

**Pr. dr. Ioniță Apostolache**

**TEOLOGI DACO-ROMANI DE  
SEAMĂ ÎN CETATEA ETERNĂ**

**GREAT DACO-ROMAN  
THEOLOGIANS  
IN THE ETERNAL CITY**

**Lucrarea mărturisitoare a Sfinților Ioan Cassian,  
Dionisie Exiguul și Ioan Maxențiu**

**Ediție bilingvă, publicată cu binecuvântarea**

**† IPS Dr. IRINEU,  
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei**

**Ed. Mitopolia Olteniei,  
Craiova, 2018**

Lucrare realizată în timpul stagiului de cercetare postdoctorală la Accademia di Romania din Roma, obținut cu sprijinul Statului Român prin Programul Național de Burse „Vasile Pârvan”, în perioada februarie – martie 2018

*Coperta 1: Medalion Sf. Ioan Casian și detaliu din trapeza Mănăstirii Lainici.*

*Coperta 4: Biserica Sf. Mc. Anastasia din Roma*

Traducere în engleză a textului de prof. dr. Oana Stănculescu Ilie și prof. Hermina Maria Apostolache

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**APOSTOLACHE, IONIȚĂ**

**Teologi daco-romani de seamă în cetatea eternă : lucrare mărturisitoare a Sfinților Ioan Casian, Dionisie Exiguul și Ioan Maxențiu** / pr. dr. Ioniță Apostolache ; cuvânt înainte: ÎPS dr. Irineu Ion Popa ; postf.: prof. univ. dr. Magdalena Jianu. - Craiova: Editura Mitropolia Olteniei, 2018

ISBN 978-606-731-048-1

I. Irineu, arhiepiscop al Craiovei și mitropolit al Olteniei (pref.)

II. Jianu, Magdalena (postf.)

2

ISBN: 978-606-731-048-1

**CUPRINS**  
**TABLE OF CONTENTS**

**TEOLOGI DACO-ROMANI DE SEAMĂ ÎN CETATEA  
ETERNĂ**

†IPS Prof. Univ. Dr. Irineu Ion Popa, CUVÂNT ÎNAINTE. ...	7
Contribuția hristologică a monahilor sciți după Sinodul de la Calcedon.....	7
Introducere. Creștinismul daco-roman: specific și perspective teologice.....	25
I. „Școala mărturirii”. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful în Cetatea Eternă .....	28
II. Sfântul Ioan Cassian – monahul teolog din Scythia Minor..	36
III. Sfântul Dionisie Exiguul, scythul erudit din Cetatea Eternă .....	72
IV. Hristologia călugărilor scythi și lucrarea lor mărturisitoare în Cetatea Eternă .....	103
V. Hristologia theopasită în contextul disputelor pro și anti-calcedoniene .....	133
VI. Spiritualitatea daco-romană ca argument pentru teologia, filosofia și cultura românească.....	164
Concluzii: Spiritualitatea daco-romană - o sinteză între Răsărit și Apus .....	185
POSTFAȚĂ .....	190

## **GREAT DACO-ROMAN THEOLOGIANS IN THE ETERNAL CITY**

†His Eminence Professor Irineu Ion Popa PhD, FOREWARD.....	197
The Christological Contribution of Scythian Monks after the Council of Chalcedon.....	197
Introduction: Daco-Roman Christianity – Particularities and theological perspectives .....	216
I. “The Confessional School”. The Holy Martyr Justin the Philosopher in the Eternal City .....	219
II. St. John Cassian – Scythia Minor’s theologian monk.....	227
III. Saint Dionysius Exiguus, Eternal City’s erudite Scythian.....	263
IV. Scythian monks’ Christology and Their Confessional Work in the Eternal City .....	295
V. Theopaschite Christology in the Context of For and Against Chalcedonian Conflicts.....	327
VI. The Daco-roman Spirituality as an Argument for Romanian Theology, Philosophy and Culture .....	359
Conclusions.....	380
Daco-Roman Fathers’ Theology – a synthesis between the East and the West .....	380
AFTERWORD.....	385
BIBLIOGRAFIE/BIBLIOGRAPHY .....	389

