.*, pp. 178-179.

⁴³ *Codex Justinianus* 4, 44, 2; Cf. Monnier, *op. cit.*, pp. 181-185. Despre *laesio ultra dimidium*, vezi și remarcile lui V. Da Nobrega, *L'humanisme dans la compilation de Justinien*, în “Intr. Congr. of Classical Studies”, Budapesta, 1984, pp. 2, 315-320 cu bibliografia respectivă.

⁴⁴ *Digestae* 12, 4, 3, 2; Cf. Monnier, *op. cit.*, p. 185 și urm.

privire la problema celor puternici (*dynatoi*). În *prooimion*, împăratul admite că toti oamenii din toate provinciile imperiului I-au trimis rapoarte cu privire la varietatea formelor de abuzuri (*ποικιλων αδικημάτων*) săvârșite de aceia care administrau domeniile imperiale: ei au pus stăpânire pe posesiuni, anumele și pe țărani⁴⁵; au exercitat *prostasia* în satele și pe terenurile altora, pe care în final și le-au împrumutat⁴⁶; s-au băgat în disputele dintre indivizi fiind de acord cu partea care avea cereri ilegale; au împiedicat pe aceia (în special pe *adynatoi*) care doreau să se îndrepte spre un tribunal, pe când aceia care reuseau să încredințeze cazul lor unui judecător erau forțati să plătească înainte de pronunțarea vreunei hotărâri judecătorești⁴⁷. Ei au emis documente false de împrumuturi în numele veniturilor imperiale sau, prin întocmirea documentelor de vânzare și donații, ei au apărut ca beneficiari ai proprietăților care de fapt aparțineau altora⁴⁸. Împăratul hotărăște că proprietățile aflate sub aceste condiții trebuie înapoiate, protejările (*προστασια*) trebuie oprite (*τας τε επι τοις συναλλαγμασι γενομενας περινοιας κεκωλυκοτες*).

Prima secțiune a Novelei interzice împrumutul ilegală a terenurilor de către administratorii veniturilor imperiale. Cunoaștem că acest lucru s-a făcut prin înălțarea unor pancarde cu numele împăratului sau a chipului său, ori simboluri imperiale ori clopote pentru bunurile mobile. Termenul folosit pentru a desemna aceste abuzuri este *επηρεια* și apare târziu în documentele notariale și în alte izvoare. Secțiunea a doua se ocupă cu procedura juridică ce urmează a fi aplicată în cazurile de abuzuri. Ea

⁴⁵ M. Kaplan, *Novelle de Tibere II sur les "Maisons divines"*, în "T. M.", nr. 8, 1981, pp. 238 (II, pp. 15-17): των φερεσθαι δυναμενων πραγματων, εστι δε οπη κτησεως και γηδιων και γεωργων, αφαιρεσεις οδυρομενων.

⁴⁶ των δε ενεργολαβεισθαι παρ' αυτων προστασιαν αλογον τοις αλλοτριους χωριοις τε και αγροις απονεμοντων σανιδας τε βασιλικας η σημαντρα επιτιθεντων, και απλως ειπειν τα μη προσηκοντα οικειουμενων (*Ibidem*, II, 17-19).

⁴⁷ *Ibidem*, II, 19-22: τας τε προς ετερους αμφισβητησεις παραλογως αναδεχομενων, και τους τε επαγειν βουλομενους μηδε των οικειων οφληματων απολαυειν συγχωρουντων, τοις τε επαγομενοις δικης χωρις και συν βια τας απαι- τησεις επαγοντων ακριτως.

⁴⁸ *Ibidem*, II, 22-24: τινας δε και χρεων συγγραφας εις τας αυτας θειας οικιας συνειναι στρεβλουμενους παρασκευαζοντων, συμβουλοιαις τε αλλοτριους ωντων η δωπεων ει τυχοι παρεμβαλλοντων εις την των ετερουσ οφειλομενων περι- γραφην.

trebuia încredintată judecătorului cuvenit: chemările în fata tribunalului administratorilor veniturilor imperiale, care aveau loc mereu, sunt declarate ilegale: μηδ' αμως τον εναγομενον παρ αυτοις ελκειν δικαστας τε των οικειων υποθεσεων καθεδεισθαι (τουτο οπερ των αποπωτατων τε και παρανομοτατων ηγουμεθα)⁴⁹. Sectiunea a treia se ocupă cu documentele false ale tranzactiilor. Multi dintre administratori, pentru a se elibera de datorii, au procedat la întocmirea unor acte de vânzare sau donatii sau alte contracte privitoare la proprietățile lor plasate pe securitate, iar aceste tranzacții erau adresate patrimoniului imperial. Apoi ei transferau aceste proprietăți rudeniilor lor sau propriului său om (των συνηθων) printr-un fel de tranzacție. În felul acesta, ei ridicau securitatea de la proprietățile lor, iar datoriile lor erau abolite. Împăratul notează că victimele unor astfel de tranzacții nu se putea apăra, în primul rând din cauza puterii de care se bucura administratorul domeniului imperial (δια την ουσαν αυτω δυναμιν την υπερ τουτων εναγωγην υποδεχομενου)⁵⁰, iar în al doilea rând, deoarece tranzacția era făcută în așa fel încât respecta patrimoniul împăratului. Sectiunea a patra a Novelei interzice *prostasia* pe care administratorii caselor imperiale (οικοι) o ofereau chirișilor acestor οικοι sau tărânilor atasati de pământul altor proprietari (και προστασιαν αυτοις απονεμειν, η το λεγομενον πατωκινιον)⁵¹. Pancardele de proprietate sau alte simboluri imperiale trebuiau imediat mutate din aceste sate, case, ateliere sau alte mosii. De asemenea, împăratul reglementează procedura apelurilor referitoare la dobândirea ilegală a acestor proprietăți. În sectiunea următoare, împăratul se referă la o altă categorie de avantaje de care beneficiază administratorii patrimoniului imperial: ei puteau să scape usor de învinuire în contul puterii oficiului lor (τη δυναμει ταυτη). Mai mult, în sectiunea a șasea, împăratul poruncește că patrimoniul imperial ar trebui supus variatelor contributii în natură și corvoadă, după nevoile imperiului (privilegiile speciale acordate unor mosii trebuie să fie respectate). Altfel, impunerea unor astfel de obligatii patrimoniului imperial (de la care ar putea beneficia administratorul) este declarată ilegală.

⁴⁹ *Ibidem*, II. 52-54.

⁵⁰ *Ibidem*, II. 80-81.

⁵¹ *Ibidem*, I. 96.

Limba acestei Novele, precum și caracterul direct cu care aceasta se ocupă de abuzurile și tranzacțiile ilegale ale celor *dynatoi* resedintelor imperiale introduce o nouă abordare în legislația imperială problemei pe care noi o discutăm. Cert este că Justinian a făcut primul pas în Novele sale, unde referințele la abuzurile celor puternici nu erau ascunse sub măsurile introduse de Novele, dar au fost clare și directe. Limba Novelelor lui Justinian nu este așa de transantă ca aceea a Novelei lui Tiberiu, iar textele lor sunt mai puțin descriptive ca aceea a lui Tiberiu. Trebuie să ținem seama și de obiectul acestei Novele: caracterul direct al limbii sale poate numai în parte să fie explicat datorită faptului că abuzurile celor puternici (*dynatoi*) afectau patrimoniul imperial. H. Monnier, relevând intențiile ascunse ale împăraților din perioada mai veche de a impune limite asupra abuzurilor celor puternici (*dynatoi*), conchide: “În secolul al X-lea, împărații făceau asupra celor puternici mărturisiri complete. Atunci, timpul reticentelor și a jumătăților de măsură a trecut”⁵². P. Lemerle, de asemenea, face o observație asemănătoare, referindu-se la creșterea marilor patrimonii în secolul al XI-lea: “intențiile celor “puternici” de a acapara pământul sunt din toate timpurile, dar atitudinea Statului este cea care se schimbă”⁵³. Evident, clauzele de garanție ale actelor de tranzacții au fost adaptate de notari nu numai la măsurile decretelor imperiale, ci și la “limba” lor.

În secolele următoare, izvoarele folosesc mult termenii ca: *δυνατος, πλουσιος, αδυνατος, πενης*⁵⁴, care desemnează nu numai stratificarea societății în clase, în termenii de bogăție și de putere, ci și la tensiunea dintre acestea. În Viața Sfântului Alipius Stilitul (mort în timpul domniei lui Heraclie), tranzacțiile fortate impuse celor săraci (*adynatoi*) de către cei puternici (*dynatoi*) sunt foarte clar documentate: “βιας αρχοντων και δυναστων η βιαιοτερων συναλλαγματος αδικιας

⁵² Monnier, *op. cit.*, p. 175.

⁵³ P. Lemerle, *Cinq etudes sur le XI-e siecle byzantin*, Paris, 1977, p. 311. Cf. de asemenea, observațiile lui M. Kaplan, *Remarques sur la place de l'exploitation paysanne dans l'economie rurale byzantine*, în “XVI Intern. Byz. Kongress, Wien, 4-9 Oktober 1981”, Akten, II, 2, Viena, 1982, pp. 107-108: textele legislative interzic termenul “drept de preemțiune”, care, totuși, a existat încă din secolele primare.

⁵⁴ P. A. Yannopoulos, *La societate dans l'empire byzantin des VI-e, VII-e et IX-e siecles*, Louvain, 1975, p. 13 și urm., 191 și urm.

οδυρομενοι”⁵⁵. Sfântul, ca toti sfintii din primele secole crestine, actioneazã ca un *prostatae*, dar diferit de ei, el opreste asuprirea celor sãraci numai prin puterea lui spiritualã⁵⁶. Informarea aceasta directã este confirmatã de observatiile lui Monnier si tot el aratã cã de fapt nu s-a schimbat nimic de la primele secole. Viata Sfântului Filaret (mort în anul 792) ne spune cã Sfântul, care a fost un proprietar bogat în Amnia din Paflagonia, a fost redus la sãrãcie, deoarece, miscat de generositate, el a dat animalele si averea sa celor sãraci. Apoi, vecinii sãi bogati au luat pãmântul sãu, unii prin fortã (τυραννικως), altii prin cerere (παρακλητικως)⁵⁷. Patriarhul Nichifor mãrturiseste despre abuzurile si opresiunile celor puternici asupra tãranilor sãraci: o disputã asupra proprietãtii de pãmânt dintre un proprietar bogat si o vãduvã sãracã, dupã poruncile sale, prin afacerea si uciderea unuia dintre fiii sãi⁵⁸. Cronografiile mentioneazã despre un *strategos* care în timpul lui Teofil a pus mâna pe calul unui soldat prin fortã (βιαως), fãrã vreo platã sau altfel de compensatie, ca de exemplu o functie (αξιωμα)⁵⁹.

Sã ne îndreptãm atentia asupra legislatiei imperiale de la mijlocul perioadei bizantine. În Eclogã, se face referire la nedreptatea celor

⁵⁵ H. Delehay, *Les Saints Stylites (Subsidia Hagiographica 14)*, Brussels, 1923, p. 165 II.10-11, 185 II. 16-19.

⁵⁶ *Ibidem*, p.165 II. 11-13: ων τους συνδεσμους και τας στραγγαλιωδεις πλοκαας ουτος ελθεν, ουκ εν διδακτοις ανθρωπινως σοφιας λογοις, αλλ' εν διδακτοις πνευματος αγιου..., si 185 II. 17-19.

⁵⁷ *Vie et oeuvres de notre pere parmi les saints Philarete le Misericordieux*, ed. M. H. Fourmy si M. Leroy, în “Byzantion”, nr. 9, 1934, p. 115 I. 35-117 I. 5. Vezi si H. Evert – Kappesowa, *Unegrande propriete fonciere du VIII-e siecle a Byzance*, în “Bizantinoslavica”, 1963, pp. 32-40 care analizeazã natura averii lui Filaret si o comparã cu aceea a lui Danielis; P. Lemerle, *Histoire agraire*, pp. 52-54; cf. de asemenea, P.A. Yannopoulos, *Cãteva consideratii referitoare la viata lui Filaret*, în “Byzantina”, nr. 13, 1985, pp. 489-503; F. Winkelmann, H. Kopstein, H. Ditter, I. Rochow, *Byzanz im 7. Jahrhundert. Untersuchungen zur Heransbildung des Feudalismus*, Berlin, 1978, p. 63 si urm.

⁵⁸ *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula Historica*, ed. Charles de Boor, Leipzig, 1880, pp. 7 I. 28-8 I. 8.

⁵⁹ *Leonis Grammatici Chronographia*, ed. I. Bekker, 1832, p. 223: και αποστειλας ο στρατηγος ανειλετο αυτον εξ εμου βιαως, μητε τιμημα μοι δους μητε αξιωμα ποιησας... (II. 8-10), ... και πληροφορηθεντος ως βιαως αυτον αφειλετο ... (II. 15-16); *Symeon Magister*, pp. 637-638 (και μετα βιας αφελεσθαι αυτον και χωρις τιμηματος: 638 II. 3-4); *Georgius Monachus, ibidem*, p. 804.

“puternici” (dynatoi). În *prooimion* (introducere) este rezervat un loc special obligatiilor, iar conform vechilor modele, ele sunt plasate înainte decretelor referitoare la dreptul penal. Legislatorul explică scopul său și rânduieste principiile legislației sale după tradiția creștină, citând pasagii din Sfânta Scriptură. La început, urmează o declarație generală conform căreia scopul acestei legislații este de a suprima orice nedreptate; apoi legislatorul stabilește, explicit, intenția sa de a stopa tranzacțiile fortate și de a împiedica intențiile violente (βιαιων συνλλαγμάτων διαλυεσθαι στραγγαλιας και τας πλημμελουσας ορμας ανακοπτεσθαι)⁶⁰. Apoi explicând nevoia unor compilații pentru o înțelegere mai bună a legilor, în special în provincii, el se referă mai întâi la tranzacții (επι συχναζοντων πραγματων και συναλλαγμων τας κρισεις) și apoi la legea penală (τας καταλληλους των εγκληματων ποινας). Apoi el se adresează judecătorilor, referindu-se la răspândirea dreptății și îi sfătuiește să-și pronunțe sentințele după glasul conștiinței (απο υγιους διανοιας); să nu neglijeze pe cei săraci și să nu părăsească pe monarh care a comis nedreptate fără a fi pedepsit (μητε δυναστην αδικουντα εαν ανεξελεγκτον), nici să declare prin cuvintele lor că ei îmbrățișează dreptatea și egalitatea, pe când în practică ei comit nedreptate și acte lacome din egoism; dimpotrivă, ei trebuie să fie imparțiali și drepti atât față de *dynatoi* cât și față de *adynatoi*⁶¹. Un text din Psalmul 58, 2-3 este inclus în această parte a introducerii. Va fi interesant să comparăm elaborarea lui din Eclogă și printr-un text bisericesc, anume Omilia a XII-a a Sfântului Vasile cel Mare: “Εις την αρχην των Παροιμιων⁶².

⁶⁰ L. Burgmann, *Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III und Konstantino's V*, Frankfurt, 1983, pp. 2, 13.

⁶¹ *Ibidem*, p. 14: και μητε πενητας καταφρονειν, μητε δυναστην αδικουντα εαν ανεξελεγκτον, μητε μην σχηματι μεν και λογω την δικαιοσυνην υπερθαιμαζειν και την ισοτητα, εργω δε το αδικον και πλεονεκτικον ως ωφελιμον, αλλα δυο κρινομενων παρ' αυτοις, του τε πλεονεκτουντος, και του το ελαττον εχοντος, εις το προς αλληλους ισον αυτοις ιστασθαι, και τοσουτον αφαιρειν του υπερεχοντος, οσον ελαττουμενον ευρωσι τηνικαυτα τον αδικουμενον. Vezi și J. F. Haldon, *Byzantium in the seventh century*, Cambridge, 1990, pp. 266-267.

⁶² *Patrologia Graeca*, to. 31, col. 405 A-B: Οι ουν ειδως την αληθη δικαιοσυνην, και δι' αυτης διδραχθεις το οικειον απονεμειν εκαστω, ουτος δυναται κατευθυνειν το κριμα. Ωσπερ γαρ ο τοξοτης προς τον σκοπον ανευθυνει το βελος, ουτε υπερβολαις, ουτε ελλειψεσιν, ουτε ταις εφ' εκατερα παρατροπαις αποπλανων

Ambele texte, referindu-se la același pasaj, susțin renunțarea la corupția sistemului juridic. Este clar că Ecloga se inspiră din textul Sfântului Vasile copiind pasajul întreg. Vocabularul celor două texte este, totuși, diferit. S-ar aștepta ca textul Sfântului Vasile, care exprimă zelul vechilor creștini, să fie mai direct și realist. Din contră, elaborarea lui retorică ascunde grupurile sociale la care el se referă. Spre surprinderea noastră, observăm că textul Eclogiei este dezvoltat pe baza unor expresii fără reținere și a unor definiții clare a claselor care participă la aceste conflicte. Mai mult, în Eclogă descoperim unele secțiuni care se referă la restricțiile impuse asupra arhontilor⁶³. În titlul despre *emphyteusis*, arhontii civili și militari nu au voie să intre în astfel de înțelegeri. Se știe că în secolele VII și VIII ofiterii militari au devenit *εμφοτευτοι* ai Bisericii din Ravena, ocolind astfel legea care interzice arhontilor să cumpere pământ în provincia în care ei își exercită funcția lor⁶⁴. Deci, dispoziția Eclogiei trebuie să fie văzută ca o măsură împotriva acestei practici. De asemenea, *αρχοντική εξουσία* este menționată în Eclogă într-o secțiune despre *dialysis* (despre legea penală)⁶⁵. Legislatia Isaurienilor prezintă o schimbare remarcabilă în ce privește legea penală: diferitele pedepse pentru *εντιμοι* și *ευτελεις* a vechii legislații au fost abolite⁶⁶. Motivele de bază ale acestei schimbări nu pot fi deslucate ușor. Aceste schimbări s-au introdus sub influența legii populare⁶⁷. În general, legea agrară a fost interpretată mult timp ca un efort de a împiedica dezvoltarea marilor posesiuni⁶⁸.

Textele pe care le-am studiat sunt suficiente pentru a demonstra că, deși abuzurile celor "puternici" (*dynatoi*) asupra celor săraci (*adynatoi*) nu s-au schimbat, atitudinea legislației imperiale pentru acest fenomen social pare să se fi schimbat.

την τοξειαν. ουτως ο κριτης του δικαιου καταστο χαζεται, ουτε προσωπα λαμβανων (γνωριζειν γαρ προσωπον εν κρισει ου καλον), ουτε ποιων κατα προσκλησιν, αλλ'ευθειας και αδιαστροφους εκφερων τας κρισεις. Και δυο κρινομενων παρ'αυτω, του τε πλεονεκτουντος και του το ελαττον εχοντος, εστηκεν ο κριτης επανισαν, αυτους προς αλληλους, και τοσουτον αφαιρων του υπερεχοντος, οσον ελαττουμενον ευρισκει τον αδικουμενον. Ο δε την αληθη δικαιοσυνην μη εχων προεποκειμενην αυτου τη ψυχη, αλλ'η χρημασι διεφθαρμενος, η φιλια χαριζομενος, η εχθραν αμυνομενος, η δυναστειαν δυσωπουμενος, το κριμα κατευθυνειν ου δυναται...

Legislatia împăraților Macedonieni continuă această tradiție. Cu referire la legea penală, în ciuda introducerii legislației Justiniane, s-au adoptat măsuri noi sub influența Eclogiei⁶⁹. Introducerea (*prooimion*) din Nomos Proheiros este alcătuită alături de liniile introducerii din Eclogă. Printre citatele textelor bisericești, un text din Isaia 10, 1-3 se referă la tranzacțiile nedrepte impuse asupra văduvelor, orfanilor și săracilor⁷⁰. Vechile legi, care interziceau arhontilor să se căsătorească sau să cumpere pământ în provincia în care își exercitau funcția lor, se repetă (2, 8; 14, 2). Titlul 16, 5 din Eclogă intitulat: Περι απλως αρχοντων este surprinzător de explicit: arhonteze trebuie să oprească impozitele nedrepte și fortate, precum și vânzările la care părțile consimt din cauza fricii (κατα φοβον) și fără să plătească vreun pret (χωρις τιμων). Arhontii trebuie să consolideze dreptatea (δικαιοσυνην) nu numai în tranzacțiile publice ci și în cele private (7, 4). Găsim din nou legi vechi care impuneau restricții asupra arhontilor cu referire la căsătorie și la acapararea de pământ⁷¹.

⁶³ Ecloga 12, 6: ἀλλ' οὐτε ἀρχοντες πολιτικοι η στρατιωτικοι ἐμφυτευεσθαι η μισθουσθαι δυνανται. Μητε δε στρατιωται συναλλαγμασι τοιουτοις υπεισερχεσθωσαν, η εις ετερας ιδιωτικας χρειας απασχολεισθωσαν,, η εαυτους παρεμβαλλετωσαν... Vezi și observațiile lui Monnier cu privire la *jus poenitendi*, pp.206-207, 287.

⁶⁴ Guillou, *op. cit.*, pp.189-190.

⁶⁵ Ecloga 15, 3 (despre *dialysis*: δια φοβον εξουσιας); 17, 5 (despre dreptul penal).

⁶⁶ M. A. Tourtoglou, *Κοινωνικαι τινες επιδρασεις επι το βυζαντινον δικαιον*, în "Επετ. Κεντρου Ερευνης Ιστ. Ελλ. Δικ.", nr. 12, 1965, pp. 169-198, în special, pp.182-184. Cf. de asemenea, T. E. Gregory, *The Ecloga of Leo III and the concept of Philanthropia*, în "Byzantina", nr. 7, 1975, pp. 267-287 și îndoielile pentru argumentele sale exprimate de S. Troianos, *Izvoarele Dreptului Bizantin*, Atena 1986, p. 72, n. 5.

⁶⁷ M. A. Tourtoglou, *op. cit.*, p. 188. Vezi și E. E. Lipsic, *O social noj suscnosti sudebnoj reformy v Vizantii VIII veka*, în "V. O.", 1961, pp. 121-136; punctul de vedere opus al lui Lemerle, *Histoire agraire*, p. 65.

⁶⁸ Cf. de exemplu, M. J. Sjuzumov, *O haraktere I suscnosti vizantijskoi obsciny po zemledel ceskomu zakonu*, în "V. V.", nr. 10, 1956, p. 30; Idem, *Problemy ikonoborcestva v Vizantii*, în "U. Z. S. gos. Ped. Institut.", nr. 4, 1948, pp. 48-110. Pentru punctul de vedere contrar, cf. E. E. Lipsic, *Vizantijskoe krest'janstvo i slavjanskaja kolonizacija*, în "V. S.", p. 111.

⁶⁹ Cf. Tourtoglou, *op. cit.*, p. 188 și urm.

⁷⁰ Ioan și P. Zepos, *Jus Graecoromanum*, 8 vol., Atena, vol. II, 1931, p.115.

⁷¹ *Epanagoga* 15, 6; 23, 17-19.

Titlul 17, 1 al *Epanagogei* prezintă o schimbare remarcabilă în atitudinea împăratului cu privire la αρχοντική δυναστεία: dacă unii arhonti, în contul aroganței derivată din titlul lor onorific sau din oficiul lor, comit acțiuni nedrepte împotriva subiecților împăratului (ει ευροειεν τινας δια την της αξιας η της ζωνης υπεροψιαν τους ημετερους υποτελεις αδικουντας), judecătorii au dreptul să-i destituie din funcția lor.

În *Basilicale* sunt incluse constitutii vechi care impun limite asupra puterii arhontilor și interzic tranzacțiile care erau coordonate în termeni ilegali și sub presiune de cei “puternici” (dynatoi)⁷². Astfel, găsim o definiție a persoanei care exercită βία, ca fiind diferită de tâlhar⁷³; despre tranzacțiile fortate ca acelea în care pretul este fixat la o sumă mai mică⁷⁴. În *Basilicale* 6, 3 (η διαταξις περι του τους αρχοντας χωρις της οιασουν δοσεως γινεσθαι) se include Novele 8 despre *suffragium* și 17 despre *mandata principis* și 161 περι αρχοντων ale lui Justinian, precum și secțiuni din alte Novele și constitutii despre arhonti⁷⁵. Interesantă este o *constitutio* a împăratului Constantin cel Mare din anul 328 inclusă în *Basilicale* 6,1, 75 (- C. J. 1, 40, 2): dacă arhontește nu poate nici să pedepsească pe un *dynatos* care abuzează de mulți oameni, nici să-l aducă la judecată (δυνατον προσωπον επηρεαζον πολλους ο αρχων ευρων και μητε τιμωρεισθαι τουτον μη-τε εις δικαστηριον καλεσαι δυναμενος), el trebuie să refere cazul la

⁷² *Basilicale* 60, 43, 8 (= *Digestae* 48, 11, 8) și sholia (Harmenopoulos 2, 1, 14); *Basilicale* 6, 3, 51 (= *Codex Justinianus* 1, 53, 1); 19, 1, 46 (= *Digestae* 18, 1, 46); 62 (= *Digestae* 18, 1, 62); 10, 2, 34 (= *Codex Justinianus* 2, 19, 11); 23, 1, 33 (*Digestae* 12, 1, 33); 47 (= *Codex Justinianus* 4, 2, 3); 56, 1, 19 (= *Codex Justinianus* 4, 63, 3).

⁷³ *Basilicale* 10, 2, 14 (= *Digestae* 4, 2, 14): Ο βιασαμενος ουκ εστι κλεπτης, ει και τα μαλιστα ο αρπαξ αναιδης εστι κλεπτης.

⁷⁴ *Basilicale* 10, 2, 28 (= *Codex Justinianus* 2, 19, 5): Ει γαρ ολωσ βιας γενομενης συνωθισθησαν τας ιδιας κτησεις, αιτινες πλειονος ησαν αξιαι, ελαχιστου τιμηματος διαπωλησαι, προσφερομενου του τιμηματος τοις αγορασταις.

⁷⁵ Cf. de asemenea *scholia* din *Basilicale* 6, 3, 51: Περι των ξενιων αρχαιος εστι λογος. μητε παντος, μητε παρα παντων, μητε παντοτε. Απ’ ανθρωπου γαρ εστι λιαν το παρ’ ουδενοσ δεχεσθαι, το δε ξυδην ηγουν παρα παντων ευτελεσ και παντη απληστον. Δεχεται δε το δι’ ολιγων ημερων δαπανασθαι δυναμενον. Ου δει γαρ αυτον λαμβανειν προφασει δωρων εις ολον τον εαυ- τον πλεον των ρ’ νομισματων.

împărat. Putem observa că traducerea grecească a textului latin este mai explicită: *δυνατον προσωπον επηρεαζον πολλους– si quis potentiorum extiterit insolentior.*

De un mare interes sunt scholiile *Basilicalelor*. Ele se referă la variatele forme ale lui *archontike dynasteia*, în special asupra tărănilor. Comentariile vechi și cele bizantine își sprijină argumentele pe exemplele specifice ale asupririi arhontilor. Este important să notăm că ele, adesea, introduc problema lui *archontike dynasteia* în comentariile lor despre legile în care nu există nici o referire la aceasta. Am observat acelasi fenomen în comentariile dreptului canonic din secolul al XII-lea⁷⁶. Într-un comentariu la *Basilicalei 12, 1, 50 (-Digeste 17, 2, 52: pro socio)*, de exemplu, referindu-se la o asociere a doi tărani pentru a cumpăra un teren al vecinului, această înțelegere este prezentată ca fiind cauzată de frica că un *dynaton prosopon* ar putea cumpăra terenul și ar putea comite nedreptate împotriva lor⁷⁷. După un alt comentariu la *Basilicale 28, 1, 20 (- C. J. 5, 2, 1)* nu numai arhonte care detine un oficiu poate să inspire frică părintilor sau tutorilor unei femei și să o forteze să se căsătorească, ci și fiului, nepotului sau oricărei alte rudeni sau cunostinte ale sale (οικειος), unui symponos sau domestikos care ar putea folosi puterea arhontelui în acest scop⁷⁸. Un alt comentariu explică de ce

⁷⁶ H. Saradi, *op. cit.*

⁷⁷ *Basilicale*, B, p. 479: Πριμος και Ξεκουνδος αγρογειτονες ησαν. Ειχε δε και ο Τερτιος αγρον, ος παρεστεγαστο και ομορος ην τοις αγροις Πριμου και Ξεκουνδου. Φημη τις γεγονε, ως Τερτιος μελλει τον ιδιον εκποιειν αγρον. Γνους τουτο Πριμος και δεδιως, μη πως εις δυνατον ελθοι προσωπον και μελλει αδικεισθαι περι ορου η και ετερων τινων δια την του παρακεκτημενου ισξυν, διειλεχθη Ξεκουνδω φιλω τυχον οντι του Τερτιου, ωστε αγοραζειν τον αγρον του Τερτιου και το μεν συνημμενον μερος τω αγρω του Ξεκουνδου αυτον παρακρατησασαι τον Ξεκουνδον, το δε πλησιαζον τω αγρω Πριμου Πριμω παρασχειν.

⁷⁸ *Basilicale*, B, p. 1803, *scholia 4*: Ουτως δε εχει ο Ανατολιος. εαν εν αρχη ων τις και φοβου παραγαγων γονευσιν η κηδεμοσιν αρραβωνας δω, μη βουληθη δε η κορη γαμηθηναι αυτω, αδεως αναπαλαιει μη (απαιτουμενη ποινην) μητε α ελαβεν. Ου μονον δε ει αρχων τουτο ποιησει, φαμεν, αλλ' ει και υιος αυτου η εγγονος η ετερος συγγενης, η τις των οικειων, συμπονος η δομεστικος, εν ω δια του αρχοντος τουτο πεπονηται. Ει δε μετα την αρχην η κορη βουληθη συναλλαξαι, ακωλυτως τουτο πραχθησεται.

tranzacțiile legale conduse de arhonti în timp ce ei își păstrau funcția sunt nevalide: ele sunt considerate ca fiind făcute prin forță (βιαιως)⁷⁹. *Basilicalele* 11, 2, 5 (- C. J. 2, 4, 41) se referă la *dialyseis* coordonată prin vointa liberă a părților fără ca să fie fortate de cineva (υπο μηδεως αναγκαζομενος κατα δοκιμασιαν οικειαν εκουσιως): astfel de înțelegeri dacă ar fi fost întărite de invocarea numelui lui Dumnezeu nu ar fi putut fi invalidate. Un comentariu al *Basilicalelor* explică exprimarea unei constitutii din Codex Justinianus 2, 4, 41 *nullo cogentis imperio*: ea nu se referă la vreo presiune exercitată de altă parte, ci la presiunea arhontelui⁸⁰.

Câteva Novele ale împăratului Leon al VI-lea Filosoful, de asemenea, se ocupă cu *archontike dynasteia*. După Novela 23, nu numai membrilor de parte bărbătească ai familiilor guvernatoare provinciale le este interzis să se căsătorească cu o femeie din aceeași provincie, ci și femeilor⁸¹. Textul folosește termeni puternici, ca de exemplu: η βιαιος και αδικος γνωμη, την διεστραμμενην και τυραννικην πλεονεξιαν, βιαιαν προαιρεσιν⁸². Prin Novela 84, Leon al VI-lea a scutit de restricțiile cumpărării sau donatiilor vechii legislații pe arhontii din Constantinopol. Ratiunea de a fi a acestei măsuri a fost că aceia care suferă vreo nedreptate din cauza arhontilor capitalei să poată primi protecție din partea împăratului apelând la el, în timp ce provincia a fost deprivată de orice ajutor (εν χωρα πασης ερημη βοηθειας)⁸³. Din nou, termenii βια, βιαιον, βιαζεσθαι desemnează acțiunile ilegale ale arhontilor împotriva

⁷⁹ *Ibidem*, scholia 6: Και σημειωσαι, οτι επι μεν των αρχοντων το παρ' αυτων εω τη αρχη παχθεν αυτο καθ' αυτο ανατρεπεται ως βιαιως παρχθηναι λογιζομενον, επι δε των προσωρισμενων τοις αρχουσι σκοποουμεν την του αρχοντος σπουδην.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 430, scholia 4: Μη νομιζε, οτι τουτο το ρητον περιλαμβανει εκεινας τας διαλυσεις, ας κατα φοβον του αντιδικου συνελα-θεισ εποιησαμην. Το γαρ ιμπεριο δηλοι αρχοντα ειναι τινα τον αναγκασαντα με διαλυσασθαι. Ει δε μη αρχων εστι ο αναγκασας με αλλ' αυτος ο διαδικος μου κατα βιαν με παρεσκευασε διαλυσασθαι, εκ των επομενων ρητων η τοιαυτη διαλυσις εκβαλλεται.

⁸¹ P. Noailles și A. Dain, *Les Nouvelles de Leon VI le Sage*, Paris, 1944, pp. 91-93.

⁸² *Ibidem*, p. 91 II. 12, 13, 14-15.

⁸³ *Ibidem*, p.285 II. 11-12.

cetățenilor⁸⁴. Prin Novela 13 împăratul Leon al VI-lea reglementează *emphyteuseis*. Se pare că administratorii ai *ευναγεις οικοι* cereau pretentii ilegale de la aceia care reînnoiau contractele lor de *emphyteuseis*. Aceasta a fost dăunătoare celor săraci care intrau în astfel de înțelegeri⁸⁵.

Oamenii de știință au acordat o mare atenție legislației împărătilor Macedonieni împotriva celor puternici (*dynatoi*). Din aceste Novele vom reține numai informația relevantă pentru studiul prezent⁸⁶. Trebuie să reamintim că măsurile acestei legislații se refereau mai întâi la provincii, nu numai pentru că se ocupau de problema transferului de pământ, ci și din cauză că în provincii aveau loc variate forme ale abuzurilor. Prin contrast, în capitală existau puține usi pentru tranzacțiile nedrepte, deoarece victimele puteau apela la împărat⁸⁷.

Aceste Novele au introdus cu totul o nouă măsură: dreptul de preemțiune a tărănilor săraci. În viitor, tărăniile care doreau să-și vândă terenul se puteau adresa mai întâi membrilor aceleiași clase socio-economice (o listă a acelor care aveau dreptul să cumpere terenurile tărănilor urma să fie alcătuită) și numai dacă ei nu erau în stare să cumpere aceste terenuri, ele puteau să fie vândute celor puternici. Dreptul de preemțiune al vecinilor nu a fost nou. El se găsea deja în legislația din

⁸⁴ *Ibidem*, p. 285 II. 2, 9, 10, 17.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 53 II. 18, 19: μαλιστα δε γινομενον χαλεπωτερον εν τοις απορωτεροις δι'ων αυτοις βαρυτερα η της αποριας αναγκη καθισταται.

⁸⁶ Cf. Zacharia von Lingenthal, *Geschichte des griechischromischen Rechts*, Berlin, 1892, pp. 236-248; G. Ostrogorsky, *The Peasant's Pre-emption Right. An Abortive Reform of the Macedonian Emperors*, în "J. R. S.", nr. 37, 1947, pp. 117-126; Idem, *Agrarian conditions in the Byzantine Empire in the Middle Age*, în "The Cambridge Economic History of Europe", pp. 205-234, în special, p. 215 și urm., pp. 774-779; Idem, *Quelques problemes de la paysannerie byzantine*, Brussels, 1956; P. Lemerle, *The Agrarian History of Byzantium from the origins to the twelfth century. The Sources and Problems*, Galway, 1979, p. 85 și urm.; Idem, *Esquisse pour une histoire agraire de Byzance: les sources et les problemes*, în "Revue Historique", nr. 219, 1958, p. 265 și urm.; R. Morris, *The Powerful and the poor in the Tenth-Century Byzantium: Law and Reality*, în "Past and Present", nr. 73, 1976, pp. 3-27.

⁸⁷ O situație asemănătoare este atestată chiar mai târziu de Mihail Psellos, *Chronographia*, ed. E. Renauld, editia a II-a, Paris, 1967, p. 146 II. 14-17: Οι δ' επι των αγρων οι το πριν μητε τον βασιλευοντα ηδειςαν, καθαρως αυτω ενητενιζον, και φιλανθρωπων μεν λογων, φιλανθρωποτερος δε προξων μετελαμβανον.

timpul împăratului Constantin cel Mare, fiind menționat și într-o Novelă a împăratului Leon al VI-lea⁸⁸.

În Novela a II-a a împăratului Romanos Lecapenos, termenul care desemnează pe aceia care foloseau puterea de a forța pe tărani în tranzacții nedrepte este cel de *dynatos*. Deși înțelesul termenului era clar tuturor, totuși argumentele referitoare la interpretarea lui au cauzat dificultăți în aplicarea legii. Aparent, din această cauză, în Novela a V-a a împăratului Romanos Lecapenos din anul 934 s-a simțit nevoia pentru o definiție clară a termenului de *dynatoi*: “sub termenul de *dynatoi* trebuie să înțelegem pe aceia care, dacă nu prin ei însșiși, atunci folosind *dynasteia* (puterea) altora cu care sunt familiarizați, sunt în stare să inspire frică în aceia care își vând proprietățile sau să promită un oarecare profit în schimbul tranzacției” (Εκείνοι δε νομισθῶσαν δυνατοί, οἱτινες καὶ μὴ δι' εαυτῶν, ἀλλ' οὖν διὰ τῆς ἑτεροῦν δυναστείας, πρὸς οὓς πεπαρησιασμένως ὠκειῶνται, ἱκανοὶ εἰσὶν ἐκφοβῆσαι τοὺς ἐκποιῶντ-ας, ἢ πρὸς εὐεργεσίας ὑποσχεσὶν τὴν πληροφορίαν αὐτοῖς παρασχεῖν)⁸⁹. Mai mult, legislatorul oferă o listă a grupurilor de *dynatoi*: aceștia sunt membrii superiori ai administrației imperiale, aceia care dețin ranguri superioare în ierarhia Bisericii sau administratorii fundatiilor (*οἰκοί*) bisericesti și imperiale, ori a altor patrimonii. Am văzut că ofiterii administrației imperiale sau ofiterii fundatiilor imperiale au fost definiți ca *dynatoi* în legislația veche, ca de exemplu în Novela lui Tiberiu, deși aveau scopul (puterea politică și militară combinată cu bogăția) de a asupra pe *adynatoi* și de a impune tranzacții fortate asupra lor. Noul grup de *dynatoi*, care este introdus acum pentru prima oară, este acela al clericilor. De asemenea, Biserica este inclusă în grupul celor puternici (*dynatoi*) și în alte texte. Într-un *sigillion*, de exemplu, al *ekprosopou* lui Teodor Klodon în favoarea unor mănăstiri din Muntele Athos, instituțiile bisericesti sunt situate lângă *archontika prosopa* pe care tăraniii politici (*demosiarioi*) le-au instituit⁹⁰. Acest document datează din anul 975. În

⁸⁸ P. Lemerle, *Histoire agraire*, pp. 268-269; Idem, *Agrarian History*, pp. 90-91; Zacharia von Lingenthal, *op. cit.*, pp. 237-238 cu referiri la legislația mai veche.

⁸⁹ Ioan și Petru Zepos, *op. cit.*, vol. I, p. 203; vol. II, pp. 36-39.

⁹⁰ *Iviri: Actes d'Ivion*, vol. I: *Des origines au milieu du XI-e siècle*, ed. J. Lefort, N. Oikonomides, D. Papahrisanthou, Paris, 1985, p. 2 și vol. II: *Du milieu du XI-e siècle a 1204*, ed. *Ibidem*, Paris, 1990, pp. 4-5; Vezi și remarcile generale ale lui Monnier, *op. cit.*, pp. 70-71.

perioada primară, Biserica nu apare alături de *dynatoi* în textele legislative. Explicatia stă, cred, în “stilul” acestor texte vechi, unde diferitele categorii de *dynatoi* nu sunt clar identificate, dar sunt incluse sub termeni generici, care descriu întreaga clasă superioară. Am văzut deja că într-o *constitutio* a lui Honoriu și Teodosie din anul 415, Biserica este menționată ca exercitând *prostasia* asupra țăranilor și prin urmare însusindu-și pământul lor. Cu alte cuvinte, în perioada veche clericii erau printre aceia care întrebuintau *archontike dynasteia*⁹¹.

Termenii *dynatos*, *penes*, *ptohos* din Novelele împăraților Macedonieni au fost subiectul unor studii de specialitate. Nu există nici o îndoială că toate grupurile sociale nu pot fi clasificate ușor în una sau două categorii (*dynatoi* – *adynatoi*) și că societatea nu a fost polarizată clar între aceste două clase. Existau clerici și instituții bisericești care nu erau bogate și soldați care după izvoarele noastre aparțineau financiar claselor inferioare. Novela a VI-a a împăratului Constantin al VI-lea Porfirogenetul emisă în anul 947 explică că mănăstirile sărace și ofiterii inferiori ai administrației imperiale nu aparțin celor puternici (*dynatoi*)⁹². De asemenea, soldatii erau excluși din această grupă. În mod clar, aceste texte legislative încearcă să definească pe *dynatoi* în termenii rangului și bogăției, cu alte cuvinte în termenii puterii politice și economice, din motive practice: prin eliminarea argumentelor care ar putea să fie avansate cu privire la înțelesul termenului *dynatos*, împărații au început să asigure aplicarea acestor decrete. S-a arătat că în Novele împărțirea în *dynatoi* și *penetes* este artificială și că aceasta a servit motivelor reale ale

⁹¹ Pentru proprietatea bisericească din secolul al VI-lea, cf. F. Trombley, *Monastic Foundations in Sixth-Century Anatolia and their role in the social and economic life of the Countryside*, în “Greek Orthodox Theological Review”, nr. 30, 1985, pp. 45-59; pentru secolul al VII-lea, cf. Haldon, *op. cit.*, pp. 132, 134; iar pentru celelalte secole, cf. P. Charanis, *The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire*, în “Dumbarton Oaks Papers”, nr. 4, 1948, pp. 51-118; P. Lemerle, *Histoire agraire*, p. 67 și urm.

⁹² Ioan și Petru Zepos, *op. cit.*, vol. I, p. 216; vol. II, pp. 27-29. Despre grupurile celor puternici, după rangul lor, din Novela lui Vasile al II-lea Macedoneanul, precum și despre adaptarea acestor interpolări a acestor ranguri la noua ierarhie administrativă a secolului al XI-lea, vezi: N. Svoronos, *Remarques sur la tradition du texte de la Nouvelle de Basile II concernant les puissants*, în “Recueil des Travaux de l’Institut d’Etudes byzantines, VIII, Melanges G. Ostrogorsky, II”, Belgrade, 1964, pp. 427-434.

împăraților, și anume de a restrânge aristocrația provincială. Deci conflictul dintre *dynatoi* și *penetes* a fost o creație “artificială a sfetnicilor apropiați ai împăratului”⁹³.

Descoperirea motivațiilor reale ale legislației secolului al X-lea este importantă atât pentru istoric cât și pentru canonist. Natura izvoarelor noastre creează dificultăți în evaluarea intențiilor adevărate ale acestei legislații. Astfel, de exemplu, tradițional s-a acceptat că împăratul Vasile al II-lea a inițiat o politică aristocratică. Se știe, totuși, că după alte izvoare, foarte puține familii aristocrate au dispărut, în această perioadă, din viața politică a Imperiului⁹⁴. De asemenea, putem adăuga că modul în care aceste măsuri au fost înțelese de judecători și de notari și aplicate în procedura judiciară și practica notarială vor dezvălui, dintr-un unghi diferit, scopul principal al acestei legislații. În Novele, grija pentru cei săraci este prezentată ca cel mai important motiv pentru aceste legiferări, iar veniturile din taxare apar să fie un interes foarte important. Deja, în primele Novele aceste motive sunt clar exprimate⁹⁵. Novela 3 a lui Romanos Lecapenos explică importanța săracilor pentru stat. “nevoia lor este folositoare pentru întreaga comunitate, bine-primită (*ευαποδεκτον*) de Dumnezeu, avantajoasă (*προσφορον*) fiscalului și folositoare statului”⁹⁶. Mai departe, în aceeași Novelă împăratul încearcă să reducă impresia de ostilitate spre *dynatoi* explicând că el a introdus această lege nu pentru că este miscat de ură pentru *dynatoi*, ci ca să protejeze pe săraci (*ευνοια και προστασια*). Mai târziu, el explică că clasa țăranilor a fost foarte folosită de stat prin contribuția și serviciul lor militar⁹⁷. Dacă vom compara aceste argumente ale legislației secolului al X-lea cu acelea din

⁹³ Morris, *op. cit.*, p. 27.

⁹⁴ Kazhdan, *Social'nyj sostav gospodstvujuscego Klasa Vizantii XI-XII vv, op. cit.*, p. 254 și urm. Cf. de asemenea concluziile lui N. G. Svoronos, *Remarques sur le cadastre byzantin et la fiscalité aux XI-e et XII-e siècles: le cadastre de Thebes*, Athens, Paris, 1959, p. 145.

⁹⁵ Ioan și Petru Zepos, *op. cit.*, vol. I, p. 201: Ημεῖς δὲ τῶν ἡμετέρων ὑποτελων αμα και τῶν δημοσιων φορων, της τε αλλης στρατιωτικης και πολιτικης λειτουργιας και συντελειας πολλην τιθεμενοι προνοιαν.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 207: ως κοινή λυσιτελουσαν, και θεω ευαποδεκτον και τῶ δημοσιω προσφορον και τη πολιτεια χρησιμον, την χρειαν εχειν διασκευαμενοι.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 208, 209.

constitutiones ale primelor secole, în ppecial cu acelea din Novelele lui Justinian, cu siguranță vom observa că Novelele împăraților Macedonieni sunt mai sincere și mai realiste în evaluarea acestei probleme sociale.

Ostrogorsky în studiul său “Condițiile agrare din Imperiul Bizantin” deslusește aceste preocupări ale legislației secolului al X-lea: pierderea taxei pe venituri și “declinul posesiunilor militare”⁹⁸.

Într-un alt studiu, Ostrogorsky atrage atenția asupra problemei asanumitelor *paroikoi* ale statului. Bazat pe documentele legislației imperiale, el conchide că mânăde lucru și nu pământul săracilor a fost obiectul conflictului dintre *dynatoi* și săraci în secolul al X-lea: statul a încercat să controleze pe tărani care, odată atasati domeniilor statului, fugeau de pe pământurile proprietarilor bogati⁹⁹. Lemerle subliniază în primul rând scopul fiscal al legislației secolului al X-lea: “ni se pare, zice el, că dacă Novela lui Romanos Lecapenos este inspirată dintr-un scop fiscal, acela al păstrării în proprietatea agricolă a coeziunii care nu este numai fiscală și nici străină de aceasta...”; și conchide: “Intenția este deci de a proteja comunitatea proprietarilor mici și mijlocii împotriva celor puternici...”¹⁰⁰.

Deci, dacă motivațiile legislației împăraților Macedonieni au fost fiscale și politice, atunci s-a concluzionat că acești împărați au încercat să ascundă scopul lor real protejând tabloul lor ca protectori ai săracilor. Tema tradițională de *philanthropia* fusese deslusită¹⁰¹. Nu există nici o îndoială

⁹⁸ G. Ostrogorsky, *Agrarian Conditions*, p. 216; Idem, *Pre-emption Right*, p. 117.

⁹⁹ Idem, *Paysannerie*, p. 11, în special, pp. 16, 18.

¹⁰⁰ P. Lemerle, *Agrarian History*, pp.93-94, 105-108; p. 105: “Întreaga legislație intenționează să protejeze integritatea comună ca pe o unitate fiscală”; Idem, *Histoire agraire*, pp 278-280.

¹⁰¹ Ostrogorsky, *Paysannerie*, p. 17; Morris, *op. cit.*, p. 20. Despre calitățile împăratului după *prooimia* Novelelor, cf. H. Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Vienna, 1964, pp. 143-153; F. Dvornik, *Early christian and Byzantine political philosophy. Origins and background*, Washington, 1966, vol. I, pp. 245, 263; vol. II, p. 686 și urm.; cf. de asemenea, D. Constantelos, *Byzantine philanthropy and social welfare*, New Brunswick, New Jersey, 1968, pp. 111-136. – Influența retorică asupra științei juridice a fost recunoscută încă de multă vreme, vezi în acest sens: U. Wesel, *Rhetorische Statuslehre und Gesetzesauslegung der romischen Juristen*, Cologne, 1967; W. E. Voss, *Recht und Rhetorik in den KaiserGesetzen der Spatantike*, Frankfurt, 1982; despre procedura judiciară, cf. A. Steinwenter, *Rhetorik und romischer Zivilprozeß*, în “S. Z.”, nr. 65, 1947, pp. 69-120; Simon, *Untersuchungen, op. cit.*, p. 108 și urm. Pentru perioada bizantină mijlocie, cf. în special mărturia lui Mihail psellos, *Chronographia, op. cit.*, pp. 2, 58-59.

că această temă, stabilită de oratori în antichitate și dezvoltată sub influența creștinismului, a fost transmisă Bizanțului fiind recunoscută în clisee variate în textele legislative. Trebuie să arătăm aici că ea a fost subliniată, în special, în Novelele lui Justinian privitoare la restructurarea administrației provinciale¹⁰². Tema despre *filantropie*, nu explică totuși de ce nu este descris conflictul dintre *dynatoi* și *adynatoi* din legislație în termenii generali, ci este definit în termeni clari și puternici de opresiune a celor săraci¹⁰³, și cu referire clară și explicită, după cum am văzut, de a forța tranzacțiile.

Punctele de vedere opuse ale lui Ostrogorsky și Lemerle, dar mai ales concluziile ale lui Morris la interpretarea legislației secolului al X-lea nu iau în considerare următoarele argumente, care sunt instructive pentru abordarea subiectului din punctul nostru de vedere. Aceste considerații sunt următoarele:

1. În textele legale precum și în celelalte izvoare, *archontike dynasteia* a fost definită totdeauna ca impunerea de tranzacții forțate asupra claselor de jos, în primul rând asupra țăranilor, pentru beneficiul celor bogati (tranzacții ilegale, clauze nedrepte, preturi scăzute) – cazurile taxelor nedrepte constituie o altă formă distinctă a lui *archontike dynasteia*. Deci, nici fenomenul descris în Novelele împăraților Macedonieni, nici intenția, nu au fost noi. Măsurile prescrise au fost, desigur, înnoitoare și aici stă importanța acestei legislații.

2. Termenul *dynatos* desemnează persoana care a fost în stare să forțeze clasele de jos în tranzacții avantajoase lui prin impunerea clauzelor sale. În timp ce definiția celor puternici din Novela 3 a împăratului Romanos Lecapenos este dată în termenii de putere pe care ei pot să o exercite asupra celor săraci, în Novela 5 a aceluiași împărat *dynatoi* sunt descriși în termenii rangului, iar în Novela 6 în termenii de bogăție. Nici unul dintre aceste înțelesuri nu sunt absolut precise, dar ambele sunt mai explicite decât termenul generic *dynatos* din legislația mai veche. Ceea ce de fapt a interesat nu a fost cine erau *dynatoi*, ci abuzurile specifice de putere și

¹⁰² Cf. Silli, *op. cit.*, pp. 327-336, în special, pp. 332-333.

¹⁰³ Din Novelele împăraților Macedonieni, cf. *prooimion*-ul Novelei 5 a lui Romanos Lekapenos: Ioan și Petru Zepos, *op. cit.*, vol. I, p. 207 cu referință la textele bisericești.

aceasta a fost exprimată clar în Novela 2¹⁰⁴. De fapt, termenii *penetes* și *ptochoi* din diferitele izvoare sunt contrastați nu numai cu termenul de “bogăție”, dar și cu cel de “dynatoi”¹⁰⁵, pe când în aceeași perioadă aristocrația bizantină nu a fost definită în izvoare nici în termenii de legături personale nici în termenii de proprietate de pământ, ci în termenii de putere politică¹⁰⁶.

Un exemplu din practica judiciară, desi vine dintr-un secol mai târziu, va ilustra această concluzie. Instanta de judecată bisericească din timpul lui Dimitrie Chomatianul se ocupă cu un caz al lui *archontike dynasteia* exercitată de un *stratiotes*, aparent de un *pronoarios* din această perioadă, care fusese numit *epitropos* de Drama. Puterea sa asupra comunității locale, conform textului nostru, derivă în primul rând din poziția sa de *epitropos*. Învins de patima lăcomiei, el a devenit un “sycophantes”. Acuzând poporul de diferite pedepse (αιτιας πονηρων εγκληματων πλασαμενος), el le-a impus amenzi nedrepte ca pedepse. Diaconul și hartofilaxul din Drama (care după legislația secolului al X-lea a fost considerat ca un *dynatos*) a fost una din victimele sale. *Stratiotes* impuneau pedepse grele asupra clerului: odată el l-au biciuit legându-l de un copac; altă dată el l-a legat mâinile la spate și le-a răsucit așa de rău încât după aceea nu a mai putut folosi mâna stângă (ανενεργητον)¹⁰⁷. Motivul pentru care

¹⁰⁴ Cf. de asemenea, Novela 29 a lui Vasile al II-lea Macedoneanul, la Ioan și Petru Zepos, *op. cit.*, vol. I, p. 265: Δυνατοι δε λογιζεσθωσιν μη μονον οι τοιουτοι, αλλα και απαντες οι τη διαταξει του προπαππου ημων βασιλεως Ρωμανου του γεροντος περιεχομενοι και κατα μερος εν εκεινη αναγραφομενοι. (ουτος γαρ και αυτους τους σχολαριους δυνατους ωνομασεν. Ημεις δε λεγομεν και τουτους δυνατους, προστιθεμεν δε και πρωτοκενταρχους. και γαρ τουτους δυνατους ηδη πραγματικως διεγνωμεν).

¹⁰⁵ M. Ju. Sjuzumov, *O ponjatii “trudjascijsja” v Vizantii*, în “V. V.”, nr. 33, 1972, pp. 2-6; Concluzii asemănătoare se găsesc și la P. Lemerle, *Histoire agraire*, p. 272; Idem, *Agrarian History*, pp. 95-96.

¹⁰⁶ Kazhdan, *op. cit.*, pp. 27-86; P. Lemerle, *Histoire agraire*, p. 272; Idem, *Agrarian History*, p. 107 arată că termenii *dynatoi* și *penetes* nu reprezintă o distincție a grupurilor sociale bazate pe criterii economice, ci mai mult pe criterii politice, și anume pe acelea de putere.

¹⁰⁷ Demetrios Chomatianu, ed. J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi*, Paris, Roma, 1891, coll. 413-414.

a făcut aceasta a fost faptul că dorea să-si însusească via hartofilaxului, deoarece era mare si foarte productivă (τω αμπελωνι τουτου εποφθαλμησας, οτι ευθαλης, οτι καρποφορος, οτι μεγαθει μεγιστος εις πλατος τε και μηκος ετυγχανεν, εκ πολλου εμηχανατο αυτον ιδιωσασθαι). În sfârșit, clericul, imobilizat cu cătuse si torturat cu alte instrumente de tortură (ετερων οργανων κολαστηριων), a admis să-i vândă via sa¹⁰⁸. El a semnat un act de vânzare în care s-a stipulat că pământul a fost vândut pentru 20 *nomismata*. Dar *stratiotes* nu a plătit această sumă. Homatianul a declarat vânzarea nulă, deoarece contractul a fost redactat τυραννικως και κατα βιαν και φοβον¹⁰⁹.

Textul acesta sugerează faptul că o împărțire a societății în *dynatoi* si *adynatoi* nu a fost posibilă. Legiuitorii Novelelor din secolul al X-lea au încercat prin definiții consecutive să schiteze grupurile de *dynatoi* si *penes* pentru a ajuta la aplicarea legilor. Astfel, în Novela 6 a împăratului Romanos Lekapenos definiția de *penes*, adică aceia care au posedat proprietatea plătind mai puțin de 50 *nomismata* se bazează pe un text al lui Hermogene (secolul IV) citat în *Digeste* 48. 2. 4. ³i inclus în *Nomos Procheiros*¹¹⁰. Această definiție a lui *penes*, desi se referă la condițiile economice ale secolului al IV-lea, este citată si de judecători. Un text din *Peira* 30. 1. 2. care se referă la martori, este foarte instructiv. La început, se dă o definiție generală a cuvântului *penes*, care este dictată de sensul comun si exprimă spiritul legii: “persoana care a acceptat prin lege să depună mărturie, trebuie să fie în stare să dobândească strictul necesar pentru a trăi din meseria sa. Deci un martor poate să fie un *axiomatikos*

¹⁰⁸ *Ibidem*, coll. 414-415: ο δε μη μονον του αμπελωνος, αλλα και αυτων των φιλατων επιλαθομενος, και προς μονον τον του θανα- του κινδυνον αφορων... αυτικα τε προς την του αμπελωνος πρασιν κατενευσε, και τιμην αυτου της εκεινου γλωττης εξηρησε.

¹⁰⁹ *Ibidem*, col. 416. Despre alte activități violente ale soldatilor în secolele următoare, vezi: M. C. Bartusis, *Brigandage in the Late Byzantine Empire*, în “Byzantion”, nr. 51, 1981, pp. 386-409.

¹¹⁰ P. Lemerle, *Histoire agraire*, p. 255, n. 4. Cf de asemenea, H. Antoniadis – Bibicon, *Problemes d'histoire economique de Byzance au XI-e siecle: demographie, salaire et prix*, în “Byzantinoslavica”, nr. 28, 1967, pp. 255-261, în special, p. 260.

sau oricine care are propria sa *strateia*, sau o meserie, ori proprietăți de o valoare de 50 nomismata”¹¹¹.

3. Această remarcă ne duce la aspectul “legal” al tuturor acestor Novele. Aceste texte nu au fost studiate ca documente legale, adică după terminologia lor tehnică și după originea lor, după clișeele traditionale și după scopul lor. Este important să se țină seama că termenii cu care ele se ocupă sunt tehnici (*dynatos*, *penes*, *adynatos*). Ei trebuie să fie studiați ca atare, deși legiuitorii secolului al X-lea au încercat să-i clarifice prin definiții socio-politice și economice. Ar putea să fie aceasta – aparte de facilitarea aplicării acestor legi – o dezvoltare naturală a formei stilistice a Novelelor spre un stil mai mare folosind expresii sincere și fără reținere. Am observat deja aceasta în Novelele lui Justinian și în Novela lui Tiberiu.

O schimbare a vocabularului și stilului nu este semnificativă. Ea reflectă o schimbare de mentalitate, o atitudine spre această problemă specifică¹¹². Și aceasta s-a manifestat cu siguranță în măsurile care sunt introduse de aceste Novele, adică ideea nouă a dreptului de preemțiune a celor numiți *penetes*. Ostrogorsky a arătat deja că vocabularul folosit de celelalte documente ale administrației imperiale pentru a desemna pe *adynatoi* este diferit de cel folosit în Novele¹¹³. El conchide că folosirea termenilor *penetes*, *ptohoi* și *adynatoi* în Novele poate să fie explicată prin imaginea cu împăratii care doreau să protejeze, adică aceea de protectori ai celor săraci¹¹⁴. Folosirea clauzelor fiscale din celelalte documente vor scoate în evidență scopul real al legislației imperiale. Dar această interpretare nu ia în considerare faptul că termenii de mai sus

¹¹¹ Cf. de asemenea, N. Fragistas, *Le temoignage dans le proces civil en droit byzantin*, în “La Preuve, vol. I: Antiquite”, Brussels, 1964, pp. 631-633. Despre definiția lui *ευπορος* și *απορος* din izvoarele juridice, vezi, de asemenea, M. Tourtoglou, *Παρθενοφθορια και ευρεσις θησαυρου. Βυζαντιο – Τουρκοκρατια – μετεπαναστατικοι χρονοι μεχρι και του Καποδιστριου*, Atena, 1963, p. 23 și urm., precum și izvoarele citate de M. Ju. Sjuzjumov, *op. cit.*, pp. 3-6.

¹¹² G. G. Archi a arătat pe bună dreptate că noul vocabular introdus în câteva legi de Justinian nu este numai retoric, ci că el ar trebui înțeles ca o mărturie a intenției legiuitorului (G. G. Archi, *op. cit.*, pp. 1-22).

¹¹³ G. Ostrogorsky, *Paysannerie*, pp. 16-17: există o diferență profundă de terminologie și foarte revelatoare.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 17, și urm.

aveau un scop și un conținut stabilit de legislația anterioară și că o astfel de folosire nu a fost nouă în secolul al X-lea.

Nu numai termenii *dynatos*, *penes* și *ptohos* au o tradiție îndelungată în izvoarele literare și legale, dar și folosirea unor alți termeni și conceptii întemeiate în secolul al X-lea. Novele au precedente în secolele mai târzii: *δυναστεία*, *καταδυναστεία*, *καταδυναστευειν*, *δυναστης*¹¹⁵; *arhontike dynasteia*, de asemenea, este descrisă ca zgârcită: *απληστος*, *απληστια*¹¹⁶, *πλεονεξια*, *πλεονεκτειν*¹¹⁷. Toti acesti termeni sunt descoperiti în diferite alte izvoare¹¹⁸. Există, deci, unele conceptii și idei noi care sunt introduse acum în tratarea temei despre *arhontike dynasteia* de către legislația imperială: *folosul* și *beneficiul*. Acestea sunt folosite în două feluri:

1. În clișeele tradiționale în care legislatorul ca un bun cunoscător explică că scopul său a fost acela de a stabili ceea ce era folositor pentru toți cetățenii (*κοινην ωφελειαν*¹¹⁹, *το κοινη λυσιτελουν*¹²⁰, *μετα του συμφεροντος και το φιλανθρωπον*¹²¹, *εις κοινην λυσιτελειαν και ωφελειαν*¹²², *λυσιτελη δοξομεν και ωφελιμα*¹²³; acest clișeu se găsește și în alte texte legislative legate de *filantropia* împăratului.

2. Termenul *avantajos* indică ceea ce a fost avantajos și folositor pentru *dynatoi*. O asemenea folosire implică un argument al celor puternici (*dynatoi*) pe care împăratul îl refuză categoric. Astfel, în Novela 5 a lui Romanos Lekapenos citim: *πως αν εις οικειον κερδος τουτο*

¹¹⁵ Cf., de exemplu, Ioan și Petru Zepos, *op. cit.*, vol. I, p. 203 și p. 37, 207; vol. II, pp. 31-32 și 216; vol. I, pp. 26, 223; vol. I, p. 30, 225; vol. I, p. 15, 263; vol. I, p. 11, 264; vol. II, pp. 11, 13, 22 etc.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 207 I, 30, 212 I. 9, 242 II. 21-22 și 249: *περιφανη νοσον (νοσον γαρ εγω την απληστιαν ταυτην καλω)*; și 213 II. 18-19: *το της φιλοκτημοσυνης ακορεστον*.

¹¹⁷ *Ibidem*, 208 I. 1 (*πλεονεκτικης χειρος*), 208 I. 4, 214 I. 17, 225 I. 37, 263 II. 8, 12, 264 II. 4 (*το της πλεονεξιας δεινον παθος*), 7, 10, 19-20, 27, 32, 265 I. 15, 268 I. 10 (*πλεονεκτουσι και αδικουσι*), 269 I. 41 (*πλεονεκτικη δε και μοχθηρα γνομη*).

¹¹⁸ Cf. H. Saradi, *op. cit.*

¹¹⁹ Ioan și Petru Zepos, *op. cit.*, I, p. 213 I. 34.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 213 II. 19-20.

¹²¹ *Ibidem*, p. 212 I. 18.

¹²² *Ibidem*, p. 214 I. 21.

¹²³ *Ibidem*, p. 252 II. 30-31.

ανερυθριαστως διορισαιμεθα, ου κοινην ωφελειαν αλλ' ιδιαν ποιεισθαι εξελεγχομενοι¹²⁴, referindu-se la avantajul pe care statul l-ar putea obtine de la această legislatie. Mai interesant este textul Novelei 29 a lui Vasile al II-lea Macedoneanul. Împăratul explică de ce nu există prescripție pentru *penetes* de a impune impozite împotriva unui *dynatos* pentru tranzacțiile fortate. Cu alte cuvinte, *dynatoi* pot să-si asume această responsabilitate atâta timp cât ei însisi și copiii lor au această putere, deoarece *penetes* nu ar putea îndrăzni să instituie procese legale împotriva lor. Textul, scris într-o formă subiectivă, ca un monolog despre *dynatoi*, sfârșeste cu expresia *και συμφερει μοι το πλεονεκτειν*¹²⁵. Consideratiile interesului personal sunt opuse principiilor interesului general pe cere îl invocă legislatorul. Acești termenii ne amintesc de textele dialectice ale literaturii clasice care sunt bine cunoscute și studiate intens¹²⁶, și că aceste texte pot să fie descoperite și în textele legislative mai vechi¹²⁷. Ele subliniază caracterul înnoitor al legislației împăraților macedonieni. Împreună cu introducerea noilor măsuri (dreptul de preemtiune al celor săraci), apare o nouă atitudine a lui *arhontike dynasteia*, exprimată fără retinere și într-o limbă directă care se aproprie de vocabularul clasic. Este foarte amăgitor, în contextul discutiei prezente, de a încheia această parte a studiului nostru citând un pasaj din Novela 5 a lui Romanos Lekapenos, care nu are nevoie de comentariu și unde termenul de *eunomia* este urmat de fraza “τω δικαω της ελευθεριας βουληματι, τω τιμητικω της παρουσης νομοθεσιας και ελευθεριας ξιφει”¹²⁸.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 213 II. 33-35.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 264 II. 31-32. Despre această Novela, vezi: N. Svoronos, *Remarques sur la tradition du texte de la Nouvelle de Basile II...*, *op. cit.*

¹²⁶ Cf. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, 1985, p. 84 și urm.; A. Andrews, *The Melian Dialogue and Pericles' last speech*, în “P. C. Th. S.”. nr. 86, 1960, p. 1 și urm.; Idem, *The Mytilene Debate: Thucydites 3, 36-49*, în “Phoenix”, XVI (1962), pp. 64-85.

¹²⁷ Novela lui Tiberius, *op. cit.*, p. 238 II. 8-9: οσα τε τοις υπηκοοις χρησιμα βουλευεσθαι τε και πραττειν; 240 I. 88: ως ουδεν της οικειας πονηριας ωφεληθησομενον...

¹²⁸ Ioan și Petru Zepos, *op. cit.*, I, p. 214 II. 14-16.

3. Aplicarea acestor măsuri si înțelegerea lor de către judecători si notari.

În mod limpede cineva ae astepta o atitudine si un vocabular nou despre *arhontike dynasteia*, introduse în legislatia secolului al X-lea, care să se reflecteze în practica judiciară si notarială. Rămâne să examinăm dacă aceste măsuri au fost aplicate si cum au fost ele înțelese de judecători si de notari începând cu secolul al X-lea înainte.

Tranzactiile fortate sunt mentionate deja în Novelele împăratilor macedonieni. Ele contrastează clar cu cele legale prin juxtapunerea termenilor, ca de exemplu: αρπαζω, αρπαγη, βια, βιαια νομη, κακη πιστις si αγοραζω¹²⁹. Aceasta nu este decât o retorică conventională; este o descriere factică prin termeni legali a unui fenomen social. În Novela 29 a lui Vasile al II-lea Macedoneanul citim că *dynatoi* încercau să împiedice actiunile celor numiti *adynatoi* pentru a-si redobândi proprietățile lor în timpul de 40 de ani, folosind două scopuri, fie prin mituire, fie prin puterea lor (ειτε δια ξενιον και δωρων ειτε δια της ενουσης αυτοις δυναστειας)¹³⁰. Aceeasi Novelă s-a ocupat cu faptul că *dynasteia* a fost transcrisă de la părintii copiilor lor în mai multe familii, iar aceasta a făcut să fie mai dificil pentru *penetes* să-si redobândească proprietățile lor¹³¹. Novela 2 a împăratului Romanos Lekapenos se referă explicit la tranzactiile ilegale dosite de înțelegerile acceptate de lege: “nimeni nu trebuie să între într-o înțelegere de vânzare sau de donatie cu aceia care nu au dreptul de preemtiune, dosind aceste tranzactii prin înțelegerile de donatie sau de *legata*” (μονον ινα μη τις κατα σκηψιν λαθρα πωλησας η μισθωσας τοις μη προτιμωμενοις, εν τω φανερω δωρεισθαι η λεγατευειν η τι των ειρημενων προσποιησεται)¹³². După cum Monnier a arătat în studiul său,

¹²⁹ *Ibidem*, p. 226 II. 21, 24 (ει δε ουχ αρπασας, αλλ' αγορασας ευρεθη); p. 254 II. 34-36 (ει μη εις μονους τους εξ αρπαγης τας επικτησεις ποιησαμενους και εκ βιαιας νομης και του πλειονος προι- κα εφιμενους); p. 243 I. 12 (μη εξ αρπαγης και βιας, αλλα και καλη πιστει).

¹³⁰ *Ibidem*, p. 263 II. 10-11.

¹³¹ *Ibidem*, p. 264.

¹³² *Ibidem*, p. 203 II. 10-12

această practică a fost deja întrebuintată în perioada veche, și am văzut că *Novela* lui Tiberiu se referă explicit la tranzacțiile *προσποιητας*.

Novela 5 a lui Romanos Lekapenos explică un caz special în jurul legii de *protimisis*: intenția de a practica monahismul ar putea ascunde tranzacțiile ilegale în favoarea mănăstirilor. În asemenea înțelegeri, pretul era fixat nu numai pe baza valorii reale a proprietății transferate, ci și în contul altor condiții (ca de exemplu obligația de cumpărător, în cazurile acestor mănăstiri, de a suporta pe vânzător când intră în viața monahală), care ar putea justifica reducerea pretului. Legiuitorul arată că aceste înțelegeri sunt acceptabile dacă intenția reală a vânzătorului a fost mântuirea sufletului său (το την δικαιαν τιμην του κτηματος απολαμβανειν, ει αληθως σωτηριας ενεκα τουτο και μη δολω και περιεργια και σεσοφισμενη διαπεπρακται περινοια)¹³³. În *Novela* 6 a lui Constantin Porfirogenetul, împăratul muștră pe judecători pentru pronunțarea hotărârii lor în scopul de a împăca pe *dynatoi*: “ως και τους δικαστας, αναγκη μαλλον αλλα μη προαιρεσει εκβιασθεντας, αλλοτε αλλας περι τουτων κατ’οικονομιαν εκφερειν τας αποφασεις”¹³⁴. *Novela* 29 a lui Vasile al II-lea Macedoneanul stipulează că în viitor *dynatoi* vor putea să demonstreze dreptul de proprietate asupra proprietății lor cu *eggrapha dikaiomata* și *systatikas martyrias*, așa încât nu pot pretinde drepturi vechi false despre recentele dobândiri ilegale (οπως μη κατα περινοιαν οι δυνατοι τα νεωστι αυτοις επικτηθεντα προφασισωνται διαφερειν αυτοις εγγραφως εκπαλαι των χρονων)¹³⁵.

Nu există nici o îndoială că țărani și săraci ar fi întâmpinat serioase greutăți dacă ar fi dorit să redobândească ilegal proprietățile transferate, deoarece adesea proprietarii de pământ dețineau pozitii înalte în

¹³³ *Ibidem*, p. 213 II. 9-12.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 215 II. 18-20. Cf., de asemenea, G. Ostrogorsky, *Pre-emption Right*, p. 119 și urm. Pentru abuzurile judecătorilor din secolele următoare, cf. I. Sevcenko, *Leon Bardales et les juges generaux ou la corruption des incorruptibles*, în “Byzantion”, nr. 19, 1949, pp. 247-259, în special, p. 252, unde autorul descoperă intenția judecătorului bizantin de a prezenta documente false de securitate pentru a-și salva proprietatea de la confiscare.

¹³⁵ Ioan și Petru Zepos, *op. cit.*, vol. I, p. 266.

administratia imperială. Astfel, Ostrogorsky a conchis că “cel mai important dintre toate, poate, a fost faptul că adesea dorinta tăranului mergea împotriva intentiei guvernului. Greutatea excesivă a taxelor a produs un nou val al miscării *patrocinium*”¹³⁶. Vom privi la referintele formelor de *patrocinium-prostasia* din izvoarele bizantine, deoarece o clauză înrudită apare în documentele notariale. Ostrogorsky trage atentia asupra modului în care notarii puteau păcăli legile despre dreptul de *protimisis*. Restrictiile Novelelor secolului al X-lea nu se aplicau donatiilor din cauza naturii adevărate a acestei tranzactii¹³⁷. Totusi, o combinatie de vânzare si donatie într-o tranzactie ar fi fost un caz de manevrare ingenioasă pentru a învinge limitele impuse de lege. Ostrogorsky a studiat o hotărâre a judecătorului Samonas din anul 925 din acest punct de vedere. El s-a ocupat de un transfer de pământ (o parte vândut si o parte donat) de către un călugăr mănăstirii Peristere, în care dreptul de preemtiune fusese scos în evidentă. Lemerle a argumentat că în circumstantele acestei tranzactii particulare dreptul de preemtiune nu poate să fie justificat¹³⁸. Aceasta poate să fie adevărat, deoarece, după toti cercetătorii, textul nu este foarte clar în toate detaliile privind tranzactiile. Dar este important să recunoastem că observatia lui Ostrogorsky ar putea să fie aplicată si celorlalte documente privind tranzactiile: “Deci această metodă foarte simplă a fost inventată pentru a scăpa de legea despre drepturile preferentiale ale tăranilor. O parte a unei proprietăti înstrăinate necesita să fie “donată” si apoi partea donată si cea oferită spre vânzare să fie declarate ca fiind o singură unitate pentru ca întreaga proprietate să treacă – în ciuda legii cumpărării preferentiale – în mâinile destinatarului “donatiei”¹³⁹.

Cercetătorul grec Matses, lucrând independent asupra documentelor notariale si hotărârilor juridice, a conchis că dreptul de preemtiune a fost

¹³⁶ G. Ostrogorsky, *Agrarian Conditions*, p. 219.

¹³⁷ Ioan si Petru Zepos, *op. cit.*, vol. I, p. 203; G. Ostrogorsky, *Pre-emption Right*, p. 121.

¹³⁸ *Actes de Lavra*, ed. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papahrissanthou, vol. I: *Des origines a 1204*, Paris, 1970, nr. 4 (în continuare, vom cita *Lavra I*). Despre acest document, vezi: F. Dolger, *Zur Textgestaltung der Lavra-Unkunden und zu ihrer geschichtlichen Auswertung*, în “Byzantina”, nr. 39, 1939, p. 31 si urm.; G. Ostrogorsky, *Pre-emption Right*, pp. 119-122; P. Lemerle, *Histoire agraire*, pp. 71-74; Idem, *Agrarian History*, pp. 157-160.

¹³⁹ G. Ostrogorsky, *Pre-emption Right*, p. 122.

valid în practica judiciară până la sfârșitul Imperiului bizantin și că unele dintre tranzacții care cuprindeau vânzarea și donatia puteau să fie legate de *protimisis*. Într-adevăr, în câteva documente de donații în favoarea mănăstirilor, o modestă sumă de bani este dată vânzătorului ca *χαριν ευλογιας* sau *ενεκα ψυχικης σωτηριας* sau ca *αντιχαρις*¹⁴⁰. De asemenea, s-a stipulat că acesta ar fi un argument pentru invalidarea unui document. În celelalte cazuri de vânzare, pretul este mai mic decât valoarea reală a proprietății transferate iar vânzătorul declara că balanta reprezintă o donație pentru mântuirea sufletului¹⁴¹.

Câteva exemple vor fi suficiente pentru a ilustra acest fenomen. Mai târziu, în *Peira 38, 11* judecătorul conchide că pe baza unui *schedarion* dintr-un document, o înțelegere de vânzare fusese transformată într-o donație pentru a însela legea¹⁴². O altă secțiune din *Peira 2, 6* din care numai o parte este cunoscută datorită păstrării sărace a manuscrisului, se referă la același subiect: *οτι οι ζητησαντες προτιμησιν ου κωλυονται εκ δωρεων τυχον εχουσων ποιησιν η δοσιν*¹⁴³. Într-o altă secțiune din *Peira 5, 10*, cineva care a cumpărat o proprietate donată unei mănăstiri pentru a exclude pe un vecin, care pe baza dreptului său de preemțiune putea să o cumpere, a contestat validitatea vânzării. Judecătorul a hotărât că această donație o fost ilegală. Lemerle se referă la acest text ca la un “exemplu curios”¹⁴⁴. Un *synodike diagnosis* a patriarhului Filotei din anul 1375 se ocupă cu un caz similar:

¹⁴⁰ N. P. Matses, *Ζητηματα εκ του θεσμου της προτιμησεως εν τω βυζαντινω δικαιο*, în “E. E. B. S.”, nr. 36, 1968, pp. 45-53. Matses, totuși, nu se referă la lucrarea lui Ostrogorsky. Despre donatia pentru mântuirea sufletului, cf. Ioan și Petru Zepos, *Ψυχαριον, ψυχικα, ψυχοπαιδι*, în “D. C. A. E.”, nr. 1, 1980-1981, pp. 20-22.

¹⁴¹ Vezi, de asemenea, remarcile lui P. Lemerle, *Actes de Kutlumus*, ed. a II-a, Paris, 1945, p. 324 (în continuare, vom cita *Cutlumus*): “Acest procedeu permitea mănăstirilor să dobândească o piață mai ieftină (câteodată chiar fără să plătească ceva), dar și să fie garantul că ceea ce a fost dat odată lui Dumnezeu nu mai poate fi luat înapoi”.

¹⁴² Ioan și Petru Zepos, *op. cit.*, vol. IV, p. 153: *η δε δυναμις του εγγραφου δεικνυσιν αναμφηριστον κατασχηματισθηναι δωρεαν αιτια πρασεως επι περιγραφη και νομων και προσωπων, διοπερ και πρασις μαλλον ηπερ δωρεα το τοιουτον εγγραφον*.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 19.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 20; P. Lemerle, *Histoire agraire*, 1958, p. 73, n. 1; Idem, *Agrarian History*, p. 159, n. 1.

mezas domestikos Dimitrie Paleologul și soția sa au transferat o proprietate mănăstirii Dohiariu; în document tranzacția a fost declarată ca fiind o donație, dar donatorul a primit 600 de *hyperpera* de la mănăstirea Dohiariu, în timp ce restul proprietății a fost donată pentru mântuirea sufletului lor. Mai târziu mănăstirea Akapniua a încercat să invalideze această tranzacție bazată pe dreptul ei de preemiune ca vecină și pe motivul că ea a fost o vânzare și nu o donație¹⁴⁵. Problema dreptului de preemiune al vecinilor în cazurile tranzacțiilor care combinau vânzarea și donatia este discutată într-un text juridic din anul 1391 din Tesalonic. S-a arătat că este important ca drepturile vecinilor să fie păstrate. Veniturile bisericești sunt declarate nule (μενωσι δε αι εν τη πρασει χαριτες ακυροι), dacă tranzacția ar fi fost descrisă în document ca o vânzare și donație (ειπερ δηλαδη και πρασις ομου και χαρις εμπειριληπτοι τω γραμματι), iar vecinul care avea dreptul de preemiune trebuia să plătească pretul întreg. Dar dacă tranzacția ar fi fost un caz clar de donație, dreptul de preemiune al vecinilor nu ar fi fost valid¹⁴⁶. Un *comentariu* din Armenopoulos, fără a se referi la dreptul de preemiune, explică faptul că în cazurile unde pretul era minimal, dacă înțelegerea s-a făcut în conformitate cu dorința părților prin consens (συναινεσιν) sau pentru a transmite o recunoscintă (χαριν), ori din cauza altor circumstanțe speciale, asemenea tranzacțiilor nu pot fi validate¹⁴⁷.

Ce s-a întâmplat cu dreptul de preemiune al celor săraci în secolele următoare? Restricțiile impuse asupra celor puternici de către împărații macedonieni nu au fost suprimate oficial. Măsurile lui Nichifor Focas din

¹⁴⁵ *Actes de Docheiariou*, ed. N. Oikonomides, Paris, 1984, nr. 43, II. 12-13 (în continuare, vom cita *Docheiariou*): πλησιασμου δικαιον προβαλλομενοι και πρασιν λεγοντες ειναι τουτο, οτιπερ εξακοσια υπερπυρα οι μοναχοι προς αυτον καταβαλοντο, και ουκ αφιερωσιν. Vezi și nr. 42 și 44.

¹⁴⁶ Marie Theres Foger, *Zeugnisse byzantinischer Rechtspraxis im 14 Jh.*, în "Fontes Minores 5", Frankfurt, 1982, pp. 232-236.

¹⁴⁷ Armenopoulos, *scholia din cartea a III-a*, 3, 73, ed. Pitsakes, p. 171: ει και δι'ελαχιστου τιμηματος το συναλλαγμα τουτο γενοιτο, αλλα συναινεσιν ουτω δοξαν αυτοι συναλλαττουσιν, ειτε δια χαριν, ειτε δια τον καιρον, ειτε δια το πραγμα απροσοδον τυχον ον, ει και πολλου τιμηματος κατα την υλην εστιν αξιον, και δια τουτο το συναλλαγμα τουτων ανατραπηται ου δυναται. Ου γαρ περιγραφη, αλλα συγκαταβασει και δωρεα το παρον ουτω γινομενον εουκειν. Armenopoulos, III, 3, 28 (ει δε δωρεας αιτια προθη τι ηττονος τιμηματος, ισχυει).

anul 967 erau oarecum temporare. Ostrogorsky conchide că “este adevărat că legile protejând pe micii proprietari nu au fost abrogate oficial, dar după moartea lui Vasile al II-lea Macedoneanul o serie lungă a acestor legi a ajuns la sfârșit, care a echivalat cu acelasi lucru”¹⁴⁸. Multiplele hotărâri ale împăraților secolului al XI-lea sunt considerate ca o continuare a legislației secolului al X-lea, limitându-se la *dynatoi*¹⁴⁹. Găsim dreptul de *protimisis* în legătură cu *dynatoi*, în *Peira* 8,1 și în 9, 1-3. Aceste secțiuni din *Peira* se referă la Novelele împăraților macedonieni. Ostrogorsky a crezut că dreptul de *protimisis* nu a fost aplicat de nici o practică legală, dar Eustatie Romeus se referă la el deoarece a fost un judecător foarte constiincios¹⁵⁰. Dimpotrivă, Nicolae Oikonomides conchide că “legislația care pare să fie respectată mai scrupulos este una recentă, ca Novela 2 a lui Vasile al II-lea împotriva celor puternici (tit. 9). Cu toate acestea situația reală și în special poziția socio-economică a părților angajate este luată cu atenție în considerare nu numai de judecători (de exemplu 7, 2), ci și de însuși împărat (Romanos al III-lea, 49, 4). Dreptatea lui Eustatie Romeus, precum și aceea a autorului *Peirei*, nu a fost oarbă”¹⁵¹. După cum am arătat mai sus, legea de *protimisis* a lui Romanos a fost folosită ca un argument legal în una din hotărârile lui Dimitrie Homatianul, pe care o vom examina mai jos.

Dreptul de preemțiune al vecinilor este formulat din nou într-o Novelă a lui Manuil Comnenul din anul 1166, fără vreo referire specială la *dynatoi*. Nicolae Svoronos a arătat că interpolațiile din Novelele secolului al X-lea împotriva celor “puternici” au fost introduse în secolul al XI-lea pentru a permite celor “puternici” să ocolească legea¹⁵². Dar cu dinastia Comnenilor situația se schimbă. Adesea s-a arătat că Comnenii au reinstalat aristocrația imperiului prin diferitele lor măsuri și reforme. Apare, deci, că a fost

¹⁴⁸ G. Ostrogorsky, *Agrarian Conditions*, p. 25.

¹⁴⁹ N. Svoronos, *Les privileges de l'Eglise a l'epoque des Comnènes: Un rescrit inédit de Manuel I-er Comnène*, în “T. M.”, nr. 1, 1965, p. 344.

¹⁵⁰ G. Ostrogorsky, *Paysannerie*, p. 25.

¹⁵¹ N. Oikonomides, *The Peira of Eustathios Romaios: an abortive attempt to innovate in Byzantine Law*, în “Fontes Minores VII”, Frankfurt, 1986, p. 185.

¹⁵² N. Svoronos, *La Synopsis major des Basiliques et ses appendices*, Paris, 1964, p. 143 și urm.; Idem, *Les privileges de l'Eglise....*, pp. 348-352.

dificil să se abolească oficial dreptul de preemiune al săracilor. Deci, Svoronos a arătat că din timpul lui Alexios Comnenul împăratii au confirmat achizițiile ilegale de pământ de la marii proprietari și au hotărât în aceste cazuri ca legile anterioare să nu fie aplicate¹⁵³. Novela lui Manuil Comnenul din anul 1166 repetă clișeele familiare ale legilor anterioare, ca de exemplu nedreptatea, lăcomia, dobândirea ilegală de terenuri (πλεονεκτικής χειρός και αδίκου τραυματίας γνομένου, και αγρών αφαιρέσεις και οικημάτων υπομενοντας και πραγμάτων άλλων αποστερουμένου) și face referire la textele bisericești¹⁵⁴. După secțiunea a VI-a a Novelei, s-a inventat un nou mod de a ocoli legea de *protimisis*, anume *antihresis* (κάντευθεν τα ακινητα, εφ'οις ετερος προτιμαται, κατ'αντιχρησιν λαμβανειν τινες μηχανωνται, και εκ τουτου τον προτιμωμενον αποκλειειν επιχειρουν). *Antihresis* a fost o înțelegere conform căreia uzulfruct al proprietății în ocrotire aparține creditorului. Împăratul extinde dreptul de preemiune și asupra tranzacțiilor de *antihresis*. Aceeasi secțiune a Novelei ne informează că fusese inventat un alt mod de a evita legea de *protimisis*: vânzătorii, pentru a exclude pe un vecin care avea dreptul de preemiune asupra unei proprietăți transferate, rețineau pentru ei însisi partea proprietății care a fost atasată venitului vecinului și vindeau restul altei persoane (το μερος του πωλουμενου ακινητου το πλησιαζον τω εχοντι την προτιμησιν γειτονι παρακρατουντες οι κτητορες το λοιπον πωλουσι προς ον βουλονται, κακ τουτου το περι της προτιμησεως απολλυται δικαιον, ατε του πλησιαζοντος μη πραθεντος)¹⁵⁵. Mai departe textul explică de ce astfel de manevre erau ilegale: περιγραφει γαρ, φησιν ο νομικος, ο ποιων οπερ ο νομος ουκ εκωλυσεν, ου μην αυτο βουλεται γινεσθαι. Aceste moduri de a ocoli legea sunt numite κακοτροπια, των εκ κακια

¹⁵³ *Ibidem*, p. 353.

¹⁵⁴ Ioan și Petru Zepos, *op. cit.*, vol. I, p. 390 = R. Macrides, *Justice under Manuel I Komnenos: Four Novels on Court Business and Murder*, în "Fontes Minores VI", Frankfurt, 1984, p. 122 II. 21-23.

¹⁵⁵ Ioan și Petru Zepos, *op. cit.*, vol. I, pp. 393-394 = Macrides, *op. cit.*, p. 132 II. 152-153. Cf. de asemenea, *Ibidem*, pp. 177-178; Zaharia von Lingenthal, *op. cit.*, p. 126; și Harmenopoulos, *cartea a III-a*, 3, 106.

σοφῶν μηχαναὶ περιεργαί. Această Novelă a lui Manuil Comnenul este inclusă și la Armenopoulos III, 3, 113.

Dreptul de preemtiune este menționat în numeroase documente privind tranzacțiile după secolul al X-lea fără să fie legat direct de *archontike dynasteia*. Acest fapt s-ar putea datora naturii acestor izvoare: multe dintre documentele păstrate referitoare la tranzacții sunt vânzări sau donații în favoarea mănăstirilor¹⁵⁶. Numai în foarte puține documente se poate găsi o renunțare la dreptul de preemtiune al unui vecin¹⁵⁷. În același fel, dreptul de *protimisis* este discutat în unele hotărâri juridice fără nici o legătură cu *archontike dynasteia*¹⁵⁸ (excepție fiind o hotărâre a lui Dimitrie Homatianul, pe care o vom examina mai jos). Legea de *protimisis* este inclusă și la Armenopoulos¹⁵⁹. Dar referindu-se la Novela lui Romanos, Armenopoulos arată că ea nu a fost validă niciodată: οπερ ημιν ὡς ἀργησαν παλαι παρειται. Am văzut că Armenopoulos include Novela lui Manuil Comnenul din anul 1166 în legislația sa. De asemenea, am notat că în această Novelă legiuitorul nu arată explicit că tranzacțiile ilegale care ocoleau legea de *protimisis* au fost făcute de *dynatoi* împorica celor *adynatoi*. Dar ea se referă explicit la Novela

¹⁵⁶ Vezi, de exemplu, *Actes de Chilandar. I. Actes Grecs*, ed. R. P. L. Petit, St. Petersburg, 1911, p. 69 II. 37-38 (anul 1321), p. 160 II. 11.12 (anul 1392; vânzare prezentată ca donatie) (în continuare, vom cita *Chilandar*); *Actes de Zographou*, ed. W. Regel, E. Kurtz și B. Korablev, în "V. V.", nr. 13, 1907, Prilozenie, 1, p. 8 II. 11-12 din 1270 (în continuare, vom cita *Zographou*); *Actes d'Esphigmenou*, ed. J. Lefort, Paris, 1973, p. 1 I. 15 din 1034; p. 30 II. 8, 17, 34 (ἡ του τοιουτου χωριου εξωνησις δια το μη εχειν δικαία εκεισε προ ... πλησιασμου, καν αφιερωμα ενομιζε- το, din anul 1393) (în continuare, vom cita *Esphigmenou*); *Kutlumus*, nr. 2 I. 11 din anul 1257; *Actes de Xenophon*, ed. D. Papahrissanthou, Paris, 1978, p. 10 II. 45-48 din anul 1315 (în continuare, vom cita *Xenophon*); S. G. Mercati, *Atti bizantini di diritto privato*, în "S. B. N.", nr. 4, 1935, p. 267 (nr. XIX, II. 11-12: κατα δοχην και των πλησιαστων).

¹⁵⁷ F. Miklosich și J. Muller, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, 6 vol., Viena, 1860-1890, vol. IV, pp. 153-154; *Chilandar*, p. 12 II. 15-17, pp. 24-26, pp. 53-57. Vezi și G. Ostrogorsky, *Paysannerie*, pp. 45-46.

¹⁵⁸ Vezi: *Peira*, p. 50 (Ioan și Petru Zepos, *op. cit.*, vol. IV, pp. 210-212); *Homatianu*, coll. 185-190, 393; F. Miklosich și J. Muller, *op. cit.*, vol. II, p. 368 II. 5-6 din anul 1400.

¹⁵⁹ Harmenopoulos, *cartea a III-a*, 3, 103 și urm. Dreptul de preemtiune a supraviețuit chiar în perioada istoriei moderne a Greciei până în anul 1856 (Cf. Zacharia von Lingenthal, *op. cit.*, p. 248; *Harmenopoulos*, ed. Pitsakes, p. 176, n. 1).

împăratului Romanos Lekapenos de mai multe ori¹⁶⁰. Este posibil că intenția reală a împăratului a fost de a restrânge abuzurile celor “puternici”, iar Novela a fost interpretată astfel și Nicolae Svoronos¹⁶¹. De asemenea, putem afirma, și pe bună dreptate, că Novela nu este explicită, deoarece Comnenii au instaurat aristocrația. Este, deci, plauzibil că mai târziu a fost interpretată ca referindu-se la dreptul de preemțiune al tuturor vecinilor nu numai la *penes* și astfel putem explica de ce este inclusă al Armenopoulos. Armenopoulos arată că *protimisis*-ul nu a fost aplicat la aceste tranzacții: η γαρ της εμφυτευσεως και της μισθωσεως προτιμησις ηρησεν.

Vom examina acum câteva referințe directe la *archontike dynasteia* după legislația secolului al X-lea. Titlul al IX-lea din *Peira* include 11 secțiuni care se referă la diferitele aplicări ale Novelei lui Vasile al II-lea¹⁶². În titlul 38 despre vânzări, secțiunea 51 repetă legea după care vânzarea încheiată prin forță (*κατα βίαν*) este declarată nulă¹⁶³. Secțiunea 12 a titlului 40 se referă la *dynatoi* și la *dynasteia* lor. Unii *dynatoi* care ocupaseră pământul țăranilor săraci (*penetes*) au refuzat să apară în fața tribunalului argumentând că ei au fost minori și că curatorii lor nu s-au simțit în stare să se amestece într-un proces legal. Judecătorul a hotărât ca pământul să fie stăpânit de *penetes* până la sfârșitul procesului. Nu cunoaștem detaliile acestei probleme. Argumentul judecătorului care justifică această hotărâre este interesant: “*penetes* vor fi motivați să-și păstreze pământul, dacă îl posedează, iar dacă va fi luat de la ei, ei vor fi mai puțin înclinați să-l apere din cauza fricii de *dynasteia* care a fost impusă lor în prima instanță” (*κατεχοντες μεν γαρ την γην γενναιοτερον ανται ρησουσιν, αφαιρουμενοι δε ταυτην*

¹⁶⁰ Ioan și Petru Zepos, *op. cit.*, vol. I, p.393 II. 22-23, 29-30; p. 393 II. 5, 11 = Macrides, *op. cit.*, p. 130 I. 35 (την νεαραν την νομοθετησασαν το περι της προτιμησεως δικαιον), p. 132 II. 141 (τα της νεαρρας αναποτελεστα μενουσι), pp. 150-151 (τα τησ νεαρρας νομοθεσιας περιγραφεσθαι), p. 157 (εν τη προμνημονευθειση νεαρα), p. 161-162 (το τα περι τουτων νομοθετησαν διαταγμα).

¹⁶¹ N. Svoronos, *Les privileges de l'Eglise...*, pp. 352-354, 380. Vezi și Macrides, *op. cit.*, pp. 177-180 care conchide că a hotărâi ce grup sau grupuri puternice ar putea fi cercetate, este o problemă deschisă oricărei speculații.

¹⁶² Ioan și Petru Zepos, *op. cit.*, vol. IV, p. 38-40.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 161.

οκλασουσι και καταρραθυμησουσι την δυναστειαν ειδοτες εκ πρωτης αυτων περιγενομενην)¹⁶⁴. Titlul 42 din *Peira* se ocupă de actiunile comise sub φοβος si βια. În sectiunea a V-a, judecătorul explică că βια nu se consideră a fi numai violenta fizică, dar si de a forta pe cineva într-o tranzactie împotriva dorintei sale, în special pe un minor (αλλα και το παρα γνωμην τινος, οτε μαλιστα κυριος θεληματος ουκ εστι δια το ανηλικον προς συναλλαγμα συνωθεισθαι)¹⁶⁵. Sectiunea a IX-a se referă la violenta fizică exercitată de *magistratos* Scleros asupra unui preot¹⁶⁶. Sectiunea 17 se referă la βια si *αρπαγη* asupra locuitorilor insulei Gazura în timpul unui atac organizat de *patrikios* Baasacius si de oamenii săi¹⁶⁷. În sectiunea 18 ni se arată că *protospatarios* Romanos Scleros a invadat casele unor tărani. Apoi s-a ajuns la o înțelegere, după care el a consimțit să le plătească o oarecare sumă de bani. tăranii au exercitat apoi învinuire împotriva lui că ei au fost fortati la această înțelegere de către judecător (ως και την διαλυσιν κατα βιαν ποιησαντες, του κριτου βιασαμενου αυτους). Judecătorul hotărâste că dacă ei vor putea demonstra că o *dialysis* a fost făcută împotriva dorintei lor si sub presiunea judecătorului, documentul de *dialysis* va fi declarat nul (καταλυθη μεν το εγγραφον της διαλυσεως), iar ei vor primi înapoi obiectele retinute¹⁶⁸. După sec' iunea 19, *protospatarios*, *episkeptites* Romanos Scleros a transferat din propria sa inițiativă pământul si alte proprietăți mobile a unor tărani altora¹⁶⁹. Sectiunea 20 se referă la dobândirea violentă a unei case de către un *asekretesi* (βιασαμενον αλλον εκ της οικιας αυτου). Judecătorul hotărâste că conform legii casa trebuie înapoiată împreună cu pretul ei.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 167.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 175. Cf. de asemenea, Harmenopoulos, *cartea I-a*, 11, 2.

¹⁶⁶ Ioan si Petru Zepos, *op. cit.*, vol. IV, p. 176. Vezi si G. G. Litavrin, *Vizantijkov obscestvo i gosudarstvo*, Moscova, 1977, p. 274 si urm., care vede în *Peira* 23, 7; 42, 11, 19 evidenta solidarității clasice a celor numiti *penetes* împotriva celor numiti *dynatoi*. Cf. de asemenea, S. Vryonis, *The Peira as a Source for the History of Byzantine Aristocratic Society in the first half of the eleventh century*, în "Near Eastern Numismatics, Iconography and History. Studies in honor of George C. Miles", Beirut, 1974, pp. 279-284.

¹⁶⁷ Ioan si Petru Zepos, *op. cit.*, vol. IV, pp. 176-177.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 177. Cf. si *Peira* 7, 2 (p. 27).

¹⁶⁹ Ioan si Petru Zepos, *op. cit.*, vol. IV, p. 178.

După textul nostru aceasta a fost o pedeapsă puternică dar legală¹⁷⁰. Sectiunea 21 este si mai relevantă. O familie a apelat la un tribunal încercând să invalideze vânzarea proprietăților sale urbane de către stat. Ei s-au plâns că pretul fusese redus foarte mult deoarece ei au fost forțati să le vinde (εβιασθησαν) de către *sekretikoi*. Judecătorul a hotărât că plângerea lor nu are nici un motiv deoarece ei au apelat după 11 ani si deoarece proprietățile s-au vândut pentru plata unei datorii¹⁷¹. Textul acesta sugerează că desi abuzurile celor “puternici”(dynatoi) împotriva celor “slabi”(adynatoi) erau frecvente si severe, totusi au existat cazuri în care poporul nu a ezitat să încerce să anuleze aceste tranzactii invocând *archontike dynasteia*. În mod clar ei au crezut că au avut sanse bune de succes¹⁷². *Peira 7, 12* pare că se referă la un caz legal similar. Toate detaliile acestei probleme nu ne sunt cunoscute din cauza stării slave a conservării manuscrisului. Un oarecare *krites* a făcut o înțelegere de *dialysis* cu un târan care mai târziu a contestat această înțelegere. Judecătorul se referă explicit la el ca la un *adynatos* (προσωπον των πενητων), iar la *krites* ca la un *dynatos* (των αξιωματικων)¹⁷³. În secolele următoare, *dynasteia* este evocată ca un argument pentru nevalidarea contractelor perfect legale. Într-o hotărâre a instantei patriarhale din anul 1399, citim că un aristocrat a solicitat *dynasteia* într-

¹⁷⁰ *Ibidem* : τω δε ασηκηρις οι δικαζοντες την καταδικην λεαινοντες τας διπλασιας ετυπωσαν.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² Există o astfel de evidentă chiar în cea mai veche legislație: *Basilicale* 10, 2, 29 (= *Codex Justinianus* 2, 19, 6): Πεπρακε τις πραγμα συγκλητικω τινι και προσηλθε βασιλει λεγων, οτι κατα βιαν η πρασις εγενετο. αποδει- ξιν δε της βιας προεφερε το συγκλητικον εινα τον ηγορακοτα, εαυτον δε ιδιωτην, βουλομενος εκ μονης της βιαν. *Basilicale* 10, 2, 31 (= *Codex Justinianus* 2, 19, 8): οτι επειδη πρωτευον της πολεως ην ο εχων μου το περι των καρπων συμβολαιον, φοβηθεις ινα μη εις λειτουργηματα πολιτικα με ονομαση, δια τουτο αυτο πεπρακα, και παρακαλω ανατραπηται την πρασιν ως κατα φοβον γενομενην.

¹⁷³ Ioan si Petru Zepos, *op. cit.*, vol. IV, p. 29. Vezi si Fr. Trinchera, *Syllabus graecarum membranarum quae partim Neapoli in majori tabulario Neritino...*, Naples, 1865, nr. 184, p. 241 despre plângerea unei femei că un *krites* I-a luat via: και εισηδησεν ο προρηθεις Ιωαννην κριτης μετα δυναμεως και βιας αυτου και αφηλεν μοι το ρηθεν αμπελιον αδικως. Και εκρατη και κρατει μετα βιας. Dar după documentul de mai sus, ea nu a putut depune mărturie pentru a-si sustine plângerea.

o tranzactie semnată în palatul din Constantinopol. Un martor a explicat că locul în care documentul a fost semnat nu arată în mod necesar că s-ar fi exercitat vreo presiune asupra lui, deoarece părțile, ambele aristocrati, s-au întâlnit în mod simplu la palat unde ele au semnat înțelegerea. Instanța patriarhală a acceptat această explicare¹⁷⁴.

O altă secțiune din *Peira 45, 14* sugerează că *archontike dynasteia* a fost un mod de viață în societatea bizantină. Textul se referă la o donație sub unele condiții (*επι τισιν αιρεσεσιν*). Destinatarul nu și-a îndeplinit obligatiile reale, ci și-a vândut proprietatea. A doua tranzactie a fost cu adevărat ilegală. Cumpărătorul, fiind un *dynatos*, a obligat pe donator să primească o sumă mică de bani și să asigure validitatea ambelor tranzacții printr-o confirmare¹⁷⁵. Din secolul al XI-lea se poate menționa un fragment al lui Ioan Mauropus al cărui text descrie abuzurile arhontilor: οι αρχοντες ημων ανομουσι μετ'εξουσια, το ευθες διαστρεφουσι, το δικαιον καπηλευου – σιν... Οι πρακτορες ημων καλαμωνται ημων, και τα προς το ζην οικτρα λειψανα προσαφελεσθαι βιαζονται. Οι δυνασται βαρυνουσιν εφ'ημας τον ζυγον, ως δουλους καταρχοντες, ουχ ως ομοδουλων καταρχοντες¹⁷⁶. Într-un alt fragment retoric în care el condamnă nedreptatea socială, el folosește citate din Sfânta Scriptură la care s-au referit și unele *prooimia* (introduceri) ale textelor legislative mai vechi¹⁷⁷. Un alt text din secolul al XI-lea foarte important pentru studiul nostru este *strategikon*-ul lui Cecaumenos. În acest text *suffragium* este denunțat¹⁷⁸. Hotărârile

¹⁷⁴ F. Miklosich și J. Muller, *op. cit.*, vol. II, pp. 309-311.

¹⁷⁵ Ioan și Petru Zepos, *op. cit.*, vol. IV, p. 190: ο δε των δυνατων ων ηναγκασε τον ποιησαμενον την δωρεαν λαβειν παρ'αυτου και ολιγον ποσον και επιβεβαιωσασθαι και την πρασιν και την δωρεαν.

¹⁷⁶ P. de Lagarde, *Johannis Euchaitarum metropolitae quae in codice Vaticano graeco 676 supersunt*, în "Abr. D. hist. – phil. Kl. d. K. Ges. d. Wiss. im Gottingen", nr. 28, 1882, p. 170.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 176: κρινωμεν ορφανω και δικαιωσω μεν χηραν. εξελωμεθα πενητα και πτωχον. επακουσωμεν φωνης στεναζοντων, και τους υπ'αδικου χειρους τυραννουμενους αρπασωμεν... διαρρηξωμεν πασαν στραγγαλιαν, παν συναλλαγμα βιαιον.

¹⁷⁸ G. G. Litvin, *Soveti i rasskazi Kakavmena: socinenie vizantijskogo polkovodtsa XI veka*, Moscova, 1972, p. 236 și urm.

juridice nedrepte sunt denuncate; judecătorul trebuie să fie drept și să ajute pe cel sărac¹⁷⁹. Nedreptatea împotriva celui sărac este menționată în câteva fragmente: soldatii au confiscat adesea proprietățile celui sărac¹⁸⁰, dar în primul rând ofiterii civili au fost aceia care au asuprit pe *penetes* (ἀδικησαντες τους πενητας)¹⁸¹.

În hotărârile judecătorești ale lui Dimitrie Homatianul, *archontike dynasteia* este documentată foarte clar. Am menționat deja cazul unui *stratiotes* care a forțat pe un cleric la vânzarea viei sale. Homatianu a declarat tranzacția nevalidă după legile din *Basilicale* despre βια. Nu există nici o referire explicită la *archontike dynasteia* în acest text. O altă hotărâre a lui Homatianu se ocupă cu un alt caz referitor la βια. Un preot a primit un împrumut de la un individ din Berroia. După înțelegerea lor el a fost obligat să-și plătească datoria printr-o oarecare cantitate de făină sau de vin din via sa. Din cauza unei foamete care s-a abătut asupra populației în această perioadă, preotul nu a putut plăti făină, iar în locul ei a oferit 6 *nomismata*. Creditorul a prezentat un document fals sugerând că obiectul amanetat a fost via preotului. El a exercitat presiuni asupra preotului și a câștigat cazul. Mai târziu, preotul a acuzat pe judecătorul care nu a reușit să examineze validitatea documentului. El a fost întemnițat. Iar apoi, forțat de creditor și temându-se de autoritățile statului (de judecător), precum și din cauza foametei, a semnat un nou document prin care a transferat proprietatea viei creditorului (βια και φοβω συσχεθεις, βια μεν απο του δανειστου, φοβω δε απο της εξουσιας και του λιμου)¹⁸². Homatianu declară acest document nevalid și hotărâște ca via să fie înapoiată preotului.

¹⁷⁹ *Ibidem*, pp. 120, 126 și urm.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 188.

¹⁸¹ *Ibidem*, pp. 238 și 296: Εξερχου ουν εις τας χωρας τας υπο σε ουσας και τα θεματα και βλεπε ταςδικιας ας πανθανουσιν οι πτωχοι, και τι εποιησαν οι πρακτορες οι παρα σου πεμπομενοι, και ει ηδικηθησαν οι πενητες, και διορθωσεν πα- ντα.

¹⁸² Homatianu, col. 406. Vezi și *Basilicale* 10, 2, 32: περι φοβου (*Digeste* 4, 2, 23): Εν πολει καταβαλων αξιωματος ου πιστευεται λεγων βιαως μη χρωστομενον δεδωκεναι. ηδυνατο γαρ αρχοντι προσελθειν εις το κωλυσαι την βιαν. Εαν δικαιως εφοβηθην την δικην, εις ην ο αντιδικος μου δυνατος ων δεδεμενον απαρειν ηπειλησε με, και κατα τουτο βιασθεις πωλησω αυτω πραγμα αποκαθισταμαι.

Archontike dynasteia si dreptul de preemtiune sunt subiectele unei hotărâri ale lui Homatianul. Constantin Craterus, un tărân din insula Corfu, a apelat la instanta lui Homatianul raportându-i o violare a legii de *protimisis* de către conducătorul insulei. Conducătorul (*doux*) a cumpărat un teren de la o rudă a lui Craterus. El nu a putut invoca dreptul de preemtiune deoarece terenul a fost situat în mijlocul pământului familiei lui Craterus¹⁸³. În timpul tranzacției, el nu si-a anunțat intentia sa (*επιφωνησις*)¹⁸⁴ vecinilor care aveau dreptul preferential legitim. De asemenea, el a ridicat pretul așa încât vecinii, care nu si-au putut îngădui un astfel de pret, au fost excluși imediat. Craterus a explicat că atunci când a fost întocmit si semnat documentul de tranzacție, el nu a putut prezenta nici o obiecție deoarece se temea de autoritatea conducătorului (*την εξουσιαν φοβουμενοι*). El numai si-a exprimat pe furis credința sa că legal el avea dreptul de preemtiune. Când *praktor*-ul a auzit aceasta, Craterus a realizat că era la un mare risc (*και ενωτισατο τουτο ο πρακτωρ, τα πανδεινα πασχειν εκινδυνευσαμεν*)¹⁸⁵. Doi ani mai târziu, Craterus s-a hotărât să vândă o parte din terenurile sale verisoarei sale. Acest teren fusese donat de tatăl ei mamei lui Craterus. Atunci *practor*-ul a împiedicat vânzarea invocând dreptul său de preemtiune care derivă din tranzacția precedentă. Homatianul se referă la legile care intentionau să oprească tranzacțiile ilegale stabilind principiul dreptului de preemtiune și restrângând puterea arhontilor civili și militari¹⁸⁶. El explică că conducătorul a încălcat prescripțiile legii prin a sa *archontike dynasteia* (*δια της αρχοντικης δυναστειας*). El a declarat tranzacția ilegală din trei motive: 1. deoarece Craterus avea dreptul de preemtiune (*το δικαιον της προτιμησεως*); 2. deoarece conducătorul nu avea dreptul prin lege să cumpere pământul din provincia sa atâta timp cât își păstrează oficiul; 3. deoarece el nu a anunțat vecinilor intentia sa de a cumpăra

¹⁸³ *Ibidem*, col. 309: μηδεμιαν εχων μετοχην ουτε απο πλησιασμου, ουτε εξ ετερου τινος κατα τοπον δικαιου.

¹⁸⁴ Cf. Zacharia von Ligenthal, *op. cit.*, p. 246.

¹⁸⁵ Homatianu, col. 310.

¹⁸⁶ *Ibidem*, col. 311: διο δη τας πιπρασκομενας κτησεις προς αποτροπην της αδικιας τω τε δικαιο της επι τω πλησιασμω προτιμησεως και τη απαγορευσει της αρχοντικης και στρατιωτικης χειρος, λιαν πανυ περιετειχισαν.

acest teren. Homatianul, de asemenea, citează legile care interziceau arhontilor să cumpere teren în provincia în care își desfășurau activitatea, precum și Novela lui Romanos Lekapenos despre dreptul de *protimisis*.

Dintr-o altă hotărâre a lui Homatianul aflăm că arhontii *themei* din Scopia și-au însusit proprietățile mostenite de doi frați monori după moartea tatălui lor. Cei doi arhonti, Ioan Tihomir și Constantin Basilicus, și-au însusit și împărțit între ei proprietățile orfanilor (τα διαρπαγεντα κατεσχεθησαν και διμερισθησαν). Homatianul recunoaște aceste actiuni ca ilegale și se referă la *dynasteia* arhontilor¹⁸⁷. O altă hotărâre a lui Homatianul se ocupă de un caz similar de nedreptate împotriva unui orfan. Locuitorii Ohridei și-au însusit pământul orfanului și l-au vândut unui individ din același oras. Ei au tăinuit vânzarea ilegală prezentându-o ca pe o schimbare cu ajutorul *praktor*-ului¹⁸⁸. De asemenea, *archontike dynasteia* se găsește și în acordurile de căsătorie în conformitate cu una din hotărârile lui Homatianul. În timp ce *archontike dynasteia* exercitată asupra femeilor apare să fi fost foarte frecventă¹⁸⁹, acest text prezintă un tip diferit de βια într-o căsătorie. *Pansebastos*-ul, *sebastos*-ul Leon Moshopoulos a apelat la instanța lui Homatianul încercând să declare nulă o *gamikon synallagma* cu fiica fostului pansebastos, *sebastos* ^atefan Gabras. El a declarat că îngăduise această căsătorie και καιρικη τινη δυσκολια και βια του τηνικαυτα κρατουντος των ενταυθα χωρων¹⁹⁰. Martorii au confirmat această declarație iar apărătorii au admis, în sfârșit, că fusese folosită forța (βιαν) împotriva lui Mashopoulos.

Din ultimele secole ale Imperiului bizantin avem suficiente evidente despre *archontike dynasteia*. Într-o Novelă a lui Mihail al VIII-lea Peleologul, care a fost publicată recent, există o referire explicită la *archontike dynasteia*. Împăratul a încercat să stabilească unele reguli care ar împiedica pe arhonti de la abuzul subiecților lor. Pretul redus în cumpărarea diferitelor lucruri era un fenomen comun: “să nu iei nimic fără plată, oricare ar fi el, chiar un ou sau un fruct, apărând a cumpăra produsul cerut pentru a păgubi pe vânzător încât să-l dea mai ieftin decât

¹⁸⁷ *Ibidem*, coll. 261-268, în special col. 264 I. 39, col. 267 I. 9.

¹⁸⁸ *Ibidem*, coll. 319-322.

¹⁸⁹ Cf. H. Saradi, *op. cit.*

¹⁹⁰ Homatianu, coll. 537-540.

costă, o bucată în loc de două și două *hyperpera* în loc de patru”. Printre diferitele măsuri ale acestei Novele, este statuat că dacă arhontele “ia ceva prin forță (κατα δυναστειον) sau sub un pretext îndoielnic, el trebuie să dea socoteală de aceasta și va fi acuzat”¹⁹¹. Dintr-un document din anul 1319 aflăm că dreptul de peremtiune, care după câte am văzut a fost valid până la sfârșitul Imperiului bizantin, este asociat ocazional cu tranzacțiile celor puternici (*dynatoi*). Într-un chrysobul al împăratului Andronic al II-lea Paleologul din anul 1319 prin care a confirmat privilegiile și scutiunile de impozite ale locuitorilor din Ioannina și a bisericilor lor, citim că ei nu aveau dreptul să vândă arhontilor locali sau celor numiți *stratiotai* ceva din pământul dat lor de împărat: ουδεν εχωσιν αδειαν πωλειν τινα απο τουτων προς αρχοντα τοπικον η στρατιωτην, ει μη διαπωλειν αυτα παλιν προς καστηνους¹⁹². În mod cert acest text se referă la noua situație politică a imperiului din ultimele secole ale istoriei sale.

Alte documente se referă la cazurile speciale de *archontike dynasteia*. În testamentul lui Eustatie Boilas există o referire la vânzarea unui teren în favoarea unui *magistros* Vasile, în care nu s-a făcut nici o plată¹⁹³. Într-un document (ασφαλεια) din arhivele Mănăstirii din Lembos, *doulos*-ul împăratului și *protokathemenos*-ul din Smirna, Gheorghe Kaloidas, admite că acum câțiva ani fusese fortat să transfere un *metochion* (metoc) al mănăstirii unui εξοδελφος al împăratului, *protosebastos*, *protovestiaros* și *megas domestikos* în contul puterii (*dynasteia*) sale și a mării sale autorități¹⁹⁴. Din arhivele mănăstirii din

¹⁹¹ L. Burgmann și P. Magdalino, *Michael VIII on Maladministration. An Unpublished Novel of the Early Palaiologan Period*, în “Fontes Minores”, VI, Frankfurt, 1984, pp. 377-390, în special, p. 382 II. 51-55, 79-80.

¹⁹² F. Miklosich și J. Muller, *op. cit.*, vol. V, p. 83; Zezi și Zacharia von Lingenthal, *op. cit.*, p. 267, n. 927. Despre aceste privilegii în contextul noii structuri administrative a imperiului din ultimele secole, vezi: L. Maksimovic, *The Byzantine provincial administration under the Palaiologoi*, Amsterdam, 1988, pp. 258-259.

¹⁹³ P. Lemerle, *Cinq etudes sur le XI.e siecle byzantin*, Paris, 1977, p. 22 II. 66-67: το δε προαστειον του βαρτα, ως παρελαβον αυτο ουδεν επιβελτιωσας δεδωκα προς τον λαμπροτατον μαγιστρον κυρ βασιλειον, εις πρασιν βιασθεις, μηδεν υπερ τιμηματος απολαβων.

¹⁹⁴ F. Miklosich și J. Muller, *op. cit.*, vol. IV, p. 102: ηθελησε δε ο περιποθητος εξοδελφος του κραταιου και αγιου ημων αυθεντου και βασιλεως... επαρειν το τοιουτον μετοχιον, βιασθεις καγω δια την δυναστειαν και το μεγαλειον του τουτου ανθρωπου, δια γραφης μου παρεδωκα το τοιουτον προς εκεινον.

Lembos cunoastem cazul însusirii unui teren de către un *paroikos* din Lembos de către *nomikos*-ul Kerameres. *Nomikos*-ul era un *ανθρωπος* al lui *megas drouggarios* Gabalas si el si-a folosit puterea (*αυθεντικη δυναστεια*) de a-si însusi ilegal pământul¹⁹⁵. Un caz similar de *dynasteia* este atestat într-o scrisoare a împăratului Andronic al II-lea Paleologul adresată fiului său, despotul Constantin Peleologul, din anul 1321. Împăratul a cerut fiului său să repudieze pe un oarecare *ανθρωπος* al lui care a exercitat *καταδυναστεια* asupra pământului din Hilandar¹⁹⁶. Acesta a fost un fel de putere derivată din legătura sau cunostinta cu un *dynatos*. Acest fapt fusese descris si în Novela lui Romanos Lekapenos. Homatianul este mai explicit, referindu-se la cineva care avea legături cu un *doukes* din Corfu si care a obtinut o putere numită *εκπροσωπικην*¹⁹⁷. Un *horismos* al împăratului Andronic al II-lea, din anul 1312, se ocupă de uzurparea pământului Mănăstirii Sfântul Ioan Botezătorul de lângă Serrai de către un *oikeios* al împăratului, Gheorghe Trulenus¹⁹⁸. În alte documente din arhivele mănăstirii, *archontike dynasteia* s-a îndreptat spre însusirea pământului mănăstirilor de către aristocrații bogati¹⁹⁹.

¹⁹⁵ F. Miklosich si J. Muller, *op. cit.*, vol.IV, p. 165 II. 29-30: και τη αυθεντικη αυτου δυναστεια χρησαμενου τη του μεγαλου χρηματισαντος δρουγγαριου εκεινου του Γαβαλα; p. 167 II. 23-24: ισχυων τω τοτε τα μεγαστα ως απο του αυθεντου αυτου; p. 168 I. 8: δυναστικω τω τροπω. Vezi si G. Ostrogorsky, *Paysannerie*, pp. 51-52.

¹⁹⁶ *Hilandar*, nr. 56; vezi si p. 157 II. 89-90 din anul 1378: interferenta unui *ανθρωπος* a eparhului (*επαρχος*) Monomahul Moshopolos într-o dispută dintre două mănăstiri. Vezi si G. Ostrogorsky, *Observation on the Aristocracy in Byzantium*, în "Dumbarton Oaks Papers", nr. 25, 1971, p. 12 si urm.

¹⁹⁷ Homatianu, *op. cit.*, col. 269 I. 11.

¹⁹⁸ *Les archives de Saint – Jean – Prodrome sur le Mont Menecee*, ed. A. Guillou, Paris, 1955, nr. 5 I. 7: δυναστευομενοι, I. 27: καταδυναστειαν.

¹⁹⁹ *Hilandar*, nr. 95 (II. 15-16: αδικουνται και καταδυναστευονται; 1323); *Actes de Lavra*, vol. III: *De 1329-1500*, Paris, 1979, nr. 134 (II. 13-14: ιδιοποιησατο – economul unui metoc din Constantinopol) δυναστικω τροπω και πλεονεκτικω; 1354-1355); *Cutlumus*, nr. 21 din anul 1348; *Esfigmenu*, nr. 28, din 1387 (I. 5: κατεδυναστευετο δε αδικως παρα του μεγαλου πριμμι κηριου); *Actes de Docheiariou*, ed. N. Oikonomides, Paris, 1984, nr. 45 I. 4: ηδικειτο δε και εδυναστευετο παρα του Ισαρι εκεινου, si I. 5 din anul 1377 (în continuare, vom cita *Dohiaru*); F. Miklosich si J. Muller, *op. cit.*, vol. IV, pp. 273-284 (p. 273 I. 26, p. 277 II. 5. 26-27: επιθεσιν και καταδυναστειαν; p. 275 II. 11: καταδυναστευονται; p. 279 I. 8: η της πλεονεξιας λυσσα; p. 283 I. 1. 10 din anul 1386: καταδυναστευοντο).

Ocazional auzim despre plângerile din mănăstiri, că ele au fost victimele hotărârilor juridice nedrepte²⁰⁰. În conflictele dintre institutiile bisericești sariatocrați asupra posesiunii de teren, ultimii apar să se fi succedat, folosind mijloace agresive, în timp ce apelul Bisericii la instanțele de judecată a fost mai puțin efectiv²⁰¹. Un document de donatie din anul 1374 descrie un caz legal diferit. Un aristocrat donase Mănăstirii Hilandar o avere care era o parte din zestrea sotiei sale. Mai târziu fiul său, *doulos* al împăratului Constantin Laskaris Paleologul, a apelat la instanta patriarhală încercând să declare nulă tranzactia pe motivul inalienabilității zestreii. Instanta patriarhală a declarat contractul nul. După textul nostru, patriarhul a arătat că monahii din Hilandar comiseseră o nedreptate și că ei au dorit să-si însusească proprietățile care aparțineau altora²⁰². *Doulos*-ul împăratului a declarat că monahii din Hilandar exercitaseră abuziv puterea lor asupra lui pentru a-si consolida mostenirea asupra acestui pământ (με καταδυναστευοντων και αντιποιουμενων αυτου)²⁰³. În ciuda hotărârii patriarhale, mănăstirea a continuat să exercite o mare presiune asupra lui încât în sfârșit el a consimțit să doneze terenul pentru mântuirea sufletului său.

Este important să notăm aici că, alături de clasele inferioare, Biserica, clericii și institutiile bisericești apar să fi fost printre cei puternici (*dynatoi*) și să fi folosit *archontike dynasteia* până la sfârșitul imperiului²⁰⁴. Acest lucru este atestat nu numai de legislatia bizantină, după cum am văzut, ci și de diferite alte izvoare. Putinele exemple vor fi suficiente pentru a ilustra această hotărâre. Într-o hotărâre din anul 955, de exemplu, păstrată în arhivele Mănăstirii Iviri, sunt descrise eforturile călugărilor mănăstirii din Kolobu de

²⁰⁰ Vezi, de exemplu, *Actes de Protaton*, ed. D. Papahrisantou, Paris, 1975, nr. 8 II. 22-23: καθελκονται εις κοσμικα δικαστηρια, και τη δυναστεια τουτων προχειριζονται και ηγουμενοι...(în continuare, vom cita *Protaton*).

²⁰¹ Vezi și remarcile lui P. Charanis, *The Monastic Properties and the State...*, pp. 51-118, în special, p.102 și urm.

²⁰² *Hilandar*, nr. 155 II. 34-36: και αυτους ως αδικους και φανερωσ πλεονεκτειν και τα αλλοτρια αρπαζειν εθελοντας απεδιωξε μετα της των νομων ισχυος και σιωπων κατεδικασεν.

²⁰³ *Ibidem*, I. 23.

²⁰⁴ Vezi, de exemplu, P. Lemerle, *Histoire agraire*, pp. 280-284; Idem, *Agrarian History*, pp. 108-114, 190.

a-si însusi un teren mostenit de tărani locali liberi²⁰⁵. Un document al *protosului* Muntelui Athos din anul 1081 explică astfel de intenții ale călugărilor Mănăstirii Iviri împotriva altor mănăstiri din acel teritoriu: ei erau puternici în teritoriul acela (ως δυνατων κατα τον τοπον τυγχανοντων)²⁰⁶. *Tipikon*-ul lui Constantin Monomahul în favoarea Mănăstirii Protaton, se referă la cele mai puternice mănăstiri (των δυνατωτερων μοναστηριων)²⁰⁷. Într-un fragment foarte interesant, Cecaumenos sfătuieste pe episcop sau pe mitropolit să se îngrijească de institutiile de caritate și să protejeze pe *adynatoi*, decât să caute să-si extindă proprietatea bisericească (και αδυνατων προιστασθαι, και μη εις το συναπτειν οικιαν προς οικιαν και αγρον προς αγρον εγγιζειν και τα του πλησιον αφελειν, προφασιζομενος ως. "Ου τοις παισι μου ταυ τα προσφερω, αλλα τω θεω και τη εκκλησια μου")²⁰⁸. Trebuie arătat că în fragmentul următor creșterea proprietății bisericești este prezentată ca fiind realizată prin abuzurile celor numiți *ptohoi*²⁰⁹.

În una din hotărârile sale, Homatianul se ocupă cu însusirea ilegală a viei unui tăran de către un preot local. El tratează aceasta ca pe un abuz al unui *adynatos* de către un *dynatos*. În introducerea sa, el laudă legea care declară posedările ilegale nule (τας εκ μεμολυσμενης αιτιας διακατοχας) așa încât acțiunile nedrepte să nu mai aibe loc iar asuprirea celor numiți *adynatoi* de către cei puternici (το καταδυναστευειν των αδυνατων τους ισχυρους) să fie eliminate²¹⁰. Un alt caz de

²⁰⁵ *Actes d'Iviron: I. Des origines au milieu du XI-e siecle*, Paris, 1985; II. *Du milieu du XI-e siecle a 1204*, ed. J. Lefort, N. Oikonomides, D. Papahrisantou, Paris, 1990, nr. 9 și notele de la pp. 158-159 (în continuare, vom cita *Iviri I, II*).

²⁰⁶ *Actes de Xeropotamou*, ed. J. Bompaire, Paris, 1964, nr. 6, I. 13 (în continuare vom cita *Xeropotamu*).

²⁰⁷ *Protaton*, nr. 8 I. 124.

²⁰⁸ Cecaumenos, *Litavrin*, op. cit., p. 222.

²⁰⁹ *Ibidem*: Ερω γαρ σοι. ο αγιος Νικολαος και ο αγιος βασιλειος και ο λοιποι εως αν εω τω κοσμο εβιουν, τα ιδια τοις πενησι διενειμον και ακτημοσυνην εδιδαξαν, νυν δε οποταν την των ουρανων βασιλειαν κατελαβον, τοτε χρηζουσιν αρπαγης πτωχων; Μη γενοιτο.

²¹⁰ *Homatianu*, op. cit., coll. 409-412, în special, col. 409. Într-o altă hotărâre, el se referă la sporptoulai extraordinară și foarte grea impusă populației de către clerici ca *εισπραξιν βιαιαν και τυραννικην* (col. 573). Un alt exemplu de *αδικος αρπαγη* de către un preot (των λιαν και ενδοξων και περιφανων της μητροπολεως), în V. S. Eliae Spelaiotes (+903), A. A. S. S., septembrie, III, p. 853.

dynasteia este ilustrat într-un document despre *dialysis* din anul 1422 dintre un preot și mănăstirea din Meteora. Preotul s-a plâns că deoarece era orfan și țăran, el a devenit o victimă a nedreptății: un unchi de-al lui, fiind un *dynatos* (ως δυνατος), donase ilegal un teren mostenit de tatăl preotului mănăstirii. Mai târziu, preotul a încercat să-și redobândească proprietatea sa. În mod clar, tranzacția ar fi trebuit declarată nevalidă iar terenul înapoiat preotului. Dar călugării nu au dorit să-l înapoieze și aparent, exercitând presiune asupra preotului, au ajuns, în sfârșit, la o înțelegere de *dialysis*²¹¹. În *praktikonul* din anul 1321 proprietățile Bisericii au fost plasate pe locul doi în listă, după proprietățile arhontilor care erau rude cu împăratul (των κτημάτων των αρχόντων των προσγενων... βασιλεως) și înaintea averilor militare²¹².

În sfârșit, referințe la *archontike dynasteia* se găsesc și la Armenopoulos. În titlul al III-lea al primei sale cărți (*Περι αγωγων και χρονων*) este inclusă Novela lui Vasile al II-lea (secțiunea 65). Cartea I, 6, 54 specifică că un *adynatos* nu poate înainta așa numita *αγραφον μαρτυριαν* împotriva unui *penes*. Cartea a III-a, 3, 112 explică că restricțiile impuse asupra celor *dynatoi* de către Novela lui Romanos Lekapenos despre dreptul de *protimisis* au fost abolite de multă vreme, pe când Novela lui Manuil Comnenul din anul 1166 este inclusă în cartea a III-a, 3, 113.

Un text din secolele bizantine mai recente, care nu poate să fie omis este “Dialogul dintre un bogat și un sărac” a lui Alexie Makrembolites, datând din mijlocul secolului al XIV-lea. I. Sevcenko care a editat și a studiat textul conchide că “Dialogul este, puțin probabil, un manifest revoluționar” și că acest text “va fi dezamăgitor aceluia care vor examina textele bizantine recente pentru a descoperi urmele unei gândiri

²¹¹ N. Bees, *Εμβολη εις την ιστοριαν των μονων των Μετεωρων. Ξερβικα και βυζαντινικα γραμματα Μετεωρου*, în “Byzantis”, nr. 2, p. 50: και διενοχληθηκα μετα του εξαδελφου μου Ιωαννου, του υιου του καστροφυλακος πολλα περι του χωραφι-ου εκεινου, εις το να επαρω το μεριδιον του πατρος μου. ο, τι εγω υπεμεινα απο τον πατηρ μου, ορφανος, πολλα χωρικος. και ο θειος μου ως δυνατωσ, εδυναστευσεν και ηδικησεν με, και εδωκεν το εις το Μετεωρον, παρα θελημα του πατρος μου. τωρα εγω θελω το εδικον μου και ουδεν το αφεινω.

²¹² *Esfigmenu*, nr. 15 II. 2-4.

revolutionare clare”. El a recunoscut totuși că “tonul amar al unora dintre fragmentele sale este unic în literatura bizantină “ și că limba lui este “puternică”²¹³. Dacă acest ton particular al textului a fost rezultatul circumstanțelor istorice speciale ale secolului al XIV-lea nu ne interesează aici. Trebuie să notăm faptul că, deși unele dintre ideile textului pot să fie unice pentru literatura bizantină din această perioadă, totuși ele nu au fost pe deplin noi lumii bizantine și se poate sugera că textul acesta este situat la sfârșitul unei lungi tradiții a conflictelor sociale și a schimbărilor de atitudini față de ele.

²¹³ I. Sevcenko, *Alexios Makrembolites and his “Dialogue between the rich and the poor”*, în “Soborn. Rad.”, nr. 65, 1960, pp. 201, 202, 188, 199.

Marius-Ioan Slevas

Teologia Logosului în abordarea filosofiei antice și a gândirii patristice a secolului al IV-lea

Abstract

Due to the role of philosophy, the Holy Fathers of the 4th century were able to find many analogies between the Christian teaching and the Hellenic thinking. By its vast sphere, its large circulation, by the philosopher's long journeys, the Greek philosophy was capable of assimilating lots of foreign elements and of undergoing different influences. From both parts, common outlooks and expressions approached sometimes due to the common nature of the human abilities.

All the great Christian subjects: Creation, Christology, Triadology underwent multiple influences from the ancient philosophy, however filtered by the Holy Fathers ability to choose what was good and useful for the Christian's life and for the Church thesaurus. Therefore one can say that, although philosophy had an essential influence on the Holy Fathers thinking in the 4th century, their teaching remained genuinely Christian.

A. Elemente comune de abordare a Sfinților Părinți din secolul al IV-lea în problematica filosofică religioasă a vremii

Literatura patristică a primelor patru secole cuprinde aproximativ jumătate din cantitatea produțiilor primelor opt veacuri creștine. Ea exprimă, în proză și în versuri, mersul și variatele manifestări ale vieții creștine de la cele mai simple până la cele mai complexe și reflectă influența filosofiei atât asupra notiunilor de bază cât și a terminologiei creștine. Problemele elementare de credință și atitudine din prima perioadă începută și terminată în timpul persecuțiilor, când gândirea teologică aflată în perioada ei de gestație se ridică până la înălțimea lui Origen, Tertulian și Irineu, se complică și se dezvoltă prin situații noi, îndeosebi în disputele cu ereticii și cu rezistența elenismului și prin multiplicarea firească a factorilor de cultură care înfloresc și se amplifică în epoca libertății acordate de statul roman care, din secolul al IV-lea, devine bizantin.¹

Din formele abia înmugurite apar acum, în secolul al IV-lea genuri literare noi, bine conturate ca: exegeza, reprezentată prin Sf. Atanasie cel Mare, Ioan Gură de Aur, Sf. Grigore de Nyssa, Chiril al Ierusalimului, Fericiții Ieronim și Augustin; apologetica, gen al secolului al IV-lea, susținută de Eusebiu de Cezareea, de Sf. Grigorie de Nazianz; polemica și Dogmatica ilustrate de Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa, Chiril al Alexandriei, Fericitul Augustin; Istoria Bisericii și a vieții creștine inaugurată de Iuliu Africanul, Lactantiu și, mai ales, Eusebiu al Cezareei supranumit și „Herodotul creștin”, continuată de Ieronim, Rufin, Socrate, Sozomen, Filostrogiu și Ghelasie.²

Tot acum apar specii noi ale genului sub influența culturii filosofice: autocritica și autobiografia datorate Fericitului Augustin; oratoria și pastorală cultivate și duse pe culmi de către teologi ca Sfinții Ciprian, Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz, Ioan Gură de Aur, Grigore Luminătorul, Fericitul Augustin; pedagogie creștină și catehetică au scris: Clement Alexandrinul, Tertulian, Sf. Ciprian, Părinții Capadocieni, Ioan Gură de Aur, Sf. Ambrozie, Sf. Chiril al Alexandriei, Fericitul Augustin, etc.³

¹ Pr.Prof.Dr. Ioan G. Coman, *Valoarea literaturii patristice a primelor patru secole în cadrul culturii antice*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1972, p. 5

² *Ibidem*, p. 7

³ M. Werner, *The Formation of Christian Dogma*, London-New York, 1957, p. 36

Literatura exprimată de gândirea patristică a secolului al patrulea introducea și instaura o învățătură nouă, bazată pe întruparea din iubire a Logosului, a doua persoană a Sfintei Treimi și organizarea unei existente noi prin Ratiunea sau Logosul Suprem, din care derivă, prin creație, ratiunile lucrurilor și apoi ratiunile drepte ale fiintelor și relațiilor dintre ele. Această întrupare sau înnumenire a Fiului lui Dumnezeu a adus pe Acesta în oameni, ridicându-i la rangul de frați între ei și de fii ai lui Dumnezeu. Întruparea a creat după moarte și învierea Logosului, Comunitatea teandrică a Bisericii prin care oamenii se nasc și se dezvoltă dând un nou sens vieții. Logosul Hristos și darurile Duhului său generează toate valorile existenței noastre și alimentează spiritul creștin, pentru că el nu e o simplă notiune abstractă și nici numai un regulator de relații ale plasmii ontologice ci El este „calea, adevărul și viața”, El este „pâinea vieții, izvorul de apă vie a mântuirii noastre”.⁴

Logosul este, pentru Sfinții Părinți din secolul al IV-lea, o putere în continuă mișcare care frământă și transformă viața și istoria Bisericii prin iubire și jertfă.⁵

El este Ratiune care arde în și din iubire de la începutul până la sfârșitul veacurilor. E o învățătură căreia literatura patristică din veacul IV îi dă o expresie variată și sugestivă prin toate genurile ei literare.

Sfinții Părinți din secolul IV: Sf. Antonie cel Mare, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin, tratează desfășurările critice și comparative conform impulsului dat de Sfânta Scriptură, dar și pentru că viața creștină se desfășoară într-o lume a percepțiilor filosofice bazate pe un spirit critic aprofundat. Acestui spirit critic i se datoresc date interesante asupra culturii și variabilității inteligenței vremii.

Literatura patristică a acestui veac cultivă un umanism bazat pe iubirea de oameni a Logosului, dar reținând și elementele substanțiale ale umanismului greco-latin ca: prețuirea ratiunii, armonia ființei umane, valoarea vieții. Umanismul patristic urmărește dăltuirea creștinului ca chip și asemănare a lui Hristos.

⁴ Richard A. Norris, *God and World in the Early Christian Thought*, A. & C. Black, 1966, p. 24

⁵ Matter Jaques, *Essai historique sur l'Ecole d'Alexandrie*, tome II, Paris, 1920, p. 58

Viata si orizontul spiritual-patristic implică numeroase elemente progresiste: munca, dreptatea, demnitatea, libertatea, egalitatea si progresul prin Părintii Capadocieni, Ioan Gură de Aur si Augustin, căroră le-a dedicat pagini de o rară adâncime, frumusetă, patos si actualitate.⁶

Cultura patristică era o cultură selectiv-filosofică în sensul principiului enuntat de Sf. Vasile cel Mare si Sf. Grigore Teologul: să iei de la altii cum ia albină nectarul din flori si să alegi cu mult discernământ ceea ce ti este folositor. Uneori se practica, ca de exemplu în ^acoala Catehetică de la Alexandria, principiul că înainte de însusirea Sfintei Scripturi si primirea Botezului era necesară împrărierea culturii profane, lucru realizat aproape de toti Sfintii Părinti.⁷

Problemele culturii patristice erau numeroase si complexe: teologie, antropologie, filozofie, educatie, sociologie, cult, istorie, oratorie sacră, filocalie, artă literară. Operele de controversă si de dialog sunt printre cele mai interesante si atrăgătoare.

Literatura patristică a mostenit si a transmis nu numai idei sau probleme, aluzii ori fragmente din literatura filosofică greco-latină ci si opere sau dezvoltări întregi din această literatură prin copiere de manuscrise sau citarea lor în interiorul cărtilor Sf. Părinti, îndeosebi din lucrările filosofilor si scriitorilor păgâni, aproape contemporani cu cei crestini ca de exemplu cartea lui Iulian Apostatul „Contra Galileenilor” combătut si transcris partial de către Sf. Chiril Alexandrinul în „Despre Sfânta religie a crestinilor contra cărtilor nelegiuitului Iulian”.

Opera părintilor din secolul al IV-lea vehiculează bogate valori morale si estetice, care-i dau prestigiu până astăzi. Ea subliniază religios si filosofic binele moral sau virtutea pe toate tonurile si în toate împrejurările. Aceste valori morale își au originea în Sf. Evanghelie si în experienta milenară a vietii umane si sunt exprimate în mod estetic si rational.

B. Conceptia despre Logos în gândirea antică greacă

Între religiile orientale, iudaismul era oarecum înrudit cu platonismul. Condițiile care au făcut posibilă apropierea dintre iudaism si filosofia antică

⁶ Arhid.Prof.Dr. Constantin Voicu, *Sfintii Trei Ierarhi*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 7-9, 1977, p. 501

⁷ I.G. Coman, *op.cit.*, p. 10

au fost date într-un chip optim la Alexandria care, în primele patru secole după Hristos, era centrul cultural al lumii răsăritene complet elenizate. Iudaismul a recunoscut această înrudire mergând atât de departe cu afirmarea ei încât unii dintre filosofii evrei sustineau în mod gresit că toată înțelepciunea filosofilor antici greci și-ar avea originea în Testamentul Vechi. Așa se face că Filon și Aristobul credeau cu tărie că în studiul filosofiei antice grecești și în speculațiile lor, inspirate din această filosofie, ei nu se îndepărtează de Moise și adâncesc învățătura acestuia.⁸ În acest fel se naște o exegeză alegorică a Vechiului Testament, iar pe temeiul acestei exegeze, o concepție religioasă alexandrină, iudaică ce culminează cu teosofia lui Filon Alexandrinul și un platonism religios ce culminează cu neoplatonismul alexandrin.

Problema fundamentală cu care se ocupau atât filosofii alexandrini cât și cei neoplatonici era, ca într-o confruntare cu creștinismul să găsească un principiu prin care lumea să fie mântuită. Acest principiu a fost descoperit într-o entitate, care este gândită a fi originea creației lumii, o entitate care este imanentă lumii. Așa se face că filosofii alexandrini afirmau un principiu divin și mântuitor, care se deosebea de Dumnezeu, care nu era Dumnezeu Însuși, ci numai un trimis al Acestuia, așa cum este cuvântul trimisul spiritului omului. Acest trimis era numit de către filosofii alexandrini LOGOS. El este o unealtă prin care Dumnezeu a creat lumea.⁹

Dar concepția despre Logos a fost dezvoltată mai ales de filosofii antici greci. Centrul filosofiei lor era acesta: CE ESTE LOGOSUL? Iar răspunsurile filosofilor greci la această întrebare pot fi grupate în trei categorii principale:

- a. Logosul este ordinea universală a lumii, ca natură și cosmos;
- b. Logosul este lumea rațională, ca totalitate a legilor eterne, ca prototip rațional al lumii și al lucrurilor, ca ideea de bine ce trebuie realizată în existența omului;
- c. Logosul ca plenitudine a puterilor formative ale lumii, ca Ratiunea universală a lumii, ca natură.¹⁰

⁸ Nicolae Balca, *Învățătura despre Logosul Întrupat ca paradigmă a vieții creștinului*, în „Glasul Bisericii”, nr. 3-4, 1970, p. 271

⁹ J. Keferstein, *Philo's Lehre der gotlichen Mittelwesen*, Leipzig, 1944-reed, p. 272

¹⁰ *Ibidem*, p. 275

Reprezentantii primei concepii sunt: Parmenide, Heraclit si Anaxagora. În lucrarea sa „?ăñé ööóâù” Parmenide reprezinta concepia că există o lege absolută a unității lumii si această unitate universală este Logosul. Aceasta este singura existentă adevărată si singurul care poate fundamenta si existenta omului.

La fel si pentru Heraclit, lumea este constituită din contradictii (?ïëâïî) ce fac ca esenta acesteia să fie o eternă curgere. Pentru aceasta contradictiile au numai o realitate pârută si ipotetică din pricină că un element unitar formează temeiul si a ceea ce se pare a fi disparat. Există în muritor ceva nemuritor si în nemuritor ceva muritor zice Heraclit, exprimând dialectic concepia sa despre temeiul lumii. Din această contradicție se naste cea mai perfectă armonie. Acel „POLEMOS” are, în armonia universală, contrarul său: este Logosul ca lege a acestei armonii sau ca ratiune universală care, ca „METRON” a ordonat universul iar ca si „KOINOV” i-a împrumutat acesteia caracterul unitar. Ratiunea omului este si ea o parte a acestei Ratiuni Universale.¹¹

Heraclit îi dă Logosului si o acceptie subiectivă atunci când zice: „Datoria noastră este să ne orientăm după ceea ce nu este comun. Cu toate acestea, desi Logosul este comun, cei mai multi trăiesc ca si când ar avea gândirea lor proprie”.¹² Heraclit accentuează că există în sistemul Cosmosului o Ratiune obiectivă universală care este în acelasi timp si subiectivă, căci aceasta se descoperă mereu si nu rămâne niciodată ascunsă, pentru ca nestiinta oamenilor să nu fie niciodată justificată”.¹³ Din acest motiv Heraclit poate fi socotit un profet al acestui Logos, fiindcă el afirmă hotărât că imperativul suprem al omului este să-l asculte pe acest Logos ¹⁴, fiindcă toate se petrec pe potriva acestuia, asadar omul să recunoască în acest Logos – ca esenta lumii – o paradigmă universală a spiritului său si o călăuză sigură spre Existenta adevărată, căci Logosul, ca ordine Universală, are caracterul de normă, regulă universală, fiind acea măsură care orânduiește totul. Favoarea cea mare a omului este – după Heraclit – gândirea. De aceea, zice el, „înțelepciunea constă în

¹¹ Ioan Banu, *Heraclit din Efes*, Bucuresti, 1963, p. 50

¹² Hans Diels, *Heraklitos von Ephesos*, Berlin, 1929, p. 52

¹³ *Ibidem*, p. 58

¹⁴ *Ibidem*, p. 62

aceea de a spune adevărul și de a trăi conform cu natura, prin faptul că omul ascultă de aceasta”.¹⁵

Pentru Heraclit, natura și Logosul sunt identice. Existența omului trebuie să fie o mărturisire a acestui Logos, a naturii și numai din cauza unei anomalii etice omul nu se lasă condus de acel Logos și își ratează astfel existența.¹⁶

La Anaxagoras, Logosul devine „o îdî” un principiu universal, nemărginit¹⁷ și a cărui suveranitate se întinde peste tot ceea ce este viu. Căci tot ceea ce trăiește participă la acest „NOUS” și este stăpânit de acesta. „NOUS”-ul este cauza mișcării universale și de aceea este guvernatorul lumii și al întregii existente.¹⁸

Socrate afirmă că esența existenței omenesti constă din două posibilități egale sau extreme: de a dura ordinea existenței pe temeiul adevărului sau de a dispărea în haos. ^ai acest adevăr nu poate fi înțeles decât prin raportarea existenței omenesti la un LOGOS ce are valabilitate eternă. Socrate avea certitudinea că o singură putere stăpânește și conduce Cosmosul și această putere este identică cu acest Logos ca totalitate a legității ce ține acest Cosmos laolaltă.¹⁹ De concordantă cu acest Logos depinde apunerea sau edificarea existenței omenesti. Socrate credea că existența omului nu se poate edifica decât dacă este la unison cu acest Logos – imanent rațiunii – și ea apune cu necesitate în haos în clipa în care nesocoteste ordinele acestuia.

Dar cine descoperă acest adevăr? Socrate răspunde că o reflexiune a gândirii. Numai gândirea poate deosebi Logosul (Vesnicul) de ceea ce este trecător și de a fundamenta existența omului pe temeiul acestui Vesnic. De aceea trebuie să asculte omul fără să privească în stînga sau la dreapta, fără să-i pese de urmări, chiar dacă ar fi moartea dacă el vrea să se salveze din năruirea în haos și să devină un înțelept. Logosul, ca supremă origine a legii morale este puterea pe care Socrate o opune relativismului și nihilismului moral sofist, pentru a salva existența omului de la năruirea în haos și de a o lega de adevărata ordine a vieții comunitare.

¹⁵ *Ibidem*, p. 75

¹⁶ B. Haineman, *Ikensweisheit der Griechen*, Heidelberg, 1922, p. 6

¹⁷ Fr. Maluch, *Fragmentum Philosophiae Graeca*, Berlin, 1924, p.65

¹⁸ *Ibidem*, p. 101

¹⁹ Hans Diels, *Sfârșitul apologiei platonice*, 507 E, apud N. Balca, *op.cit.*, p. 274

Adevărata înțelepciune constă în unirea în faptă a Logosului cu viața, fiindcă fără această unire nu este demnă de a fi trăită.²⁰

Platon continuă să dezvolte logosofia maestrului său, Socrate. Pentru el, Logosul este identic cu Frumosul, Adevărul și Binele originar. Platon accentuează mai ales Binele ca origine a ordinii universale și ca temei al existenței adevărate. De aceea datoria omului este să realizeze în viața și existența sa ideea binelui. În acest scop Platon închipuiește și un mijlocitor între sufletul omului și ideea de bine căruia îi dă numele de „eros”, care are menirea de a stăpâni ființa omului și de a o aduce smerită în slujba Logosului sau, cu alte cuvinte, în slujba Binelui. Logosul devine astfel și la Platon măsura autenticității existenței omenești. Numai în măsura în care omul reușește să-și ancoreze viața în lumea ideii Binelui, el se salvează de sub puterea neștiinței și haosului.²¹ Aceasta din cauză că Logosul este numai atât de adevărat întrucât el a devenit formă și expresie a existenței însului, iar existența însului este numai într-atâta proprie și adevărată, întrucât ea este sub domnia Logosului. Acesta este ultimul cuvânt al logosofiei platonice.

O altă concepție logosofică este reprezentată de stoici. Ei au suferit influențe multiple, de aceea concepția lor despre lume este eclectică. Dar totuși, trăsătura fundamentală a stoicismului este comună tuturor filosofilor stoici. Pentru aceștia Universul este un „monom”, pe temeiul unei legi universale ce întrepătrunde totul. Lumea reprezintă pentru aceștia o unitate (ἐἰρήνη) căci ea este „ἀεί ἐαί ἰήϊῆαίφὸ”.²² „Reprezintă-ti mereu lumea ca fiind o unitate vie, constituită dintr-o esență și un suflet” scrie Marcus Aurelius, „Adevăratul simbol stoic pentru această unitate, ce întrepătrunde esența universului este LOGOSUL”.²³ Aceasta este legea universală ca un simbol al rațiunii și al puterii divine și se afirmă ca atare fiind pur materială. De fapt acest Logos are, la stoici, mai multe nume căci el este numit când Dumnezeu, când natură. El determină hotărâtor atât viața naturii cât și a omului.²⁴ Gratie acestui Logos care domnește în lume, ea e frumoasă.

²⁰ *Ibidem*, p. 275

²¹ Platon, *Politika*, cartea 7-a, A 514, A 516, Paris, Editura Flammarion, p. 34

²² K. Barth, *Die Stoa*, vol. XVI, Berlin, 1938, p. 66

²³ *Ibidem*, p. 69

²⁴ Cicero, *De natura rerorum*, Paris, Editura Flammarion, 1984, p. 9

O cosmofonie divină se află în centrul logosofiei stoice, fiindcă datorită Logosului, nimic nu e mai frumos și mai desăvârșit decât lumea.

Pentru a sublinia importanta pe care o îndeplinește Logosul în lume, ca o sâmbântă originară a vietii universale și a unității lumii, stoicii îi adaugă adjectivul „spermatikos”. Acest Logos este ridicat la rangul de principiu universal care, pentru a guverna lumea și produce lucrurile din aceasta s-a împrăștiat în miriade de „ἑρῳαῖϰ ὀδῶνιῶέέϰ” și a produs tot ceea ce se vede.

Interesant este că, pentru stoici, Logosul este ceva comun zeilor și oamenilor. Logosul se comunică oamenilor prin emanatie sau printr-un demon care este dat fiecărui om, pentru a-l putea pune pe fiecare într-o armonie cu legea universală a lumii. Pentru că a trăi în conformitate cu natura (Logosul) însemnează a realiza starea de „ataraxia” grație căreia personalitatea omului se eliberează față de fenomenele și întâmplările externe și chiar teama morții, din pricină că acolo guvernează Logosul, moartea și-a pierdut grozăvia ei.²⁵ Tot ceea ce produce Logosul este bun și această întrepătrundere este totul. Urmând Logosului omul ajunge la același nivel cu zeii, ba chiar poate fi înșotitorul lui Dumnezeu.²⁶

În istoria filosofiei se afirmă că la Alexandria s-au întâlnit două mari idei: ideea de Logos și ideea de Mesia. Logosul antic grec era un principiu rational universal al lumii și, ca atare, de natură ideală. Mesia însă, era un ideal al poporului evreu, care avea să se nască în lume, care avea să întemeieze o împărăție universală. Problema mântuirii lumii pretindea însă o altă dezlegare. Aceasta se va descoperi în clipa în care apare în lume un Dumnezeu, care să fie om adevărat, model divin al îmbunătățirii vietii și Mântuitor al acestei lumi.

În gândirea greacă nu întâlnim asemenea persoană. Filosofii greci vorbeau despre un Logos, dar numai ca idee, ca realitate impersonală și anonimă. Sf. Atanasie cel Mare, marele teolog al Întrupării, zice că omul nu putea să fie mântuit de stricăciune decât de Logosul-Dumnezeu. Logosul presupus de filosofii antici se revelează în toată splendoarea și măreția lui Iisus Hristos. În forma în care el era conceput de gânditorii greci el nu îl putea îndruma pe om spre libertate și mărturisire prin viață și

²⁵ *Ibidem*, p. 12

²⁶ Seneca, *De natura deorum*, 1, 14, 37, London, Editura A.M. Press, 1971, p. 14

existentă, datorită faptului că aceasta era o mărire anonimă fără a-i putea da ajutor în viață. Centrul gândirii creștine se bazează pe Logosul întrupat Mântuitorul Iisus Hristos și acest principiu a fost dezvoltat de marii părinți ai secolului al patrulea.

C. Teologie și filosofie în gândirea Sfinților Părinți ai secolului al IV-lea

În raport cu logosofia filosofilor antici greci, logosofia Părinților din secolul al patrulea: Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigore de Nazianz, Sf. Grigore de Nyssa, Sf. Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin, este profund realistă din cauză că Logosul nu este numai o entitate metafizică plasmuită de speculația rațiunii, ci Fiul lui Dumnezeu întrupat real în istorie pentru a mântui omenirea de sub puterea păcatului.

Învățătura despre Logosul întrupat se află în centrul teologiei Sf. Atanasie, „Dumnezeu s-a întrupat pentru a îndumnezei pe om”.²⁷ Pe aceasta se sprijină în argumentația filiației divine a Cuvântului. Misiunea aceasta de îndumnezeire n-ar fi putut fi îndeplinită dacă n-ar fi fost Fiul lui Dumnezeu, Logosul întrupat. Dacă Hristos nu ar avea prin El însuși chipul substanței Tatălui, dacă nu era Dumnezeu adevărat decât prin împrumut și participare (stoici), niciodată n-ar fi putut îndumnezei pe nimeni, El însuși nefiind decât o ființă îndumnezeită.

Împotriva arianismului care susține că Dumnezeu Logosul n-a putut depăși stadiul unui instrument intermediar, folosit la crearea lumii, Sf. Atanasie spune că între Creator și creatură nu există vreun intermediar, Dumnezeu, zice el, nu-i atât de slab încât să nu poată crea singur, și nici atât de neputincios pentru a nu găsi de cuviință să cheme El însuși toate la viață.²⁸ În legătură cu formulele „*αὐτόθεος*” și „*αὐτόθεος*” de care se foloseau ereticii, Sf. Atanasie precizează că Dumnezeu se numește nefăcut, în contradicție cu faptele. Cu alte cuvinte, El singur are în sine originea ființei sale, iar creaturile o au din El. De aici concluzia că aceste formule nu se pot aplica Fiului prin care toate s-au făcut, deoarece El este făcătorul în Tatăl.

²⁷ Otto Bardenhewer, *Patrologie*, 3-e Aufl., Herder, Freiburg im Breisgau, 1929, p. 167

²⁸ Sf. Atanasie, *Cuvânt împotriva arienilor*, P.G. 26, col. 26 A

Fiul nu este un produs al ființei Tatălui și nici nu e luat din neant, ci este din ființa Tatălui, vesnic cu El.²⁹ Hristos este deci Dumnezeu adevărat. El face parte din unitatea dumnezeiască cuprinsă în Trinitate. Fără îndoială că El nu e decât o singură natură, dar în trei ipostaze diferite.

Sf. Atanasie a apărut dumnezeirea Logosului întrupat împotriva ereticilor, datorită faptului că în centrul teologiei sale stă Dumnezeu Cuvântul, privit atât din unitatea Treimii cât și actul Întrupării și lucrării Sale mântuitoare. Hristologia și soteriologia Sf. Atanasie se bazează pe divinitatea Cuvântului știind că dacă Logosul n-ar fi fost Dumnezeu, n-ar fi putut mântui și îndumnezei pe om.³⁰

Realitatea somatică indiscutabilă a Logosului-Mântuitor este prima idee importantă a hristologiei ortodoxe din secolul al IV-lea și aceasta trebuia explicată cu ajutorul terminologiei existente deja în filosofia antică. Marii eretici: Arie, Apolinarie și Eutihie abuzau intenționat de noțiunile filosofice și, prin teoria originii dubioase sau a incertitudinii trupului lui Iisus Hristos, amputau creștinismul de însuși misiunea sa fundamentală: mântuirea adusă lumii prin patimile, moartea și învierea Fiului lui Dumnezeu. De aici se aude tonul indignat al Sf. Atanasie cel Mare contra celor care consideră trupul Mântuitorului numai de esență cerească sau de orice altă esență deosebită de a noastră.

Aceeași atitudine vehementă o au și Părinții Capadocieni. „Dacă, zice Sf. Vasile cel Mare, venirea Domnului în trup (?îîá, áîîî) nu a avut loc, atunci Răscumpărătorul nu a dat morții pretul pentru noi, El nu a retezat, prin El însuși împărăția morții.³¹ Opera mântuirii se datorește exclusiv întrupării. Mântuitorul, spune Sf. Atanasie, trebuia să răscumpere „trup pentru trup, suflet pentru suflet și esență completă pentru omul întreg”.³²

A doua idee capitală a hristologiei atanaso-capadociene, definită în termeni luați din filosofie, este realitatea sufletului rational în ființa Logosului întrupat. Ereticii negau existența acestui suflet, adică a ceea ce constituie specificul și slava omului. Sf. Grigorie de Nazianz spune în acest sens că

²⁹ *Ibidem*, col. 28 B

³⁰ *Ibidem*, col. 28 C

³¹ Sf. Vasile cel Mare, *Scrisoarea 261*, P.G. 32, col. 969 B

³² Sf. Atanasie, *Contra lui Apolinarie*, 1, 17, P.G. 26, col. 1125 A

ceea ce nu a fost luat de Logos (Domnul) aceea nu e t m duit; ceea ce însă s-a unit cu Dumnezeu (?   - ) aceea este mantuit prin El. El poartă trup din cauza trupului meu si se uneste cu suflet rational din cauza sufletului meu, purific nd cu asemenea pe asemenea. Sufletul rational nu e numai firesc, el este si necesar în fiinta Mântuitorului (Logosului) si a noastră pentru rolul important pe care-l are în actul mântuirii.

Origen  nv tase că Logosul s-a unit cu trupul prin suflet, care se apropie mai mult de firea Logosului. Această idee este reluată de Sf. Grigorie de Nazianz si de Sf. Grigorie de Nyssa. Cel dint i zice: „Inteligenta se uneste cu inteligenta  ntruc t aceasta  si este mai aproape si prin aceasta se uneste cu trupul, inteligenta mijlocind între dumnezeire si materie”.³³ Suntem la antipodul ideii apolinariste că două inteligente nu pot coexista în acelasi subiect. Sf. Grigorie de Nyssa l mureste mai de aproape rolul inteligentei în actul  ntrup rii: „Trupul e un element greu, solid si înrudit cu firea p m nteasc . Dimpotrivă, inteligenta este un element spiritual, invizibil si fără formă. Care din aceasta ar putea fi găsit mai propriu pentru unirea cu Dumnezeu? Cel gros si p m ntesc sau cel invizibil si fără formă? Cum se armonizează trupul cu Dumnezeu fără violentă, asa cum se zice, particip nd el – acest trup – la virtutea pură? Cine nu stie că virtutea este  ndrept torul liberei alegeri? Libera alegere nu-i altceva dec t o inteligentă si o dispozitie spre ceva. Dacă, prin urmare, va zice, că omul în care nu e inteligentă participă la virtutea pură, ce va fi cu elementul care primeste virtutea în mod liber?”³⁴. Prin firea lui deci, sufletul are o functie soteriologică decisivă, aceea a liberei alegeri, fără de care mântuirea nu poate fi concepută. Prin firea lui invizibilă, fără formă si inteligibilă, sufletul este elementul cel mai apropiat de Firea divină si, prin aceasta, cel mai în măsură să facă legătura între dumnezeire si materie, atât în fiinta lui Hristos cât si în fiinta oamenilor.

Opera patristică a secolului al IV-lea are în centrul ei unitatea persoanei Logosului. Totul pleacă de la aceasta si se raportează la el. E un singur Fiu, identic cu sine însusi, sunt două firi dar nu doi fii în Mântuitorul. Unitatea Fiintei în dualitatea firilor e admirabil exprimată de Sf. Grigorie de Nazianz în apologia pentru fuga sa.

³³ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvânt la Nasterea Mântuitorului*, 13, P.G. 36, col. 952 B

³⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrisoarea 101*, P.G. 37, col. 188 A

Felul unirii celor două firi ale Mântuitorului este piatra de încercare a oricărei hristologii. Termenii și formulele de care se serveau pentru a exprima această unire Sfintii Părinți este departe de a fi corecți și suficienți. Acești termeni sunt când de culoare nestoriană, ca de exemplu la Sf. Atanasie: casă, templu, instrument, vesmânt; când de culoare monofizită, ca de exemplu la Capadocieni: amestec, împreunare, contopire. Termeni ca *mixis*, *krasis*, *synkrasis*, *anakrasis*, sunt folosiți de Apolinarieni, iar în secolele următoare vor fi considerați ca implicând eutihianismul. Termeni ca: *enosis*, *synafeia*, *synoldos*, *synaptesthao*, *symploke* sunt folosiți de-a valma de majoritatea scriitorilor secolului al IV-lea.

Totuși ideile unora dintre autori sunt corecte și vor deveni clasice, fiind la originea notiunii filosofice și abia apoi încreștinate. După Sf. Atanasie, Logosul cel întrupesc și-a însușit cele ale trupului ca pe cele ale sale. Întrupându-se, El nu s-a schimbat în nici o privință, ci a rămas ceea ce era mai înainte.³⁵

Sf. Vasile cel Mare crede că dumnezeirea se află în trup ca focul în fierul înrosit, nepierzându-se și comunicându-se.³⁶

Sf. Grigorie de Nazianz vorbește, în general, de o unire adevărată și esențială, nu după har: e o unire organică, dar nu fizică, ea rezultă din sinteza și împreună cu existența elementelor componente.

Atât Sf. Grigorie de Nazianz cât și Sf. Grigorie de Nyssa par a înțelege uneori această unire mai mult în sens moral. Unirea se face nu prin fire ci prin adunare, scopul unirii celor două firi este ca omul să devină Dumnezeu în măsura în care Dumnezeu s-a făcut om. Sf. Grigorie de Nazianz afirmă și îndumnezeirea omului din Hristos, a trupului său.

Toate aceste elemente și notiuni folosite în definirea învățăturii Bisericii sunt preluate din literatura elină, din arta clasică, ele ajungând la Părintii secolului al IV-lea prin profesorii acestora, marii retori Himeriu, Thimestiu, Libaniu.

Sf. Vasile cel Mare în celebrele Omilii la Creație, ne arată cât de bine a cunoscut și pretuit datele științei și filosofiei și fie că a folosit direct lucrările autorilor clasici, fie că a folosit lucrări ajutoare, apelează mereu la ele. Hexaameronul este bazat pe cercetările științifice ale vremii, dar

³⁵ Sf. Atanasie, *Cuvânt împotriva ...*, P.G. 26, 101 A

³⁶ Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt la Nasterea lui Hristos*, P.G. 31, col. 1460 C

trăgând concluziile filosofico-morale ce se impuneau. Este remarcabil modul în care combate fatalismul astrologic, argumente care sunt valabile și astăzi.

Tratatul „Către tineri, modul de a trage folos din scrierile eline” ne arată modul cum trebuie abordată cultura și filosofia profană, luând, ca albină polenul, ceea ce este bun și bine definit de acolo.³⁷

Sf. Grigorie de Nazianz este considerat cel mai clasic dintre părinții greci ai secolului al IV-lea, el îmbinând fericit filosofia elină cu creștinismul. A avut de reposedat câte ceva filosofiei și culturii profane atât moral cât și religios, dar se folosește din plin în definirea notiunilor fundamentale creștine de amândouă. El subliniază rolul filosofiei (Platon, Socrate), culturii și pedagogiei în viața creștinului, mai ales a celui cultivat, care dorește să și înțeleagă complexitatea problemelor ridicate de creștinism.

Cu ajutorul culturii și filosofiei eline a reușit el să dea acea sistematizare impresionantă dogmatică pentru care și-a binemeritat numele de „Teologul”. El citează din autorii clasici aproape la fel de ușor ca și din Sf. Scriptură.

I s-a făcut chiar propunerea de a fi profesor de elocvență la ^acoala din Atena, iar mai târziu a umplut școala lui Libaniu de capadocieni, tot fiind elevii Sf. Grigorie.

Raporturile teologie-filosofie ating la Sf. Grigorie cel mai înalt grad.³⁸

Sf. Ioan Gură de Aur citează de multe ori din Homer, Sofocle, Euripide, Aristofan, Isokrate, Zenon, Socrate, Paton, Aristotel, Pitagora, Anaharsis, Krates, Diogene. Are o predilectie anume pentru terminologia platoniană, citând din: Apologia, Republica, Kriton, Timeu, Gorgias, Fedru, Hippias Minor. A fost acuzat chiar că este influențat de teoria lui Platon despre suflet și de dialogurile acestuia.

Cercetătorii sunt nevoiți să recunoască totuși că Sf. Ioan a posedat o vastă cultură elină, dar nu și-a făcut din aceasta o glorie personală. Filosofia lui este de influență platoniană dar devine prin prisma lui o filosofie creștină autentică. El subliniază importanța adâncimii filosofice a clasicilor, dar nu le poate ierta discrepanța enormă dintre principii și fapte. Pentru el filosofia

³⁷ Emilian Vasilescu, *Sfintii Trei Ierarhi și cultura vremii lor*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1961, p. 59

³⁸ *Ibidem*, p. 61

nu este o simplă gimnastică intelectuală, ci o înțelepciune practică, o comportare aleasă, de la care s-au abătut prea adesea filosofii antici în viața lor și toate zilele. Înțelepciunea – spunea el – nu stă în vorbe ci în fapte, vizând prin aceasta, desigur, retorica și filosofia din vremea sa, care ajunseseră, în vremea sa, goală de conținut.³⁹

Sf. Grigorie de Nyssa în „Marele Cuvânt Catehetic” tratează cu ajutorul notiunilor luate din filosofia antică, despre Sf. Treime, Creație, originea răului, cauza păcatului, întrupare, răscumpărare și eshatologie. El stăruie în demonstrația sa împotriva păgânismului, precizând că Logosul era necesar să se întrupeze în om și numai în el, căci trebuia vindecat. Deci întruparea Logosului era necesară pentru răscumpărare, având implicații adânc soteriologice și haritologice. Această întrupare – spune el – nu trebuie separată de Dumnezeu, care este plenitudinea absolută și care nu numai că vindecă, mărturiseste ci și îndumnezeiește pe om.⁴⁰

O notă aparte face gândirea teologico-filosofică a Fericitului Augustin. În scrierile sale, acesta va căuta să evedentieze preexistentă Logosului Creator, crearea lumii de către acesta și legătura strânsă dintre Cuvântul lui Dumnezeu care și prin care s-a creat totul și creaturi.

El subliniază – de exemplu - faptul că hristologia are un caracter cosmic. Hristos se va întrupa pentru toate creaturile, va lua trup omenesc, pentru că omul, prin creație, ocupă un loc deosebit în opera lui Dumnezeu.⁴¹

Purtător prin Creație al acestei „imago Dei”, deși pentru puțin timp, omul se va învrednici de cinstea întrupării Logosului.

Sufletul omului este însetat după Logos. Tot ca acțiune a acestui Logos creator trebuie considerată și evanghelizarea creaturilor. El este în tot ca Adevăr, Bine și Frumos. Creaturile sunt vesminte ale energiilor divine. Se simte astfel un proces de încreștinare – la Augustin – a cosmosului întreg. Totul a fost creat de Logosul-creator, aparține lui Dumnezeu și ne ajută să ne îndreptăm spre El.⁴²

³⁹ *Ibidem*, p. 69

⁴⁰ *Ibidem*, p. 71

⁴¹ Costache Buzdugan, *Învățătura despre Întrupare la Fericitul Augustin*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1973, p. 523

⁴² *Ibidem*, p. 525

Concluzii

Filosofia si limba greacă influentează adânc gândirea Sfinților Părinți din secolul al IV-lea, devenind vehicule de cultură si împrumut. Acești Părinți admit că filosofia greacă nu sesizează tot adevărul, căci ea rămâne neputincioasă când e vorba să pună în practică poruncile Domnului. Ea face însă niste servicii remarcabile. Este tratată uneori ca un furt, dar Providenta a acceptat aceasta în avantajul nostru.

Filosofia înțelegește pe om, îi modelează caracterul, îl pregătește să se lase pătruns pe adevăr, cu condiția ca el să admită Providenta. Ea recomandă o viață normală, conformă naturii – după stoici si asemănătoare lui Dumnezeu – după Platon – si, prin ipotezele pe care le manipulează, nu încetează să transmită concepții de viață ori atitudini si să vehiculeze împrumuturi.

Gratie rolului filosofiei, Sfinții Părinți ai secolului al IV-lea au putut afla un mare număr de analogii între învățătura creștină si gândirea elenică. Prin vastul său orizont, prin larga sa circulație, prin lungile călătorii ale filosofiilor, filosofia greacă era capabilă să-si însusească numeroase elemente străine si să sufere influențe diverse. Din ambele părți s-au apropiat uneori concepții si expresii comune, datorite fondului comun al capacităților omenesti.

Toate marile teme creștine: Creatia, Hristologia, Triadologia etc., au suferit influențe multiple din filosofia antică, filtrate însă de capacitatea Sfinților Părinți de a alege ceea ce era bun si util pentru viața creștinului si pentru tezaurul Bisericii. Se poate spune deci, că desi filosofia a avut o influență importantă în gândirea Părinților din secolul al IV-lea, totuși învățătura lor este autentic creștină.

Adina Todea

Conștiinta morală în cugetarea patristică (II)

Abstract

The following study tries to decipher the Patristic Theology of the moral conscience. The first part of the study presented the fundament and the theandric work of the moral conscience. In this second part of the study, the author deciphers the existence of a moral spatiality and temporality, where the personal conscience integrates. The matters of spiritual dynamic are integrated in the three existential levels: paradisaic, Adamical and Christical.

1. Extensia spațială, sau despre spațialitatea morală a conștiinței

Spatiul este el însuși o funcție a conștiinței pentru că este o funcție a relației, distantă o sesizăm în funcție de alteritatea cu care intrăm în relație¹. Experiența pe care o avem în relația iubitoare cu Dumnezeu sau cu semenii, ne modifică încadrarea în timp și spațiu, apare un fel de relativitate a timpului și spațiului, în raport cu inima conștientă a ființei umane, spațiul se metamorfozează spiritual.² În această spațialitate dialogică a conștiinței, observăm mai multe direcții:

¹ Christos Yannaras, *Persoană și Eros*, trad. Zenaida Luca, cuvânt înainte Mihai^aora, Ed. Anastasia, 2000, p. 121.

² Pr. M. A. Costa de Beauregard, *Părintele Dumitru Stăniloae, Mică dogmatică vorbită, dialoguri la Cernica*, trad. de Maria -Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 145.

-o spatialitate a dialogului cu Dumnezeu, care reprezintă chiar baza ontologică a constiinței, analizată în capitolele anterioare despre teandristm și structura treimică.

-o spatialitate a dialogului interior, cuprinzând dimensiunea spațială a trupului.

-o spatialitate a dialogului cu lumea spirituală a îngerilor și semenilor.

-o spatialitate cosmică a dialogului cu lumea materială.

1.1. Cunoasterea de sine. Extensia în trupul cosmic

Dialogul interior al omului are ca model dialogul interior din sânul Sf. Treimi, numai că la Dumnezeu Conștiința de Sine, Cuvântul interior, este o persoană, privirea de sine a Tatălui este Fiul, Ratiunea și strălucirea lui eternă.³ La om conștiința de sine este o energie a persoanei ce ține și de el și de ceva deosebit de el, de o alteritate exterioară și interioară în același timp, în primul rând de Dumnezeu, dar într-o spatialitate a dialogului spiritual și cosmic material.

Omul, tocmai pentru că este un subiect conștient, este „altceva decât cele ce se văd, căci adeseori trupul zăcând pe pământ omul își închipuie și contemplă cele din cer, și adeseori trupul odihnindu-se și dormind omul se mișcă înăuntrul său și privește cele din afară ale sale, călătorind și umblând prin alte țări, întâlnind cunoscuți și adeseori prin acestea prevăzând faptele sale de mâine”⁴

Avem o raționalitate subiect a sufletului și o raționalitate obiect a trupului, legată de cea a cosmosului.⁵ Trupul participă la calitatea de subiect, participă la conștiință, cum spune Sf. Atanasie „puterea omului e și în degetul piciorului”. Prin trup lumea și părțile ei sunt supuse simturilor, trupul cosmic în integralitatea lui „e ținut în lucrare și luminat de om”⁶, fiindcă „toate cele făcute alcătuiesc lumea fiind unul altora ca niste mădulare”.

³ Sf. Atanasie, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, cap. XX Scrieri, Partea I, în P.S.B. 15, trad. int. și note de Pr. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.O., București, 1987, p. 180.

⁴ *Ibidem*, Cap. XXXI, p. 65.

⁵ *Ibidem*, Cap. VIII, p. 98.

⁶ Idem, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, Cap. XLII, Scrieri, Partea I, în P.S.B. 15, trad. int. și note de Pr. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.O., București 1987, p. 136.

Sf. Atanasie descoperă în mod special vocatia hristologică a cunoasterii de sine, suntem „umbre ale Cuvântului”, cunoasterea de sine ne duce la căutarea lui Hristos, al cărui chip îl purtăm atât trupestă cât și sufletește, și trupul se găsește în conformitate cu Fiul, ce „și-a făcut trupul ca pe un organ, făcându-se cunoscut și locuind în el”⁷. Acel cunoaște-te pe tine însuți devine cunoaște-l pe Hristos, într-o dinamică a curățirii interioare la care participăm și cu trupul. În starea căzută sufletul în loc să facă materia tot mai participantă la viața constientă, își face sufletul tot mai material mai inconstient. Prin Hristos primim o lărgire a conștiinței noastre, o altă vibrație a materialității, pentru că Hristos s-a făcut trăitor al trupului nostru. Asumarea de către Hristos a materialității aduce o vibrație dumnezeiască în trup și sânge, asumată apoi de noi prin Sfânta Împărtășanie.

Sf. Atanasie constată și acea capacitate duhovnicească a sfinților de a-și lărgi conștiința prin clarviziune, adâncindu-se în Dumnezeu ei sesizează lucruri care se petrec undeva departe sau care se vor petrece în viitor.⁸ Spațiul și timpul nu-și pierd calitatea de limite ale istoricității personale, persoana este cea care se deschide în interior, omului I se împărăsește în parte ceva din atotcunoasterea divină.

Sf. Grigorie de Nyssa vede în om un amestec, un aliaj între inteligibil și sensibil. Dacă omul este „chemat să cunoască și ceea ce trece de această lume”⁹, asta ne arată că „nimic din câte cad sub simțuri și din câte se cunosc prin înțelegere nu subzistă cu adevărat afară de Ființa mai presus de toate care e cauza și de care atârnă toate”¹⁰. Luând cazul concret al rugului aprins văzut de Moise pe muntele Sinai, descoperim, în taina focului care nu-l mistuia, complexitatea îmbibată de conștiință a trupului¹¹. Acest moment, ne arată că putem cunoaște mai mult despre

⁷ *Ibidem*, Cap. XVII, p. 111.

⁸ *Ibidem*, p. 106.

⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic sau despre învățământul religios*, Cap. V, P.S.B. 30, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, E.I.B.M.O., București.1998, p. 294.

¹⁰ Idem, *Despre viața lui Moise*, P.S.B. 29, trad. Pr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, indici Pr. Ioan Buga, E.I.B.M.O., București, 1982, p. 40.

¹¹ *Ibidem*, p. 42.

Dumnezeu prin trupul pătruns de focul dumnezeiesc, decât prin toate celelalte elemente ale cosmosului creat. Prezenta lui Dumnezeu capătă și o consistentă materială. Moise auzea sensul cuvintelor dumnezeiești în conștiința sa, întipăririndu-se cu putere, iar auzul interior era amplificat trupește și aducea și un auz material, la fel și văzul spiritual se întipărește în minte și se converteste în imagini pentru simțul trupesc.¹²

Preluând învățătura Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Maxim Mărturisitorul vede în natura materiei universale un rezultat al aliajului unor însusiri, prin unirea unor simple „realități gândite”, care „prin structurarea lor devin trup”¹³. În această teorie dinamică a materialității, universul întreg nu este decât un singur trup din care face parte și trupul omeneșc. Cu toate acestea fiecare element al trupului omeneșc este păzit „ca de o strajă” de puterea cugetătoare a sufletului, care-l însemnează cu pecetea sa personală, căci sufletul își cunoaște trupul chiar când elementele lui sunt risipite în lume. După moarte se păstrează o legătură cu elementele despărțite ale trupului pe care va ști să le găsească la înviere, ca să fie prefăcute în trup duhovnicesc.¹⁴ Din această înțelegere a materialității trupești, putem argumenta teologic proverbul românesc că „Omul sfințește locul”. Impregnarea spirituală reală a unui spațiu material geografic îndreptătește și explică atasamentul față de spațiul creșterii și regenerării personale și etnic-comunitare, amplificată de ideea prezentei spirituale a strămoșilor morți în dimensiunea spațială a pământului-momânt. Tot de aici putem argumenta și prezenta specială a conștiinței lucrătoare a sfinților în dimensiunea spațială a trupurilor lor prefăcute în sfinte moaste, și în general forța spirituală a spațiilor și obiectelor sacre.

Hristos a pătruns cu conștiința omenească în infinitatea dumnezeiască ca în ale Sale, distanța dispăre, minții omenești I se deschid adâncurile divine într-un mod de negrăit și pățimirile trupului sunt simțite în ipostasul dumnezeiesc¹⁵. Din această trăire a lui Hristos ne vine și nouă puterea

¹² *Ibidem*, p. 74-76.

¹³ Idem, *De anima et resurrectione*, P. G. t. 46, col 124 C, în V. Lossky, *op. cit.*, p. 235.

¹⁴ *Ibidem*, col 76-77.

¹⁵ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua, tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, 2, în P.S.B. 80, trad. int. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloiaie, E.I.B.M.O., București, 1983, p. 48.

de a rationaliza trupul căzut în dezordinea patimilor, și prin trup străbatem în trupul cosmic chemat și el la izbăvire prin mijlocirea firii omenesti¹⁶. Omul a fost creat ca ipostas cognitiv al lumii, trupul e puntea spre țesătura ratiunilor plasticizate ale lumii¹⁷. Părțile creației se descoperă a fi umane și chemate la o tot mai deplină umanizare prin Hristos care reface unitatea lumii „exercită o forță unificatoare în toată creația”¹⁸. Dialogul cosmic este un dialog între Dumnezeu creatorul ratiunilor lumii și omul, iar în urcusul duhovnicesc al omului la Dumnezeu, conștiința adună în sine prin cunoaștere cosmosul întreg, și îi imprimă chipul său¹⁹. În Mistagogia Sf. Maxim descoperă conștiința ca pe un altar dumnezeiesc în jurul căruia se adună în locul sfânt naosul trupului și al lumii, țesut grandios de multe forme și naturi ca să lunească cu Dumnezeu.²⁰

Sf. Simeon Noul Teolog accentuează necesitatea conștiinței de sine, clarificată în relația cu alte conștiințe și în cele din urmă cu conștiința divină. Această cunoaștere de sine vine prin pătrunderea progresivă a Harului, simțit ca o lumină interioară ce izbucnește din adâncul ființei și transfigurează fața și întregul trup. „Când îmi strălucește lumina eu plâng străpuns de durere! Ai-mi văd sărăcia dându-mi seama unde sunt”²¹. Omul ajunge să convietuiască cu lumina și se vede pe sine și pe cei apropiați în ce stări sunt, ca o supremă conștiință de sine, de Dumnezeu, și de ceilalți, supremă luciditate eternă.²²

Dialogul interior, cunoașterea de sine în trăirea isihastă, presupune petrecerea în inimă, umblarea în Duhul „Scufundă-te în cămara cerească cea dinăuntru și vei afla acolo treptele pe care să urci”²³. Conștiința devine

¹⁶ *Ibidem*, 7j, p. 94.

¹⁷ *Ibidem*, 10, p. 107.

¹⁸ *Ibidem*, 106, p. 261.

²¹ *Ibidem*, 124 a, p. 383.

¹⁹ *Ibidem*, 124 a, p. 383.

²⁰ Idem, *Mystagogia, cosmosul și sufletul chipuri ale Bisericii*, cap.V, int., trad., note și studii de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.O., București, 2000, p. 22.

²¹ Ierom. Nacu-Daniil Stoeneșcu, *Învățătura despre Sfânta Treime în imnurile Sf. Simeon Noul Teolog*, „Mitropolia Banatului”, p. 323-332, Anul XXXV, nr. 5-6, 1985, p. 326.

²² Sf. Simeon Noul Teolog, *Întâia cuvântare morală*, Cap. 10, în *Filocalia* 6, trad. int. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, 1997, p. 172.

²³ Nichifor din Singurătate, *Cuvânt plin de mult folos despre rugăciune, trezvie și paza inimii*, în *Filocalia* 7, trad. int. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, 1999, p. 19.

prin unirea mintii cu inima „sinaxă sfântă adunată la pomenirea numelui lui Hristos”²⁴, prin armonia ritmică a respirației se întărește unitatea suflet- trup și ideea dependentei. Acest sentiment al dependentei, sau, altfel spus, smerenia este esențială pentru o adevărată cunoaștere de sine. Sinea cunoscută cu mândrie e o sine de suprafață, sinea cunoscută cu smerenie e o sine cufundată pe veci în temeiul ei neclintit și adevărat care e Dumnezeu.²⁵ „Adâncul, abisul e maica izvorului, iar smerenia e izvorul dreptei socoteli”, spune Ioan Scărarul.²⁶ Se ajunge la o „simțire înțelegătoare” a ceea ce este bine și rău. „Simțirea de sine pricinuieste oprirea păcatului sau micșorarea lui, e fiica conștiinței”. Astfel, când lumina dumnezeiască răsare în minte, apare vederea de sine, condiție a desăvârșirii²⁷, iar desfacerea de păcat aduce vederea desăvârșită a păcatului. „Că nu-si vede omul păcatele de nu se va desface de ele cu amărăciune”²⁸.

Prin lepădarea de patimi se părăsește antropocentrismul, se pătrunde în sfera Sfintei Treimi, unde dispar categoriile de spațiu și timp și contradicțiile, în centrul dumnezeiesc al ființei unde e distanța cea mai scurtă om-Dumnezeu.

1.2. Extensia spirituală a dialogului

Dumnezeu are dialog în sine dar omul intră în dialog cu altul, compară cunoscând și alte puncte de vedere. Hristos Însuși ne arată importanța sfatului interpersonal, el întreabă omeneste cu cea mai adâncă smerenie și „a întrebat omeneste ca să-l învie dumnezeieste”. Omenescul trebuie să caute, să întrebe, pentru a I se deschide ușa științei, știința sporește în smerenia deschiderii, a întrebării, a sfatului²⁹. La Ava Dorotei „de la aproapele ne este și viața și moartea”³⁰, „cel viclean urăște sprijinul și

²⁴ *Ibidem*, p. 25.

²⁵ Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcus*, Cuv. XXII, n Filocalia 9, trad., int. și note de Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, E.B.M., București, 1980, p. 283.

²⁶ *Ibidem*, cap. XXV.

²⁷ Evagrie Ponticul, *Capete despre deosebirea gândurilor*, Cap. 4, în *Filocalia I*, trad., int. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993, p. 76.

²⁸ Isaia Pustnicul, *Despre paza mintii în 27 de capete*, în în *Filocalia I*, trad., int. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993, p. 480.

²⁹ Sf. Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, Cap. XLVII, p. 377.

³⁰ Ava Dorotei, *Diferite învățături de suflet folositoare, Cap III*, în *Filocalia 9*, trad., int. și note de Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.O., București, 1980, p. 527.

glasul sprijinului, si însusi sunetul sprijinirii”, lipsa de sprijin de iubire adânceste răutatea cuiva, pentru că îi lipsește omului o constiință iubitoare care să vadă ceea ce este bun, virtual, în el.

În acest univers al dialogului spiritual, constiinta este deschisă si influentei cel mai adesea insesizabilă a îngerilor. Sf. Grigorie de Nyssa vorbește despre ajutorul dat constiintei de un înger aflat în strânsă legătură cu noi, care ne aduce în față bunătățile virtutii, dar si diavolul a trimis un demon care pune în față plăcerile trupului, „suntem înrudiți cu îngerii si îl avem pe unul ca pe un frate”³¹. Simțirea constientă a prezentei angelice o câștigăm prin curăție, prin care „îți câștigi împreună luptător si susținător pe un astfel de frate”.

„Demonul se străduiește să-I împiedice pe cei ce ascultă de el de a privi spre cer, îndemnându-I să se plece spre pământ si să lucreze lutul din ei însisi pentru a face cărămizi”³² Prezentă lui o resimțim prin „soapta cea rea”, prin ceea ce numim: sfatul divolului.³³ Dintru început „diavolul a picurat otravă în urechea Evei”, ne spune Sf. Efreem Sirul,³⁴ pentru că sfatul lui este întotdeauna mincinos si pierzător de suflet si de trup. Este prezenta spirituală a mortii a ne-prezentei dumnezeiesti, care destramă țesătura lumii. Sf. Ambrozie ne atentionează să nu ajungem la judecata dată de această prezentă demonică: „a dacă Iisus nu vrea să te vadă, si dacă nimeni nu vrea să te acuze, să stii că diavolul tot te acuză”³⁵.

Constiinta resimte uneori în mod tragic această potentialitate autodistructivă, fiecare alegere morală descoperă un „sfat” si un atasament spiritual. Sf. Vasile cel Mare vede în constiință „o balanță trasă într-o parte de înger, în cealaltă parte de demoni”³⁶, pentru că prin

³¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului, Scrieri exegetice, dogmatico-polemice si morale*, Cap. XVI, *Scrieri Partea a-II-a*, în P.S.B.30, traducere si note de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, E.I. B. M.O., Bucuresti.1998, p. 47.

³² *Ibidem*, p. 50.

³³ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere (I)*, Scrieri, Partea I, în P.S.B.21, trad. int. indici si note de Pr. Dumitru Fecioru, E.I.B.M.O., Bucuresti, 1987, p. 180.

³⁴ Sf. Efreem Sirul, *Imnele despre Paradis*, trad. diac. Ioan I. Ică Jr., ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 63.

³⁵ Sf. Ambrozie, *Viu va fi sufletul meu, (comentariu la Psalmul 118)*, trad., adaptare, int.Pr. As. Un. Drd. Constantin Necula, Ed.” Oastea Domnului”, Sibiu, 2000, p. 24.

³⁶ Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile si cuvântări, Omilia XIII*, cap. IV, Srieri Partea I, P.S.B. 17, trad. int. si note de Pr. Dr. D. Fecioru, E.I.B. M.O., Bucuresti, 1986, p. 492.

constiință ne identificăm „fie cu îngerii fie cu dracii”³⁷. Libertatea plinătăii binelui este limitată de stricăciunea întunecată a sfaturilor demonice. Sf. Macarie vede flacăra harului din constiința noastră aprinsă și luminată, iar „flacăra sfatului celui viclean stând în jurul acestei lumini întocmai ca un acoperământ”³⁸. Extensia constiinței, capacitatea ei de a lumina și pătrunde sensurile creației, crește prin influența îngerilor sau se închide, se limitează, se îngustează în diferite forme de boală, date de „acoperământul” demonic.

2. Extensia temporală, sau, despre temporalitatea morală a constiinței

Constiința ca experiență a relației și dialogului se extinde și în dimensiunea temporală, în timpul ca experiență a mișcării a trecerii de la o stare la alta.³⁹ Întreaga istorie personală este prezentă în actul de constiință și totodată e și o depășire a ei prin tensiunea divină. Ca să înainteze în viitor constiința se înrădăcează în trecut și apar cele două dimensiuni: trecutul ca memorie și viitorul ca tensiune eshatologică.

Sf. Atanasie constată rolul pozitiv al memoriei de a ne aduce aminte de Dumnezeu. Căderea a fost și o cădere de pe dimensiunea temporală a constiinței, o „uitare de puterea dată lor de Dumnezeu printr-o lenevire a înțelegerii”⁴⁰. Vocația constiinței este de a actualiza permanent prezența lui Dumnezeu, și astfel să ajungă la cunoștința vesniciei, care dă adevărata identitate a omului. Până la cădere unitatea de măsură a timpului era vesnicia fericită „constiința de a exista pururea în bine”. Abia după cădere constiința reflexivă, dubitativă, împarte timpul în trei dimensiuni pe axa eternității: trecut, prezent și viitor. Sf. Atanasie ne descoperă că dacă nu s-ar fi făcut om Fiul, omul ar fi dispărut în neant, omul rămîne nemuritor câtă

³⁷ Sf. Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 365.

³⁸ Sf. Macarie Egipteanul, *Omiliile duhovnicești, Alte septe omilii*, în P. S. B. 34, trad. pr. prof. Dr. Cornilescu, int. și note pr. dr. N. Chitescu, E.I.B. M.O., București, 1992, p. 328

³⁹ Christos Yannaras, *Persoană și eros*, p. 145.

⁴⁰ Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, cap II, Scrieri, Partea I, în P.S.B. 15, trad. int. și note de Pr. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.O., București, 1987, p. 31

vreme e însetat de cunoaștere de transcendere și convergență spre comuniune, fără Hristos conștiința ar fi pierdut aspirația sa⁴¹.

Sf. Maxim distinge între kairos, timpul ca vesnicie, și chronos, timpul ca schimbare. Timpul uman chronos redevine în Hristos timp al mântuirii kairos „clipă a harului”⁴². Omul căzut a fost atacat de „molia” timpului, simțul nemuririi s-a pierdut, și a fost reînviat abia prin întruparea Eului nemuritor în lăuntru eului omenesc, în lăuntru conștiinței de sine a omului. Abia în Hristos omul poate să fie și să se simtă cu adevărat nemuritor.⁴³

Pentru a exista trebuie ca în conștiință să existe o permanentă asumare de sine, o continuă aducere aminte, o cercetare permanentă de noi în sine.⁴⁴ „Aducerea aminte întărește dimensiunea temporală a conștiinței. Sf. Ioan Scărarul ne descoperă că memoria păcatelor trebuie asociată cu durerea muștrărilor și astfel devine pocăință. Dacă păcatele nu sunt asumate prin pocăință conștiința cade în „adâncul uitării celor de mai înainte”⁴⁵. Acest „adânc al uitării” de Dumnezeu aruncă omul în „subconstient”, într-o slăbire a conștiinței de sine. Acest subconstient descoperă dimensiunea negativă a memoriei, și tinerea de minte a omului s-a sfâșiat în două.⁴⁶ A apărut subconstientul refutat al unor păcate, fapte neasumate care s-au sedimentat într-o adevărată hartă a patimilor, imprimată și în suflet și în trup, ce cuprinde și o memorie ereditară, a vibrațiilor conștiinței părinților, mostenită ca o povară sau ca o binecuvântare de urmași. Acest „subconstient” al conștiinței neasumate se situează deseori într-un raport de conflict cu aspirațiile spirituale ale conștiinței actualizate și mai ales cu aspirația dumnezeiască a minții-inimă deschisă spre Dumnezeu. S-a deschis în om și o „cămară a uitării”⁴⁷

⁴¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1987, p. 21.

⁴² Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, trad. Maricel Popa, Ed. Bizantină, București, 1997, p. 8.

⁴³ Iustin Popovici, *Credința ortodoxă și viața în Hristos*, trad. prof. Paul Bălan, Ed. Buna Vestire, Galați, 2003, p. 22.

⁴⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere (I)*, op. cit., p. 64.

⁴⁵ Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, Cuv. II, p. 64.

⁴⁶ Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic*, în *Filocalia I*, trad., int. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993, p. 463.

⁴⁷ Petru Damaschin, *Învățăturile duhovnicești*, cartea I, în *Filocalia 5*, trad., int. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1995, p. 38.

celor bune dumnezeiești, dar totuși a rămas „raiul nepătimirii ascuns în noi, ca icoană a raiului viitor”, „din cămara uitării răzbate o nostalgie a paradisului pierdut”⁴⁸ cu deschidere eshatologică spre Împărăție.

Astfel timpul devine o problemă de responsabilitate. Omul are prin timp experiența trecerii, experiența morții și deci a unei limite care-l face responsabil, e o experiență a chemării spre destin. Sf. Vasile cel Mare spune că „toti alergăm pe un drum oarecare zorindu-ne fiecare spre sfârșitul nostru. De aceea toti suntem pe cale. Toate trec toate rămân în urma ta!...Asa e viata ! Nici cele vesele nu rămân pururea, nici pe cele triste nu le avem mereu. Calea nu este a ta dar nici cele pe care le ai nu sunt ale tale”⁴⁹. Timpul ca experiență a perisabilității, a morții, face ca „înainte ca sufletul să se despartă de trup prin moarte noi murim de mai multe ori. În trei săptămâni de ani trei schimbări, un hotar propriu circumscrie trecutul și cuprinde în el lămurit schimbarea, trecutul moare în schimbarea noastră de la o clipă la alta!”⁵⁰. „Iar la sfârșit, în momentul morții, întreaga viață, de la naștere până la moarte se va arăta într-un singur act concentrat, continutul și calitatea vieții se vor vedea într-o fracțiune de secundă, cel mai trecător reflex nu va fi fără urmă asupra sumei totale a vieții noastre”⁵¹. De aici necesitatea de a valorifica fiecare moment al vieții, timpul e scurt și trebuie folosit cu maximă intensitate, fiecare clipă a timpului este dată pentru un anumit lucru al nostru. Când facem acel lucru la timpul său putem trăi după mai înainte rânduiala lui Dumnezeu. Există niste armonii mai înainte stabilite între momentele timpului și momentele vieții noastre. Timpul nu e un gol ce poate fi umplut cu orice, darul discernământului regăsește armonia. Fiecare clipă e potrivită pentru altă potență a ființei noastre, clipa înseamnă ansamblul de împrejurări care cere de mine un anumit lucru⁵². „Timpul pierdut” e o

⁴⁸ Ilie Edictul, *Culegere din sentințele înțelepților*, în *Filocalia* 4, trad. int. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2000, p. 277.

⁴⁹ Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Psalmi*, Ps. I, cap. IV, *Scrisori* Partea I, P.S.B. 17, trad. int. și note de Pr. Dr. D. Fecioru, E.I.B. M.O., București, 1986, p. 189.

⁵⁰ *Ibidem*, Ps. CXIV, cap. V, p. 344

⁵¹ Arhimandritul Sofronie, *Rugăciunea-experiența Vieții Vesnice*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 78.

⁵² Sf. Ioan Scărarul, Cuv. XXVI, *op. cit.*, p. 340.

slăbire interioară , nu poate fi regăsit decât printr-o mare pocăință, care să înmoaie împietrirea uitării de sine⁵³.

Părintele Alexandre Schmemman analizează puterea amintirii ca putere a iubirii. A uita înseamnă a exclude din viața ta a te rupe de ceva, uitarea de Dumnezeu este baza păcatului original. Omul a uitat de Dumnezeu pentru că a întors iubirea și ca urmare amintirea sa spre altul, în primul rând spre sine însuși. Omul s-a întors și nu-l mai vede, l-a uitat, Dumnezeu a încetat să mai existe pentru el. Uitarea devine ontologică, dacă amintirea vivifică uitarea este începutul morții. Dacă Acela e Viața însăși și el a încetat să fie amintirea noastră am ajuns la cunoașterea morții și gustarea ei continuă. Omul nu-și poate nimici amintirea sau cunoașterea vieții sale, chiar dacă a devenit cunoaștere a morții și puterii ei. Omul prin amintire vrea să biruiască timpul și moartea „să învie trecutul pentru a nu fi înghitit de prăpastia timpului”⁵⁴, dar constată neputința de a întoarce trecutul, are conștiința adierii descompunerii care umple lumea, o cunoaștere dureroasă despre moarte, strădaniile omenirii sunt înghițite de uitare asemeni mormântului. Mântuirea omului este tocmai o restabilire a amintirii ca putere de viață făcătoare, ca biruintă asupra timpului. Hristos este întruparea amintirii de Dumnezeu, a iubirii dumnezeiești, descoperire și împlinire în om a amintirii de Dumnezeu, continutul puterii și Viața vieții însăși, dacă omul a uitat de Dumnezeu Dumnezeu n-a uitat de om.⁵⁵ Hristos a transformat timpul căderii în istorie a mântuirii, prin restabilirea continuă în om a amintirii lui, pentru ca omul să poată recunoaște să-și aducă aminte ce a uitat. În acest scop și Vechiul Testament este o descoperire progresivă, care a pregătit omul pentru recunoașterea Făcătorului. Prin întruparea și conștiința lui divin-umanpă, El își aduce aminte de tot și prin această amintire primește viața tuturor pentru a fi viața Lui și o dă tuturor pentru a fi viața lor.

Amintirea lui Hristos de noi se realizează în noi prin amintirea noastră de Hristos, ca esență a credinței. El nu învie iluzoriu trecutul ci este o amintire de viață făcătoare ca amintire a Celui înviat, a Celui Viu de față

⁵³ Ava Dorotei, cap. XI, *op. cit.*, p. 587.

⁵⁴ Al. Schmemann, *Euharistia-Taina Împărăției*, trad. Pr. Boris Rădulescu, Ed. Anastasia, 1993, p. 130

⁵⁵ *Ibidem*, p. 131.

si prezent. Credinta înrădăcinată în trecut este cunoastere a celui Viu, intrăm prin amintire în biruinta lui asupra timpului, asupra scindării timpului trecut-prezent-viitor. În Sfânta Liturghie pomenirea unită cu aducerea alcătuiesc un întreg, Hristos s-a adus pe sine si ne-a adus pe noi si ne-a predat pe toti lui Dumnezeu, ne-a unit pe toti în amintirea Lui. Aducând jertfa Lui, împlinim amintirea unuia de altul, legătura iubirii, ne recunoastem unul pe altul că suntem vii în Hristos si că suntem uniti unul cu altul, noi aducem pe Hristos si Hristos ne aduce pe noi.⁵⁶

3. Dinamica constiintei morale în cele trei dimensiuni: edenică-adamică-hristică

Dinamica edenică a constiintei era aceea a libertății desăvârșite în bine, transcedere a chipului spre asemănarea deplină cu Dumnezeu. Starea de dinainte de cădere este raportată în gândirea patristică la Întrupare. Sf. Irineu, Sf. Atanasie si apoi Sf. Maxim Mărturisitorul subliniază conformitatea omului cu actul întrupării,⁵⁷ „Dumnezeu a creat lumea ca să se facă om, si ca omul să se facă Dumnezeu prin har si să participe la existenta dumnezeiască”.⁵⁸

În rai, Adam era capabil să contemple în sine pe Dumnezeu, constiinta era într-o stare de puritate, în care chipul-oglină reflecta lumina dumnezeiască, iar această stare de puritate făcea ca si trupul să se mențină într-o stare de armonie luminoasă. Dinamica Duhului aducea acea pătrundere asumare si stăpânire a materialului⁵⁹, a trupului integrat în trupul cosmic, ridicând deasupra lucrurilor sensibile si a reprezentărilor trupesti spre transparenta realităților divine si inteligibile. Sf. Atanasie vede în „chipul lui Dumnezeu” o dinamică a „participării”,⁶⁰ nu la chip ci la manifestările energetice ale „vointei-existentă” dumnezeiesti, adică la o realitate necreată. Astfel, cum spune Sf. Grigorie Palama, omul se deosebeste de îngeri pentru că este o ființă după chipul întrupării, menit să întrupeze si să pătrundă întreaga fire cu energiile sale „viu făcătoare”.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 147

⁵⁷ P. Evdokimov, *Ortodoxia*, E.I.B.M.O., Bucuresti, 1996, p. 67.

⁵⁸ Pr. Dr. Marin D. Ciulei, *Antropologia patristică*, Ed. Sirona, 1999, p. 102.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 89.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 103-113

Omului îi este dat nu numai să reflecteze lumina ci și să o pătrundă în materia acestei lumi devenind el însuși lumină.⁶¹

Dinamismul primordial al trecerii de la chip la asemănare era sinergic cu lucrarea harului, omul nu se poate desăvârși prin sine ci numai prin puterea lui Dumnezeu. Cum vedem la Sf. Vasile cel Mare omul a avut de la început o structură teonomă, prin harul primit de la creație avea posibilitatea desăvârșirii, dar numai în ascultarea iubitoare de Dumnezeu.

Fericirea omenească ține de nelimitarea ființei sale, conștiința resimte această deschidere și înaintând în cunoașterea iubitoare a creației și a lui Dumnezeu are plinătatea fericirii. Fericirea este așa cum arată Sf. Grigorie de Nyssa, tocmai acest dinamism al unei ființe niciodată terminată.⁶²

Fericirea Raiului ținea tocmai de această dinamică a descoperirii vieții. Conștiința în rai era partasă la „sfatul treimic”, iar porunca de a nu mânca din pomul cunoașterii binelui și răului nu arată o ignorantă, sau necesitatea ignoranței. Sf. Ioan Gură de Aur ne avertizează: „nu mai spune că omul nu știa ce e binele și răul”, omul nu era un ignorant, de altfel „tuturor le-a dat numele ce li s-a potrivit”⁶³, „de ce ar fi dat Dumnezeu poruncă unuia care nu știa că e un rău călcarea poruncii”, „și animalele știu care iarbă e bună și care vătămătoare și omul să nu fi știut ce e binele și răul?”⁶⁴.

Binele așa cum arată Sf. Atanasie e una cu viața cu existența plină, iar a spori în bine înseamnă a spori în existență. Prin poruncă omului I se cerea să rămână în existență, în binele adevărul și frumosul dumnezeiesc, să rămână într-o cunoaștere ca existență făptuitoare a binelui, să rămână în cunoașterea Fiului ca fundament al binelui și sensului existenței, să rămână deci într-o existență integrală și teandrică, prin comuniunea cu supremul bine treimic al „iubirii Tată - Fi”⁶⁵. Porunca îi cerea să păstreze o conștiință filială, în dinamica binelui, a iubirii Tatălui, o integralitate a binelui neamestecat cu răul.

⁶¹ P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 89.

⁶² Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Fericiri*, Cuv. I, Scrieri, partea I, în P.S.B. 29, trad. Pr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, indici Pr. Ioan Buga, E.I.B.M.O., București, 1982, p. 336.

⁶³ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Facere (I)*, *op. cit.*, p. 163.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 183

⁶⁵ Sf. Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, Cap. XXXV, *op. cit.*, p. 198.

Ca ființă creată, omul avea nevoie de dependentă de „ascultare” de Dumnezeu, și ca ființă necreată, așezată pe dimensiunea libertății, avea nevoie de demnitate de împlinire. Prin neascultare își calcă și nevoia ființială de ascultare și nevoia de demnitate și împlinire, a ales căutarea demnității fără împlinirea ascultării, prin autonomizare.⁶⁶ El părăsește spațiul lucrării binelui, cunoscând răul existential, prin „gustarea” - făptuirea lui. Sf. Ioan Gură de Aur ne descoperă că părtășia la rău, la moarte, vine din trândăvia existenței, a împlinirii binelui⁶⁷. Încetând să mai tindă cu toată ființa lui spre Dumnezeu și să se deschidă cu toate puterile lui harului necreat și a întunecat „oglindea sufletului”⁶⁸. S-a descoperit o altă lucrare a conștiinței după cădere, aceea de a-l judeca pe om, „li s-a deschis ochii” pentru a-și vedea rusine.⁶⁹

Căderea conștiinței strică rudenția cu Dumnezeu, omul caută „rudenia trupului”, cum zice Sf. Antonie cel Mare⁷⁰, se împotmolește în materie și face din lucruri idoli. Își idolatrizează mai întâi propria realitate, socoteste că poate avea viața în sine și cade în existența animalică, în „cugetul cărnii”⁷¹. Binele și răul este apreciat după criteriul biologic al plăcerii și durerii. Pomul, aduce o cunoaștere amestecată, răul ajunge împodobit cu eticheta binelui ca să trezească pofta în cei pe care I-a înșelat Binele și simplu, unitar, străin de orice duplicitate, pe când răul se bazează tocmai pe confuzia valorilor.⁷² Căderea din bine aduce și căderea din adevăr și din frumosul existenței.

⁶⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *Viata lui Moise*, Scrieri, partea I, în P.S.B. 29, trad. Pr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, indici Pr. Ioan Buga, E.I.B.M.O., București, 1982, p. 65.

⁶⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Facere (I)*, op. cit., p. 159.

⁶⁸ Jean Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, trad. Marinela Bojin, Ed. Σοφία, București, 2001, p. 20.

⁶⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Facere (I)*, op. cit., p. 183.

⁷⁰ Sf. Antonie cel Mare, *Învățătură despre viața monahală*, în Filocalia I, trad., int. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993, p. 15.

⁷¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale, Omilia la Eclesiast*, Omilia VIII, Scrieri Partea a-II-a, în P.S.B. 30, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, E.I. B. M.O., București, 1998, p. 366.

⁷² Idem, *Despre facerea omului, Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, Cap. XX, Scrieri Partea a-II-a, în P.S.B. 30, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, E.I. B. M.O., București, 1998, p. 58.

Sf. Maxim Mărturisitorul va dezvolta tema Sf. Grigorie de Nyssa, care a identificat pomul cunostintei binelui si răului cu lumea sensibilă. Contemplată duhovniceste lumea sensibilă dă o bună cunoastere, o crestere în planul constiintei, dar cunoscută trupeste perverteste spiritul. Prin simturi omul se unilateralizează, își împrutinează viata lăuntrică, se îngustează în spatiul biologic. Apare „complexul adamic” al închiderii în orizontul limitei, din care omul nu mai poate transcede singur. Constiinta cade în inconstient, se divizează prin „acoperământul care întunecă frumusețea sufletului”, acest vâl este „toată cugetarea nesigură si sovăitoare”⁷³. Chipul lui Dumnezeu nu se pierde, asa cum zice Sf. Macarie Egipteanul „flacăra harului stă aprinsă si luminează, însă întunericul sfatului celui viclean stă în jurul acestei lumini, întocmai ca un acoperământ... N-am văzut nici un om desăvârșit si întru totul liber”⁷⁴. Omul „nu-si mai poate vedea limpede fata sa ci ca într-o apă tulburată de multe gunoai”⁷⁵. Această tulburare a constiintei ajunge până la demonizare la cei care „si-au scos din suflet orice ascultare de Dumnezeu, si-au luat orice frână din calea răutății lor, ba încă au închis si glasul cel lăuntric al constiintei, unii ca acestia nu mai întâmpină nici o greutate să meargă până la marginea cea mai dinafară a fărâdelegilor”⁷⁶. Răzvrătirea naturii umane nu opreste însă chemarea „de viață făcătoare” a lui Dumnezeu⁷⁷ chiar dacă omul se exclude singur de la participarea si lucrarea binelui, Binele nu-l părăseste pe el.

Constiinta se divizează pe mai multe planuri: o primă divizare exteriorizează lucrarea rațională si separă mintea-ratiune de mintea-inimă, constiinta discursivă se separă de constiinta intuitivă; o a doua divizare are loc la nivelul inimii, a interiorității, apare o separare prăpăstioasă între un subconstient întunecos, unde se adună cele rele, „harta patimilor”, si un trasconstient unde stau depozitate si lucrează energiile superioare,

⁷³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, Om. XII, Cuv.1, Scrieri, partea I, în P.S.B. 29, trad. Pr. Dumitru Stăniloae si Pr. Ioan Buga, note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, indici Pr. Ioan Buga, E.I.B.M.O., Bucuresti, 1982, p. 283

⁷⁴ Sf. Macarie Egipteanul, *Alte sapte omilii*, op. cit., p. 328.

⁷⁵ Ava Dorotei, cap. III, op. cit. ,507.

⁷⁶ Nicolae Cabasila, *Despre viata în Hristos*, trad. si studiu introductiv de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, E.I.B.M.O., Bucuresti, 2001, p. 212.

⁷⁷ Christos Yannaras, *Heideger si Areopagitul*, trad. Nicolae ăerban Tanasaca, Ed. Anastasia, 1996, p. 207.

gata să inunde viața conștiință și chiar subconștiința cu forța lor curățitoare⁷⁸, deci un subsol și un cer al inimii. Din negarea „cerului”, când nu există tensiunea de sus, forțele de „subsol” se manifestă cu atâta putere. Conștiința rațională, discursivă trebuie să aibă o mișcare în sus pentru a se uni cu mintea-inimă altfel va rămâne în robia patimilor și a condiționatului biologic.

Numai prin venirea lui Hristos iadul inimii omenesci este descătușat de patimi, distanța și înstrăinarea de Dumnezeu dispăre pentru că El este și Primitorul și Dăruitorul suprem.⁷⁹ Conștiința lui Hristos pătrunde în cele dumnezeiești ca în ale Sale, minții umane I se deschid adâncimile divine, se produce unificarea conștiinței și recentrarea în rădăcinile ei dumnezeiești, armonizarea și învesnicirea și o continuare pe alt plan a dialogului început la creație. Cum ne spune Sf. Atanasie, nu Dumnezeu are nevoie de întrupare pentru a cunoaște cele omenesci, ci noi avem nevoie pentru a cunoaște cele dumnezeiești⁸⁰. Asumarea materialității aduce o nouă vibrație a chipului, conștiința este întărită în mod deplin prin demnitatea conștiinței de fii ai lui Dumnezeu prin har.⁸¹ Înainte de Hristos conștiința subzistă prin chemarea spre demnitatea întrupării, chemarea spre bucuria Împărăției, iar acum prin Hristos părtășia conștiinței la Dumnezeu nu mai este doar spirituală ci ajunge să fie o părtășie la sensibilitatea trupului îndumnezeit, simțirea devine organ al cunoașterii dumnezeiești, întărind astfel tocmai partea cea mai slabă a conștiinței, cea legată de trup. Astfel dinamica conștiinței în Hristos devine una a îndumnezeirii, creștinii devin pnevmatofori hristofori și teofori, Sf. Simeon Noul Teolog ajunge să spună „sunt Dumnezeu prin har și om prin natură”. Această îndumnezeire este sacramentală, ea începe la botez, când Hristos sălășluiește în adâncul inimii noastre, în interioritatea intuitivă a conștiinței și străbate de acolo rațiunea, simțirea și întregul trup iar puterea harului se transformă în energii ale vieții pe măsura făptuirii noastre.⁸¹

⁷⁸ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistică Bisericii Ortodoxe*, vol. I, Ed. Deisis, Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1993, p. 89.

⁷⁹ Sf. Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, cap. XLI, Note, *op. cit.*, p. 206.

⁸⁰ Pr. Dr. Marin D. Ciulei, *op. cit.*, p. 97.

⁸¹ Marcu Ascetul, *Despre Botez*, în Filocalia I, trad., int. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993, p. 277.

Starea de puritate a conștiinței e condiționată de unitatea dinamică dintre minte și inimă printr-o simțire rațională, o rațiune simțitoare a harului. În această dinamică a reintra în sine înseamnă a ne întoarce spre Dumnezeu și a contempla reflexele Sale în oglinda conștiinței noastre.⁸² Armonizarea rațiunii discursive cu rațiunea intuitivă se continuă cu o armonizare tot mai deplină cu universul, printr-o percepere unitară și simplă a fapturilor, ajungând în cele din urmă la contemplatia ca iubire, la moartea mistică a puterilor naturale,⁸³ când omul ajunge „la vederea luminoasă a dumnezeiestii întunecimi”⁸⁴. Se produce o transfigurare integrală a fapturii umane, transformare în care harul Sf. Duh lucrează ca o „apă vie” necesară voinței naturale pentru creșterea puterilor omenesti până la dezvoltarea maximă a lor³⁸. Cum spune Sf. Isac Sirul „harul deschide ochii omului pentru a discerne binele de rău”³⁹.

Nicolae Cabasila ne arată că „strălucirea vieții viitoare care-și face loc în lumea aceasta, prin Sfintele Taine, covârșeste în sufletele noastre orice farmec al vieții trupești și întunecă toată frumusețea și strălucirea acestei lumi. Aceasta este trăirea în duh care este în stare să nimicească orice poftă a cărnii”⁸⁵.

Harul Sf. Duh în Taina Mirungerii transformă sufletul, după „frumusețea cea bine mirositoare și spirituală”, care îl face pe om să iubească „nu cele ce sunt în chip aparent frumoase și drepte, ci pe cele ce sunt cu adevărat așa și nu se uită la exteriorul cel strălucit, ce este lăudat în chip nerational, ca fericire”, ci judecă binele și răul în sine și nu se „schimbă după felurile păreri ale multimei” și devin ei însisi „expresii ale mirosului celui bine plăcut”⁸⁶. Hristos pătrunde în om cu stările trăite

⁸² P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 120.

⁸³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cuvântul ascetic, Capete despre dragoste*, în *Filocalia* vol. 2, trad. int. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 22.

⁸⁴ Nicolae Mladin, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, Ed. Veritas, Târgu Mures, 1996, p. 62.

³⁸ *Ibidem*, p. 59.

³⁹ Părintele Iustin Popovici, *op. cit.*, p. 85.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁸⁶ Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească și ierarhia bisericăscă*, cap. IV, trad. și studiu int. de Cicerone Iordăchescu, postfată de *tefan Afloroaei, Ed. Institutul European, Iasi, 1994, p. 106.

de El în actele sale mântuitoare, pe care le trăiește și actual prin diferitele sacrameente. Noi ne botezăm ca să suferim moartea Lui și să primim învierea Lui, ne ungem cu Sf. Mir ca să ne facem părtași la ungeria împărătească a dumnezeirii lui, ne facem apoi părtași la însuși sângele și trupul Lui. În fiecare taină e o nouă pulsatie a vietii Sale, o prelungire a stărilor realizate și trăite de El, un dialog al iubirii între vointa Lui și vointa noastră.⁸⁷

Cum arată Sf. Isac Sirul, credința trebuie simțită ca o forță unitivă, care să adune împrăștierea simțurilor noastre, să aducă postirea de cele materiale, eliberarea din robia materiei și îndeletnicirea cu aducerea aminte de Dumnezeu. Când mintea trăiește limitarea senzorială a vremelniceii pământesti apare somnul conștiinței, de aceea conștiința trebuie trezită prin perseverența și nevoia lepădării de sine, să audă glasul credinței și să cunoască tainele vietii vesnice.⁸⁸ Metanoia, ca proces de „prefacere” a conștiinței, e tensiunea necesară vietii duhovnicești. Procesul de transformare, de luminare a conștiinței, nu încetează niciodată, e nevoie de o pocăință permanentă care să reînnoiască Botezul, pentru că „izvorul lacrimilor de după Botez este ceva mai mult decât Botezul”.⁸⁹ Omul prin pocăință ajunge la forța smereniei, își adună inima în sine, într-o accentuată simțire a prezentei lui Dumnezeu, aduce plânsul după Dumnezeu, dialog nevăzut de mărturisire și cerere a iertării. Apa lacrimilor spală murdăria păcatelor și aduce curăția inimii. Sf. Ioan Scărarul ne avertizează: „Nu vom fi învinuți, o prietene, la ieseirea din trup, că n-am săvârșit minuni, nici că n-am teologhisit, nici că n-am fost văzători, dar vom da negresit socoteală lui Dumnezeu că n-am plâns”⁹⁰.

În Sf. Împărtășanie conștiința va ajunge pe piscul cel mai înalt al vietii duhovnicești. Prin trupul Său Mântuitorul ne împrumută Însăși personalitatea Sa, iar „noroiul trupului nostru se preface în însuși trupul

⁸⁷ Monahia Maria-Manuela Mărgineanu, *Dialectica plăcere/durere, oglindită în spiritualitatea neamului românesc, ca mărturisitor al adevărului în istorie*, Disertație, Master, Sibiu, 2002, p. 40.

⁸⁸ Părintele Iustin Popovici, *op. cit.*, p. 145.

⁸⁹ V. Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. pr. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998, p. 184.

⁹⁰ Sf. Ioan Scărarul, Cuv. VIII, *op. cit.*, p. 185.

Împăratului”⁹¹, suntem înălțati la „părtășia stării divine”⁹². Dobândind această stare duhovnicească deplină, ne-am „înfrățezit bine”, asemeni copiilor⁹³. În bucuria împărtășaniei se sterg amintirile patimilor, ca semn al iertării păcatelor, și ajungem la odihna conștiinței prin „încetarea muștrării”⁹⁴, în pacea doxologică a rugăciunii. Nepătimirea, dinamismul curat al conștiinței, prin lipsa contactului cu răul, aduce *παρησια*, intimitatea, îndrăzneala,⁹⁵ când nu ne mai acuză conștiința și a fost exclusă rusinea. Viața duhovnicească este a conștiinței depline, nu va mai rămâne loc pentru inconștient, pentru ceea ce este instinctiv sau involuntar, totul va fi pătruns de lumina dumnezeiască însusită de persoana umană, necunoașterea fiind un semn al păcatului „somnul sufletului”, străină celor ce au ajuns în starea de veghe ca „fii ai luminii” (Efes. 5,8). Această conștiință a harului se numește „gnoză”, cunoaștere duhovnicească ce înlătură orice mărginire, ignorantă, *αγνοια* a cărei ultimă expresie este iadul întunecat, conștiința intră de pe acum în viața vesnică, înainte de moarte și înviere.⁹⁶

4. De la crucea conștiinței la slava învierii

Căderea din rai s-a produs, așa cum spunea Sf. Simeon Noul Teolog, mai întâi în planul conștiinței omenesti, pentru că Adam nu se mai simtea în rai,⁹⁷ de aceea trebuie ca și Învierea să fie trăită mai întâi tot în planul conștiinței. Sf. Atanasie explică această transcedere spre înviere a conștiinței prin trăirea experienței divino-umane a lui Hristos. Dumnezeu a trăit experiențele omenesti pentru a-l scăpa pe om de moarte, Scopul Întrupării e chiar Învierea.⁹⁸ „Prin moartea Lui noi toti am murit în Hristos, așa în același Hristos noi suntem preînălțati, ridicându-ne din morti și sculându-ne la ceruri”. Darul vieții adus lui Dumnezeu Tatăl, aduce

⁹¹Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 107.

⁹²Dionisie Pseudo-Areopagitul, *op. cit.*, cap. III, p. 98.

⁹³Ilie Edictul, *op. cit.*, p. 273.

⁹⁴Isaia Pustnicul, *op. cit.*, p. 483.

⁹⁵Pr. Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sf. Grigorie de Nyssa*, E.I.B.M.O., București, 1996, p. 143.

⁹⁶V. Lossky, *op. cit.*, p. 195.

⁹⁷Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale*, Întâia cuv., cap. II, *op. cit.*, p. 122.

⁹⁸Pr. Dr. Marin D. Ciulei, *op. cit.*, p. 92.

preaînălțarea ca om în numele nostru, de aceea și moartea noastră în Hristos devenind dar al vieții înseamnă înălțarea cu Hristos la Tatăl⁹⁹ Coborârea Lui antrenează umanul la care coboară la o coborâre care este în fond înălțare. Coborârea pentru uman înseamnă o părăsire a orgoliului a vointei autonome, coborârea omului la ascultarea de voia divină.

Hristos trăiește la maxim experiența omenească a morții, nimeni n-a simțit ca Hristos spaima morții, pentru că nimeni n-a înfruntat-o mai lucid, neacceptând să fie doborât de spaimă, într-o confuzie semiconștientă pentru ca să nu se mai întâlnească față în față cu ea. Din această trăire cu toată luciditatea a spaimelor morții, din biruința dată de această stare de luciditate vine puterea dată conștiinței noastre de Hristos.¹⁰⁰ și voința omenească este chemată să coboare în ascultare până la moarte ca ultim act al supunerii față de Dumnezeu.¹⁰¹

Această trăire extremă a morții continuă să întărească experiența omenească. Așa cum arată Sf. Maxim Mărturisitorul, Hristos a asumat afectivitatea trupească, legată de starea actuală a existentei ca pe o cruce a conștiinței, arătându-ne sensul transfigurării lor, scotând firea din cercul vicios al căutării plăcerii și evitării durerii. A satisfăcut afectele de plăcere numai în latura de susținere a existentei pământești, iar pe cele de durere nu le-a ocolit ci le-a suportat până la moarte¹⁰², a înfipt crucea durerii în plăcere și a asumat suferința ca punere sub ascultarea lui Dumnezeu. Moartea pe cruce întărește răbdarea până la biruirea morții, iutimea este folosită în aspectul ei pozitiv, ca tărie a morții fizice orientată împotriva separării neascultătoare de Dumnezeu. El se face ascultător până la moarte așa cum Adam s-a făcut neascultător până la moarte, iar elanul dorinței îl aduce întreg la Dumnezeu.

Sf. Ambrozie vede crucea implicată tocmai în elanul iubirii, este crucea dăruirii de sine, crucea unui eros (dorință), îndreptată către ceea ce iubești până la „topirea” propriei ființe. Sufletul trebuie să se exercite în

⁹⁹ Sf. Atanasie, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, Cap. XLI, *op. cit.*, p. 205.

¹⁰⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului*, „M. M.S.”, nr. 9-12/1983, p. 251.

¹⁰¹ Idem, *Legătura interioară între moartea și învierea Domnului*, „Ortodoxia”, nr. 5-6/1956, p. 283.

¹⁰² Idem, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, *op. cit.*, p. 75

„gimnastica” dorintei si cu cât se aproprie de Dumnezeu cu atât „se topeste” mai tare, topire care dacã produce o scãdere în ceea ce priveste fragilitatea umanã îmbogãtete puterea legãturii cu Hristos „Cine se topeste astfel pentru a se uni cu El pierde ceea ce este al sãu, dar câstigã ceea ce este vesnic... ochii lãuntrici trebuie fixati asupra lui Dumnezeu pânã la topire”.¹⁰³ Aceastã dorintã ne cere „sã ne aducem pe noi însine jertfã lui Dumnezeu, mai mult chiar sã ne jetfim în fiecare clipã pe noi si orice miscare a noastrã”.¹⁰⁴

Sf. Ioan Gurã de Aur aratã cã „prin acelea prin care diavolul ne-a învins, prin acelea si Hristos l-a învins. Fecioarã si lemn si moarte, simbolurile înfrângerii noastre, aceleasi au ajuns iarãsi pricinuitoarele biruintei”. Crucea devine actul prin care ne face pãrtasi vietii trãite cu El si în El, puterea care topeste ordinea veche de existentã si în acelasi timp toarnã ordinea nouã, Astfel cã vorbim de slava crucii, de o legãturã intimã dintre cruce si înviere. Duhul Sfânt ne leagã de „slava crucii”, crucea devine factor dinamic ce lucreazã în noi propria cruce. Ne nistem în Bisericã din coasta strãpunsã a Mântuitorului, sângele si apa inundã în lume izvoarele vietii vesnice.¹⁰⁵

Sf. Chiril al Ierusalimului vorbeste în catehezele sale de „cununa crucii”. Noi mãrturisim crucea pentru cã stim învierea, existã o unitate deplinã între cruce si înviere, pentru cã „totdeauna viata a venit prin lemn”.¹⁰⁶ Semnul crucii însoteste întreaga istorie a neamului omenesc.

Sf. Vasile cel Mare descoperã dimensiunile trãirii crucii si învierii în viata de zi cu zi, mai ales în suportare necazurilor si suferintelor cotidiene, sau suferinta mai mare a pierderii unei fiinta dragi. Sentimentele de întristare ne leagã de întristarea si plânsul Mântuitorului care a pus limite întristãrii omenesti, trãindu-le El Însusi si dând puterea trecerii spre surãsul duhovnicesc.¹⁰⁷

¹⁰³ Sf. Ambrozie, *op. cit.*, p. 69.

¹⁰⁴ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântãri la Praznice Împãrãtesti, Cuv. la Sf. Pasti*, trad. si note pr. dr. Gheorghe tilea, Ed. Harald, Bucuresti, 2002, p. 84.

¹⁰⁵ Pr. Dr. Ilie Moldovan, *Aspectul hristologic si pnevmatologic al Bisericii dupã Sf. Ioan Gurã de Aur*, p. 706-721.

¹⁰⁶ Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, trad. Pr. D. Fecioru, E.I.B.M.O., Bucuresti, 1943, p. 65, p. 312-334.

¹⁰⁷ Sf. Vasile cel Mare, *Omilii si Cuvântãri, Omila IV despre multumire*, Srieri Partea I, P.S.B. 17, trad. int. si note de Pr. Dr. D. Fecioru, E.I.B. M.O., Bucuresti, 1986, p. 380.

În suferință trăim și lepădarea de sine care este începutul asemănării cu Hristos¹⁰⁸, iar prin lepădarea de sine primim „arsura Duhului”. Necazurile aduc „rănille înaintării”, „semne întipărite în adânc prin nuiaua dumnezeiască”, „Semnele lui Hristos port în trupul meu” (Gal. 6,12). În neputința rănille se desăvârșeste puterea învierii, necazurile ne fac să ne simțim neputința, fragilitatea, și ne ridică vălul de pe ochiul conștiinței, înlătură acoperământul păcatului care face sufletul să nu se cunoască pe sine și să nu vadă destul de limpede pe Dumnezeu.¹⁰⁹ Descoperirea neputinței întru smerenie aduce plânsul pocăinței, „plânsul ca simțire dureroasă a lipsirii de cele ce ne veselesc”, iar prin plânsul pentru păcate ne întărim voința învierii. Nevointa, plânsul, înfrângerile, aduc „liturghia întristării” și renunțarea dureroasă la plăcerile lumii acesteia ca „jertfă vie”¹¹⁰ și liturghie a crucii.

Prin răbdarea suferinței, arătăm că nu socotim lumea materială ca supremă realitate și înțelegând că viața în lumea aceasta e legată de durere și moarte trecem la o existență superioară în Dumnezeu, ne întărim duhovnicește pentru că trăim în noi puterea lui Hristos.¹¹¹ Prin crucea pocăinței ne afundăm tot mai mult în abisul smereniei, pentru a ajunge la înviere trebuie să coborâm așa cum spunea Sf. Siluan în iadul smerniei, să ne coborâm în conștiința noastră la iad într-o rugăciune plină de întristare, agonie și suferință atemporală. În acest întuneric al morții apare lumina dumnezeiască, ascunsă și tainică, viața pătrunsă de iubire, răsuflarea iubirii dumnezeiești, care aduce experiența învierii. Cu cât mai adânc ne înjosim în osândirea de sine cu atât mai sus ne ridică Dumnezeu.¹¹² Căinta e semnul unei relații tot mai adânci cu Hristos cel răstignit și înviat. Până la venirea lui Hristos omul nu cunostea în suferință decât moartea, tot ce era omenesc era acoperit de moarte, dar prin crucea lui Hristos în fiecare din sfinți a înflorit și a adus roadă.¹¹³ Crucea pocăinței îi face pe nevoitori să se vadă ca cei mai mari

¹⁰⁸ Sf. M. Mărturisitorul, *Ambigua 117*, op. cit., p. 297.

¹⁰⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlculire la Cântarea Cântărilor*, Om. XII, op. cit., p. 284.

¹¹⁰ Idem, *Despre Fericiri*, Cuv. III, Cuv. I, *Scrieri*, partea I, în P.S.B. 29, trad. Pr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, indici Pr. Ioan Buga, E.I.B.M.O., București, 1982, p. 350-356.

¹¹¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1987, p. 226.

¹¹² Arh. Sofronie, op. cit., p. 85.

¹¹³ Părintele Iustin Popovici, op. cit., p. 39.

păcătoși, dar ei nu simt numai păcatele lor dar găsesc în ei murmurând toate păcatele oamenilor, căci sfinții iau asupra lor și crucea celorlalți. Toată firea omenească își simte durerea și păcatul în conștiința sfinților¹¹⁴.

Sf. Maxim Mărturisitorul ne arată coborârea la iad ca o coborâre la păcat, orice păcat este un iad sufletesc.¹¹⁵ Omul duhovnicesc coboară la păcat nu pentru a se lăsa înhătat de el ci pentru a-l diseca și a stabili un dialog al mărturisirii, o împreună coborâre cu Cuvântul, nepătimașă, la iadul interior, pentru a aduce la viață virtutea omorâtă. În Hristos e puterea jertfei noastre, prin Hristos intrăm la Tatăl în stare de jertfă, El ne cuprinde și pe noi în starea de jertfă și ne imprimă dispoziția sa de jertfă.¹¹⁶ Prin chenoza sa ipostasul Cuvântului s-a lărgit și se lărgeste în continuare cu experiențele firii omenești, punând în suportarea suferințelor noastre putere dumnezeiască.¹¹⁷ Fiecare din cei ce au crezut în Hristos se răstigneste și răstigneste împreună cu sine pe Hristos, răstignindu-se adică duhovnicesc împreună cu Hristos, după puterea proprie și după calitatea virtuții aflată în el. Fiecare creștin are crucea proprie, adică un fel propriu de a trăi răstignirea iar Hristos se jertfeste împreună cu fiecare la alt nivel duhovnicesc¹¹⁸. Taina crucii lui Hristos e strâns îmbinată cu taina crucii omului, lângă crucea lui Hristos trebuie să se ridice crucea tâlharului care se pocăiește, dar numai pătimirea lui Hristos dă putere mântuitoare pătimirii lui. Chiar dacă cineva a fost ferit de pătimiri pentru păcat în cursul vieții pământești, nu poate scăpa de pătimirea și crucea sfârșitului vieții, iar cel ce primește sfârșitul vieții ca împlinire a judecării pentru greselile lui și cere iertarea pentru ele se mântuiește, căci moartea provoacă cea mai aprigă pocăință pentru păcate care poate curăți deplin sufletul de ele. Măcar în acest ultim moment conștiința trebuie să transeadă, prin pocăință, de la cruce la înviere, să intuiască adevărul că această pocăință și curăție deschide sufletului fericirea vesnică.¹¹⁹

¹¹⁴ Părintele Arsenie Boca, *Căderea Împărăției*, Ed. Sfintei Episcopii Ortodoxe Române a Aradului, 1995, p. 203.

¹¹⁵ Sf. M. Mărturisitorul, *Ambigua* 84, *op. cit.*, p. 226.

¹¹⁶ Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Biserica în sensul de locas și de largă comuniune cu Hristos*, în „Mistagogia”, p. 107.

¹¹⁷ Sf. M. Mărturisitorul, *Ambigua* 2, p. 48.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 305.

¹¹⁹ Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Nota 391, la Ambigua* 132, *op. cit.*, p. 318.

Sf. Maxim accentuează dinamica crucii ca o dinamică a ascultării, ascultarea e cea mai proprie atitudine a conștiinței umane, omul se întâlnește cu Dumnezeu tocmai pentru că actualizează puterea ascultării în smerenie¹²⁰. Moartea a intrat în noi prin voința noastră, dacă vrem să scăpăm de ea voința noastră trebuie să cedeze treptat locul voii lui Dumnezeu. Când voia lui Dumnezeu va fi luat locul voii noastre, dar cu voia noastră, moartea va fi învinsă și vom împărăti asupra noastră¹²¹. În „Fie voia Ta!”, stă puterea învierii noastre. Crestinii trăiesc viața cea nouă a învierii pe măsura lepădării de omul cel vechi prin participarea la moartea și învierea lui Hristos, lepădarea de la Botez nu este o realizare momentană, ci inaugurarea unui proces în care moartea și învierea continuă până la desăvârșire.

Păr. Arsenie Boca spunea că în noi există două tendințe: duhul iubirii de sine și duhul jertfirii de sine. Primul vrea să ne mențină în această viață pământească, de cele mai multe ori prea stricată și plină de păcat, pe când duhul jertfirii de sine caută să ne câștige viața fără de sfârșit. Este o vrajbă între vremelnicie și vesnicie, între sfîntenie și păcat, între Dumnezeu și diavol. Sunt două conștiințe care, fiecare, caută să câștige stăpânire asupra celeilalte, conștiința că totul este tu și faci ce vrei tu, neatârînd de nimeni, și conștiința că atârni de Dumnezeu. Nu poți urma lui Dumnezeu urmându-ți tie, trebuie să alegi, iar alegerea aceasta „cel ce vrea să-Mi urmeze Mie” (Luca 9,23) e darul libertății. Libertatea te mântuie numai dacă treci prin jertfă, ajungi liber când te lepezi de toate în primul rînd de sine.¹²²

Trebuie să ne simțim „trupul înghitit de suflet, copleșit de Duhul”¹²³, și să ne urcăm, așa cum spune Sf. Maxim, de la duminică Învierii, care este duminică curățirii de patimi, la următoarele duminici, la treptele următoare ale urcusului duhovnicesc, să ne urcăm spre starea permanentă de praznic împărătesc al Învierii. Să simțim fericirea neterminată

¹²⁰ *Ibidem*, Nota 10 la *Ambigua* 4, p. 54.

¹²¹ *Ibidem*, Nota 33 la *Ambigua* 7b, p. 75.

¹²² Ierom. A. Boca, manuscris *Morală*, în *M-hia Maria- Manuela Mărgineanu*, *op. cit.*, p. 36.

¹²³ Sf. M. Mărturisitorul, *Ambigua* 83b, *op. cit.*, p. 222.

¹²⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Fericiri*, Cuv. II, *op. cit.*, p. 342.

cunoasteri¹²⁴ a învierii lui Hristos si să ne întărim în Hristos constiinta nemuririi¹²⁵.

Bucuria Învierii aduce în constiintă un vesnic extaz al descoperirii, asa cum axclamă Sf. Grigorie de Nazianz: „Pastile Domnului Pastile, si iarăsi voi zice Pastile în cinstea Treimii. Aceasta este sărbătoarea sărbătorilor si praznicul praznicelor...O , Paste mare si curătitor a toată lumea! O, Cuvântule al lui Dumnezeu si lumină si viață si înțelepciune si putere! Cât mă desfăt cu toate numirile tale. O, nastere din mintea cea mare si pornire si pecete! O, Tu cuvântule de minte cugetat, si omule care Te vezi Care toate le porti, legându-se laolaltă cu cuvântul puterii tale! As vrea să ai cuvântarea mea de acum nu ca pe o primire, ci poate ca pe cea din ultimă împlinire a prinosului nostru!... Iar dacă ne vom sfârși zilele într-un chip vrednic de fierbintea noastră dorintă, si von fi primiti în corturile ceresti, poate că si acolo îti vom aduce jertfe plăcute tie, pe sfântul Tău Jertfelnic, o, Părinte si Cuvântule si Duh Sfânt, că tie se cuvine toată mărirea cinstea si puterea, în vecii vecilor. Amin!”¹²⁶.

¹²⁵ Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, op. cit.*, p. 21.

¹²⁶ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuv. la Sf. Pasti, op. cit.*, p. 62-90.

RECENZII

Henri Lammens, *Islamul. Credinte si institutii*, Trad. de Ioana Feodorov, Editura Corint, Bucuresti, 2003, 282 p.

Interesul pentru islam continuă să fie încă foarte ridicat, datorită impactului pe care îl are, pe scena mondială, manifestarea violentă a diferitelor grupări integriste musulmane. Datorită acestui interes ridicat, apariția de carte referitoare la cea mai nouă religie monoteistă rămâne și ea la cote înalte. Numai că din noianul cărților care apar și care încearcă să ne dezvăluie câte ceva din specificul tradiției religioase islamice, trebuie selectate acele cărți care au făcut istorie și care au rămas ca puncte de reper în conștiința culturală a umanității. O astfel de carte este și cea pe care o propunem spre lectură, o carte care desi a apărut acum mai bine de saizeci de ani (traducerea s-a făcut după varianta din 1944, dar inițial cartea apăruse în 1926), continuă să fie reeditată încă și să fie tradusă în multe limbi de pe glob.

Autorul cărții este preotul iezuit Henri Lammens, un reprezentant de seamă al arabisticii occidentale. Se știe că reprezentanții “Companiei lui Iisus” au ajuns în Orient la sfârșitul secolului al XVI-lea, dar acest ordin catolic s-a instalat temeinic aici abia în anul 1625 și a rămas până în anul 1773, când a fost desființat, reluându-și activitatea misionară printre locuitorii acestor locuri în 1831. Părintele Lammens (1862-1937), belgian de origine, se înscrie în această tradiție iezuită care pe lângă prozelitismul făcut, a promovat și dialogul dintre culturi, confesiuni și religii. El și-a trăit aproape întreaga viață în Liban, existând scurte sincope în existența sa când, datorită ascultărilor primite, a trebuit să părăsească această țară pe care o cunostea atât de bine și care a devenit pentru el o a doua patrie.

Pe lângă această carte, părintele Lammens a mai publicat o sumă de alte lucrări memorabile pentru preocupările legate de lumea islamică, de

cultura, religia și civilizația sa, niciuna tradusă până acum în românește. Dintre acestea amintim următoarele: *Notes de géographie syrienne*, în *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth (MFOB)*, 1906; *Fatima et les Filles de Mahomet. Notes critiques pour l'étude de la Sira*, Istituto Pontificio Biblico, Roma, 1912; *Le berceau de l'Islam – L'Arabie Occidentale à la veille de l'Hégire*, vol. I: *Le climat, les bédouins*, Istituti Biblici, Roma, 1914; *La Mecque à la veille de l'Hégire*, MFOB, 1926; *Les sanctuaires préislamistes dans l'Arabie occidentale*, MFOB, 1927; *L'Arabie Occidentale avant l'Hégire*, Imprimerie catholique, Beirut, 1928; *Études sur le siècle des Ommayades*, Imprimerie catholique, Beirut, 1930, etc.

Lucrarea *Islam. Credințe și institutii* reprezintă principala lucrare a părintelui Lammens, un adevărat manual necesar pentru cunoașterea corectă a specificului islamului. În urma lecturării acestei cărți, putem observa o atitudine foarte critică la adresa multor adevăruri de credință musulmane. Recunoaștem în aceasta convingerile unui teolog și misionar creștin, însă această atitudine ce a caracterizat începuturile activității sale științifice va lăsa loc în cele din urmă obiectivității științifice. Pentru a sugera acest fapt vom da câteva exemple. În cartea de față H. Lemmens contestă pretențiile lui Muhammad de a fi un profet al lui Dumnezeu, ca și ideea că textul Coranului a fost revelat și nu compus de Profet: “În forma în care s-a păstrat până în zilele noastre, Coranul trebuie să fie considerat drept opera autentică și personală a lui Muhammad. Această atribuire nu poate fi pusă la îndoială în mod serios” (p. 50). Expresia care-l desemnează pe Muhammad drept “autorul Coranului” avea să fie abandonată ulterior, acceptând să recunoască dreptul musulmanilor de a susține natura divină a cărții lor sfinte.

În același fel, Lammens numește secte toate mișcările dizidente sau schismatice ale islamului, deși una din marile fracțiuni islamice, *si'a* (a doua mai precis, dacă avem în vedere numărul de credincioși) cu greu ar putea fi numită “sectă”. Dar, dincolo de aceste neajunsuri lucrarea *Islam. Credințe și institutii* este o operă științifică menită să aducă importante lămuriri în privința tradiției religioase islamice. Ea este împărțită în opt capitole care tratează principalele aspecte ale credinței musulmane: capitolul I (pp. 15-36) dedicat leagănului în care a luat naștere islamul:

Hijazul, cu specificul său vizând clima, relieful, problematica socială sau cea religioasă înainte de propovăduirea Profetului; capitolul II (pp. 37-48) care prezintă viața întemeietorului islamului Muhammad, cu principalele etape ale vieții sale; capitolul III (pp. 49-78) dedicat doctrinei islamice, cu un subcapitol substanțial dedicat Coranului (pp. 49-68), iar celălalt dedicat celor cinci stâlpi ai islamului (pp. 69-78); capitolul IV (pp. 79-94) care se referă la cel de-al doilea izvor al tradiției islamice *Sunna*, dar și la *Hadith*, precum și la culegerile de hadith, atât de importante pentru reglementarea conduitei religioase islamice în absența referirilor coranice; capitolul V (pp. 95-123), care face amintirea vechilor scoli de drept canonic, dar și la cele patru scoli importante care au rămas în istorie, referindu-se de asemenea la metodele de interpretare, la controversile ivite între scoli, dar și la cazuistica sau la practica modernă; capitolul VI (pp. 124-150), care are în vedere curentul mistic din islam, care a suferit numeroase influențe, dar în special cele venite din monahismul creștin; capitolul VII (pp. 151-187), care se referă la schismele din lumea musulmană, cu imprecizia amintită anterior în ce privește definirea noțiunii de sectă, iar ultimul capitol, al VIII-lea (pp. 188-231), deosebit de important deoarece prezintă principalele personalități și curente care au marcat lumea musulmană și nu numai în ultimele secole.

Multe din ideile puse în circulație de H. Lammens în acest ultim capitol au devenit în ultimul timp de mare actualitate: lupta dintre conservatori și modernisti în lumea musulmană, prezenta elementului străin în teritoriul islamului, viața spirituală și socială din Afganistan, credințele kurzilor sau integrismul musulman și chemarea la *jihad*, precum și evoluția ideii panislamismului etc.

Această carte oferă informații bine documentate, dată fiind preocuparea autorului pentru lumea în care și-a dus existența, informații precise, demne de încredere și de o mare acuratețe științifică. Cartea a fost interpretată diferit, și ca orice operă care lasă urme în conștiința umanității și aceasta a suscitat pasiuni în interpretarea conținutului și a mesajului ei. Ea a stârnit atât nemulțumirile musulmanilor conservatori, cât și a celor intoleranți. Musulmanii i-ar putea reproșa că nu manifestă suficient respect pentru doctrina islamică, abordând în mod științific și în același timp critic, date ale crezului islamic unanim acceptate și care nu

pot fi puse la îndoială. Nu poate fi uitat nici faptul că cel care face aceste analize are o formație religioasă alta decât cea islamică, și deci i-ar putea fi pusă la îndoială lipsa unor prejudecăți. Dar și creștinii i-ar putea reproșa o anumită simpatie, către sfârșitul vieții, pentru principiile umanitare și de solidaritate frățească pe care savantul le-a identificat în credințele și rânduieșile vieții de fiecare zi ale musulmanilor.

Cu toate acestea, H. Lammens a demonstrat că în ciuda faptului apartenenței la o religie diferită decât cea pe care o studiezi și asupra căreia îți expui judecățile de valoare, îți poți păstra acrvia științifică, și în general instrumentarul absolut imparțial al omului de știință. ³i pentru acest fapt recomandăm spre lectură cartea părintelui Henri Lammens *Islam. Credințe și institutii*.

Caius Cutaru

Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, Trad. de Maria-Magdalena Anghelescu si Dan Petrescu, Editura Polirom, Iasi, 2003, 262 p.

Cartea *Cult, magie, erezii* a apărut ca urmare a adunării în volum a unor articole scrise de I.P. Culianu pentru unele dicționare și enciclopedii la care a colaborat, unele dintre ele fiind inedite. Nucleul lucrării este constituit de cele paisprezece articole scrise pentru *The Encyclopedia of Religion* (New York, Macmillan, 1987), coordonată de Mircea Eliade. Acestea sunt: “Ascension”, “Astrology”, “Bendis” (scris în colaborare cu Cicerone Poghirc), “Dacian Riders” (cu Cicerone Poghirc), “Geto-Dacian Religion” (cu Cicerone Poghirc), “Gnosticism: from the Middle Ages to the Present”, “Magic in Medieval and Renaissance Europe”, “Sabazios” (cu Cicerone Poghirc), “Sacrilege”, “Sexual Rites in Europe”, “Sky. The Heavens as Hierophany”, “Thracian Religion” (cu Cicerone Poghirc), “Thracian Riders” și “Zalmoxis” (cu Cicerone Poghirc).

Un număr de alte cinci articole, scrise în germană, au apărut în tehnicul compendiu *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (Stuttgart – Berlin – Köln - Mainz, W. Kohlhammer, 1988), editat de Hubert Cancik, Burkhard Gladigow și Matthias Laubscher. Acestea sunt: “Alter ego”, “Deus otiosus”, “Geheimkult” (Cult secret), “Trickster” și “Zahl” (Număr). Din acestea cinci, două: “Cult secret” și “Număr” sunt inedite. Un alt articol în germană, “Himmelsreise (heindnisch)” (Călătoria la cer [păgână]) a fost elaborat în 1984 la cererea lui Carsten Colpe, pentru *Reallexicon für Antike und Christentum* (Stuttgart, Hiersemann), enciclopedia fiind coordonată de Franz Joseph Dölger.

În anul 1982 lui I.P. Culianu i se cerea colaborarea la un *Dictionnaire des poétiques* pe care Yves Bonnefoy îl proiecta pentru Flammarion. Cum acest dictionar nu a mai apărut, articolele au rămas inedite până acum. Titlurile lor sunt: “L’Art a la Renaissance et la figure d’Éros” (Arta în Renastere si figura Erosului), “Art et alchimie” (Artă si alchimie), “Art et magie à la Renaissance” (Arta si magie în Renastere) si “La tradition gnostico-hermétique et la création artistique et littéraire” (Traditia gnostico-hermetică si creatia artistică si literară).

Aceste articole publicate pentru prestigioase instrumente destinate cercetării trădează o profundă cunoastere a fenomenului religios si o foarte specializată pregătire în câteva domenii de cercetare pe care ucenicul marelui istoric al religiilor, Mircea Eliade, le stăpânea foarte bine.¹ Este vorba despre crestinismul timpuriu si gnoză, experiente ale extazului, magie, erezii, cultura Renasterii, religie si puetere. Atunci când Eliade îi propunea lui Culianu colaborarea la Enciclopedia religiei, acesta, evaluându-si foarte clar potentialul, avea să-i răspundă: “Am însemnat cu negru articolele pe care le-as putea eventual redacta, cu rosu pe cele pentru care sunt relativ competent, cu un = la margine pe cele în care îmi recunosc mai multă competentă; am încercuit cu rosu cifra corespunzătoare articolelor pe care cred că le-as face bine. Total, 45 de cuvinte”.

Ceea ce impresionează la Culianu este faptul că această competentă care îi era recunoscută si pentru care era solicitat să participe la marile proiecte enciclopedice ale ultimelor decenii ale secolului trecut se manifesta la o persoană foarte tânără. Din păcate, moartea prematură, în conditii suspecte, ceea ce a făcut să se vorbească despre ucidere, nu i-a îngăduit tânărului savant român să dea întreaga măsură a eruditiei sale. Multe proiecte au rămas neterminate. Între acestea amintim un capitol despre dualisme, văzute ca rupturi, crize, mutatii într-un volum coordonat de Julien Ries si intitulat *Crisi, rotture e cambiamenti*. Capitolul încredintat lui Culianu initial, după moartea acestuia a fost realizat de cinci diferiti autori. Un mare proiect, rămas, din păcate, doar în acest stadiu viza realizarea unei enciclopedii despre magie (*The Oxford Encyclopedic History of*

¹ Tratarea fiecărui cuvânt este însoțită de o bibliografie în care autorul nu evită să atragă atentia asupra celei mai competente literaturi în domeniul respectiv.

Magic) în patru volume, proiect redactat și trimis Editurii Oxford din Marea Britanie în primăvara anului 1991.

În postfata cărții *Cult, magie, erezii* Eduard Iricinski, care a beneficiat de sprijinul financiar primit de la Princeton University din Chicago și de accesul la Arhiva “Mircea Eliade” aflată la Biblioteca Regenstein a Universității din Chicago, a ordonat tematic articolele lui I.P. Culianu, precedându-le de o amplă prezentare a etapelor necesare pentru realizarea monumentalei Enciclopedii a Religiei, care-l are ca și coordonator pe Mircea Eliade, dar înfățișând și reacțiile pozitive sau negative (datorită demersului metodologic eliadian utilizat, unul fenomenologic) la adresa acesteia.

Lectura acestor articole este una foarte utilă pentru cunoașterea domeniilor amintite din istoria religiilor. Documentarea autorului este una de excepție, dată fiind bibliografia indicată, care cu greu poate fi identificată chiar și în monografiile de specialitate. De asemenea, mai poate fi remarcată la Culianu “metoda rafinată”, după cum o numea E. Iricinski (p. 243), care anunță abordările din anii '90. Documentarea tărâmului savant s-a făcut timp de peste un deceniu la București, Milano și Groningen și a vizat ariile de cunoaștere amintite: gnosticism, erezie, magie, astrologie și călătoria astrală. Toate acestea l-au făcut pe Culianu o personalitate de mare deschidere și capacitate de cuprindere și înțelegere în istoria religiilor și l-au recomandat marilor case editoriale europene.

Articolele cuprinse în acest volum dovedesc o anumită unitate doar prin decizia editorială ce a stat la baza volumului și îi oferă cititorului o mostră a felui în care I.P. Culianu își putea face accesibilă erudiția pentru marele public. În același timp, articolele propuse spre lectură “ni-l arată pe autor hotărât să renunțe la simpla spoire enciclopedică a cunostintelor și, prin această mișcare tactică, să reformeze modul în care avea să-și pună erudiția la lucru în următorii cinci ani” (p. 243). Aceste câteva repere despre volumul realizat postum din articolele ce demonstrează enciclopedismul lui Culianu îl recomandă spre lectură tuturor celor interesați de fenomenul religios.

Caius Cutaru

Jaroslav Pelikan „Traditia crestină. O istorie a dezvoltării doctrinei II. Spiritul crestinătății răsăritene. (600-1700)”, trad. Pr. Prof. Nicolai Buga, Editura Polirom, Iasi, 2005, 355 p.

Printre aparitiile de exceptie ale Editurii Polirom în anul 2005 se numără cu siguranță și volumul al doilea din monumentală lucrare *Traditia crestină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, a teologului luteran, convertit la ortodoxie, Jaroslav Pelikan. Autorul este cunoscut teologilor și intelectualilor români și prin traducerea în limba română a altor lucrări de exceptie pe care le-a scris. Prezentul volum, dorește să continue maniera de abordare și de adnotare, stilul și acrvia științifică cu care, autorul ne-a familiarizat deja, în primul volum din cele cinci, publicat tot la Editura Polirom în anul 2004. Deasemenea, autorul expune provocările și problematicile fundamentale cu care creștinismul s-a confruntat în decurs de peste un mileniu creștin, perioadă istorică care face obiectul acestui volum.

În demersul său istoric și teologic, Jaroslav Pelikan expune într-un stil limpede dezvoltarea doctrinei creștine începută în primul volum, fără să facă însă abstracție de dezvoltările ei bizantine, siriace, și rusești până la sfârșitul secolului al XVII-lea. Chiar dacă perioada de care se ocupă autorul în acest volum face imposibilă o evitare totală a referirilor la primele cinci secole creștine – tratate deja în primul volum – totuși autorul recapitulează istoria dezvoltării doctrinei din această perioadă, însă așa cum a fost ea înțeleasă în secolul al VII-lea și în cele următoare. În acest sens, autorul arată că: „Pentru acest volum este mai important să știm ce gândeau Maxim Mărturisitorul și Fotie despre Conciliul de la Niceea decât cum a evoluat crezul însuși de la Niceea”(Prefată). Această

abordare metodologică desigur are o motivație tot metodologică care, la rândul ei, are ca și rezultat păstrarea autonomiei fiecărui volum și menținerea în același timp a unității lucrării ca întreg: „Respectând acest principiu de lucru, am tratat aici primele cinci sau șase secole de istorie a doctrinei ca întreg, chiar dacă sunt destul de conștient de eterogenitatea lor” (Prefată). Bibliografia prezentului volum are în vedere o seamă de lucrări fundamentale și instructive pentru problematicile pe care le abordează, acestea fiind selectate prin combinația a două criterii care urmăresc o nouă etapă a discuțiilor științifice.

Prezentul volum este structurat pe șase capitole precedate de *Prefată*, *Surse principale* și *Ex Oriente lux*, unde autorul plecând de la atitudinea unor istorici și teologi apuseni ajunge la concluzia că „este eronat și arrogant să presupui (...) că merită atenție numai acele capitole din istoria doctrinei răsăritene care au de a face cu Apusul. Dimpotrivă, chiar și cel ce studiază istoria Apusului poate beneficia de pe urma unei mai bune familiarizări cu evoluțiile specifice Răsăritului” (p. 35).

În primul capitol intitulat *Autoritatea Părintilor*, Jaroslav Pelikan scoate în evidență adevărul neschimbător al mântuirii așa cum este el reflectat în normele doctrinei tradiționale elaborate în cadrul sinoadelor răsăritene. El arată că înțelegerea autorității părintilor nu este specifică doar Sfântului Maxim Mărturisitorul – adevăratul părinte al teologiei bizantine – ci toate partidele creștinilor în toate controversele aveau în comun dorința de a se conforma ele însele acelei autorități. Autoritatea în doctrina creștină este autoritatea unui sinod, a unui Părinte sau a Scripturilor. *Consensus patrum* impunea în cazul Părintilor autoritatea normativă și nu părerile sau viziunile lor personale, chiar dacă nici acestea nu pot fi respinse în mod lapidar. Adevăratul și autenticul *consensus* era cel care reflecta spiritul Bisericii Universale și de aceea, Părintii nu se aflau în dezacord unul față de altul sau față de adevăr, ci erau în acord cu Biserica lui Dumnezeu (p.51). În ceea ce privește autoritatea Scripturii, Pelikan subliniază faptul că Scriptura și Părintii pot fi invocați la un loc, între apostolul Pavel și Părintii Bisericii, de pildă este mai mult o diferență de grad decât de natură (p.49).³ Și autoritatea sinoadelor, ca și a Părintilor și a Scripturii nu este altceva decât adevărul unic și neschimbător, care nu a putut fi însă epuizat în cadrul unor sinoade (p.60).

În capitolul al II-lea intitulat *Unire și împărțire în Hristos*, este prezentată problematica hristologică, care pe de-o parte a realizat și exprimat unitatea creștinătății ortodoxe catolice, iar pe de altă parte a produs și cele mai lungi schisme din istoria creștinismului (p.66) Autorul descrie în acest capitol disputele hristologice de după Calcedon, avându-i ca protagoniști în primul rând pe Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Ioan Damaschin, care prin teologia lor reușesc o dezvoltare a doctrinei persoanei lui Hristos.

În capitolul al III-lea intitulat *Imaginile invizibilului*, se tratează ca o continuare a problematicii hristologice, problematica iconologică. „În cursul secolelor al VIII-lea și al IX-lea, teologi și celnici răsăriteni, călugări și simpli credincioși și nu mai puțin împărați și împărăteșe au fost implicați cu toții într-o dispută asupra justității folosirii icoanelor în cultul și evlavia creștină”(p.118). Amploarea acestei dispute a primit denumirea de „luptă socială deghizată”, „luptă pentru putere” care a dus cu siguranță la „una dintre cele mai grave crize politice și culturale ale Bizanțului”(p.119). Jaroslav Pelikan subliniază faptul că această controversă are rădăcini mai adânci care merg până la primele etape ale teologiei patristice și chiar până la originile iudaice ale creștinismului (p.120). Doctrina care a triumfat împotriva iconoclasmului nu era doar o justificare a locului icoanelor în liturghia și evlavia Bisericii, ci era o doctrină liturgică numită și „melodia teologiei”(p.160).

În capitolul al IV-lea intitulat *Provocarea Bisericii latine*, autorul scoate în evidență unele aspecte care nu pot să facă abstracție în dezvoltarea doctrinei creștine, de implicațiile Bisericii Apusene, aceasta fiind „un participant, de aproape sau de departe, la fiecare din dezbaterile” pe care lucrarea de față le-a analizat. Mai mult decât atât „din secolul al IX-lea și până în secolul al XI-lea, schisma dintre părțile răsăriteană și apuseană ale Bisericii ortodoxe și catolice a fost ea însăși o chestiune centrală a dezbaterii și dezvoltării doctrinare”(p.175). În acest sens, autorul analizează *originile teologice ale Schismei* și problema *Filioque*.

În capitolul al V-lea intitulat *Apărarea monoteismului trinitar*, se tratează despre *Treime și unicitate, Răul și Dumnezeu iubirii, Unul Dumnezeu – și Profetul Său, Dumnezeuul filosofilor*. La finalul acestor subcapitole, autorul arată că: „Convingerea fundamentală a elenismului

crestin era că unul Dumnezeu este izvorul adevărului întreg, oricare ar fi mediul său de comunicare, fie el filosofia sau teologia, sau chiar multe învățături adevărate și clare despre Dumnezeu și despre Domnul nostru Iisus Hristos pe care noi le mărturisim, dar care au fost păstrate în tradițiile iudaică, maniheică și musulmană. "și totuși numai în dogma creștină a Treimii, aceste învățături adevărate și clare se unesc"(p.276).

În capitolul al VI-lea intitulat *Ultima înflorire a Ortodoxiei bizantine*, autorul evidentiază teologia și experiența mistică a Sfântului Simeon Noul Teolog, ruptura definitivă cu doctrina apuseană, precum și definiția specificului răsăritean realizată în mărturisirile de credință. Simbolurile de credință răsăritene reafirmau autoritatea Părinților, dar ele clarificau și viziunea răsăriteană asupra autorității dogmatice, definind cu o nouă precizie doctrina Scripturii și cea a Bisericii (p.312).

Similar celui dintâi volum, putem identifica în scrisul autorului arta de a sintetiza marile idei teologice și tendințe creștine răsăritene și apusene din perioada analizată, fără a le lipsi însă de conținut, echilibru și obiectivitate științifică. Semnalăm de asemenea maniera elegantă a autorului de a prezenta din perspectivă istorică comparată sau nu, liniile de forță ale dezvoltării doctrinei creștine și miezul disputelor care au zguduit uneori din temelii creștinismul. Sfârșitul celui de al doilea volum este dătător de speranță prin punerea în lumină a ultimei înfloriri a Ortodoxiei bizantine, prin evidențierea etapelor pe care creștinismul răsăritean le-a parcurs înainte și după căderea Constantinopolului. Prezentul volum, se îndreaptă către cititorului prin erudicie, sinteză și analiză nepărtinitoare a celei mai cuprinzătoare perioade din istoria creștinismului răsăritean.

Cristinel Ioja

Paul Goma, „Săptămâna rosie. 28 iunie-3 iulie 1940 sau Basarabia si evreii”, Editura Vremea XXI, 2004

Cu siguranță, una dintre acțiunile cele mai nebunesti iscodite vreodată de o minte diabolică a fost și rămâne crunta realitate a masacrării evreilor din Europa în timpul celui de-al doilea Război mondial, genocid cunoscut în istorie sub numele de „Holocaust”. Această acțiune demonică s-a extins cu repeziciune, având o replică și în țara noastră, fapt care i-a făcut pe unii dintre reprezentanții comunităților evreiești și pe unii istorici evrei să considere, așa cum face Mattias Carp, că în România flagelul împotriva evreilor „ar fi devansat în timp, egalat în cruzime Auschwitzul”. Nici un istoric obiectiv și de bun simț nu și-ar permite să infirme teza asasinării unor evrei în România, însă a face o paralelă, chiar și numai metaforică, cu cele întâmplate la Auschwitz este curată blasfemie.

Împotriva acestei blasfemii se ridică lucrarea lui Paul Goma, care se întreabă retoric în chiar prima pagină a cărții sale: „Numărul victimelor înscris pe monumentul comemorativ de la Coral, București: 400.000. Nu mai multe, nu mai puțin: 400.000. Cine-cum-când a numărat morții? Cu ce fel de abac au lucrat socotitorii sionisti: unul care înregistrează de la dreapta spre stânga? Țiau ei că mintind încalcă Porunca: „Să nu mărturisesti strâmb împotriva aproapelui tău!”? Sau puțin le păsa: un goi nu va putea fi în veac „aproapele” evreului?”

Cartea lui Goma nu-și propune doar infirmarea acestei cifre mistificate de unele cercuri doritoare de culpabilizarea și înfierarea României ca stat promotor al antisemitismului, ci, lucru mult mai important, lucrarea sa își propune stabilirea adevărului cu privire la momentul Dictatului de la Viena și a rolului pe care comunistii evrei l-au avut în săvârșirea acestui act nedrept la adresa României.

Este trist nu faptul că evreii își comemorează în fiecare an victimele, amintind mereu lumii de tragedia neamului lor, ci este trist că nu se vorbește aproape deloc de victimele „holocaustului roșu” care a însângerat Europa vreme de 50 de ani, făcând milioane de victime. ^ai, mai trist, nu se aminteste aproape nimic despre rolul pe care evreii l-au avut în răspândirea, implementarea și susținerea comunismului (se știe că Ana Pauker, Teohari Georgescu și Vasile Luca, aflați în esalonul întâi în acțiunea de implementare a comunismului în România, au fost evrei).

Cartea este foarte densă, având aproape 400 de pagini, dar și foarte bine documentată, aproape fiecare afirmație fiind susținută cu dovezi: declarații, înscrisuri de arhivă, scrisori, telegrame, lucrări, autorul plecând de la premisa lui Kogălniceanu, înscrisă în paginile „Daciei literare”: „Adevărul să-mi fie singurul idol”.

Multe s-ar putea scrie despre această carte, însă important este ca fiecare om doritor de adevăr și dreptate să se aplece asupra ei cu atenție și interes, pentru a-și contura o imagine asupra a ceea ce a însemnat „holocaustul mistuitor” al românilor din Basarabia, Bucovina și tinutul Hertei în vremea Dictatului de la Viena. De aceea mi se pare potrivit a încheia această scurtă prezentare cu cuvintele autorului: „Pe mine evreii nu au cum să mă culpabilizeze cu Holocaustul ale cărui victime au fost ei- altcândva, cronologic, după Holocaustul nostru- provocat și de ei. Nu sunt german, nici francez, nici ungar, să tremur de fiecare dată când un evreu se încruntă la mine. Sunt român basarabean și am fost, cu întreaga familie a mea, cu neam de neamul meu de români, abandonat în iunie 1940 rusilor, ca toți basarabienii, bucovinenii, hertenii, victima bolșevicilor, dintre care o bună parte evrei. Începând din 28 iunie 1940, noi, românii, am fost victime ale străinilor- vânzătorilor, pe pământul nostru, cotropit: ne-au hăituit, ne-au terorizat, ne-au jefuit, ne-au înfometat, ne-au ars cărțile, ne-au lăsat fără părinți, ne-au deportat - când nu ne-au asasinat - ei, bolșevicii ruși, cu slugile lor credincioase: evreii.”

Gabriel Miricescu

Lista autorilor

BĂJĂU, Constantin, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Craiova

BOLEA, Nicolae, Pr. Dr, Profesor la Liceul seminarial din Alba -Iulia

BRIE, Mihai, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Oradea

CRICOVEAN, Mircea, Pr. Dr., preot in Timisoara

AGATANGHELOS, Episcop al Fanarului si Director general la «Apostoliki Diakonia» a Bisericii Greciei

PANAITE, Ovidiu, Drd, Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia

RUDEANU, Ioan O., Pr. Dr., Conferentiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

RUS, Constantin, Pr. Dr., Profesor si Decan la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

SLEVA^a Marius-Ioan, Pr. drd., preot în Alba Iulia

TODEA, Adina, Drd., Profesor de religie în Pâncota