**TEOLOGI DACO-ROMANI DE SEAMĂ  
ÎN CETATEA ETERNĂ**



## CUVÂNT ÎNAINTE.

### Contribuția hristologică a monahilor sciți după Sinodul de la Calcedon<sup>1</sup>

†IPS Prof. Univ. Dr. Irineu Ion Popa

Un rol important în istoria doctrinară a Bisericii după Sinodul de la Calcedon l-au avut călugării sciți, care apar la Constantinopol într-un moment providențial. Roma și Constantinopolul, aflate de multă vreme în dispute provocate de *Henoticonul* lui Zenon, se găseau acum în pragul unei noi schisme, provocate de problema hristologică. Formula călugărilor sciți, „*unul din Treime a pățimit pentru noi cu trupul*” vine să pună în evidență pe Dumnezeu Cuvântul ca subiect al actelor omenești, ceea ce însemna că firea umană nu lucra independent și nici nu subzista independent, ca un ipostas propriu.<sup>2</sup> Mai mult, această definiție scotea din calcul

---

<sup>1</sup> Textul se regăsește în parte în capitolul „Hristologia Calcedonului, după Sinodul de la Calcedon”, în lucrarea noastră *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, Ed. Mitropolia Olteniei, p. 288-307.

<sup>2</sup> Această formulă își are rădăcina în cugetarea Sfântul Chiril, care învăța că nu omul singur, ci Însuși Dumnezeu din Iisus Hristos a pățimit și a murit. Deci, dacă Emanuel e alcătuit din două firi, iar după unire se înțelege o singură fire întrupată a Logosului, urmează că Acesta a pățimit în propria Sa fire. Sfântul Chiril răspunde: „*Ce nevoie este ca El să sufere în propria Sa fire, dacă se spune că după unire e o singură fire întrupată a Logosului? Dacă în rațiunea iconomiei divine nu ar fi nimic care să primească pătimirea, ei (adversarii) ar avea dreptate. Pentru că neexistând elementul care să sufere, ar fi absolut necesar ca patima să revină firii Logosului. Dar în expresia «întrupată» se introduce toată rațiunea iconomiei după trup, fiindcă Logosul nu s-a întrupat altfel, ci a fost luat din sămânța lui Avraam, a fost în toate asemenea fraților, a luat chip de rob. Flecăresc, deci, zadarnic aceia*

posibilitatea faptului că Persoana lui Iisus Hristos ar fi rezultată din convergența celor două firi și a lucrărilor lor, ceea ce era tot un fel de nestorianism.

Formula călugărilor sciți, *Unus de Trinitate carne passus est*, avea ca bază cuvintele inspirate ale Sfântului Apostol Pavel, care spunea că Domnul slavei a fost răstignit,<sup>3</sup> învățăturile Sfântului Ignatie Teoforul, care învăța că Hristos a suferit,<sup>4</sup> cuvintele Sfântului Proclu, patriarhul Constantinopolului, apropiat al Sfântului Chiril al Alexandriei și definiția dogmatică de la Sinodul de la Calcedon. Expresii teopashite găsim și în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz, ca de exemplu: „*avem nevoie de un Dumnezeu întrupat și crucificat pentru a reînvia*” (*εδεθηθημεν Θεου σεσαρκωμενου και νεκρωμενου*).<sup>5</sup> Mai mult, Sfântul nu ezită să vorbească despre „*sângele lui Dumnezeu*” (*αιμα Θεου*) și despre „*Dumnezeu răstignit*” (*Θεος σταυρωμενος*).<sup>6</sup> Însuși Simbolul de credință niceo-constantinopolitan proclama,

---

*care spun că El trebuie să pătimească în propria-I fire pentru că trupul este subiectul pătimirii, el fiind pasibil de așa ceva pe când Logosul este nepătimitor. Dar prin acestea nu zicem că El este în afară de patimi*”. Cu alte cuvinte, Hristos a suferit în firea Sa pământească. În acest sens, Fiul unic trebuia să păstreze în El ambele situații: 1. să nu sufere dumnezeiește; 2. să se spună că suferă omenește. În concluzie, Cel ce a suferit crucea cu cinste pentru noi și a gustat moartea nu a fost un om comun și separat de Logosul lui Dumnezeu, ci Însuși Domnul Slavei a suferit în trup după Scriptură (Pr. prof. Ioan G. Coman, *Și Cuvântul Trup S-a facut*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, p. 113). Teopashismul Sfântului Chiril este de fapt o raportare a suferințelor trupului la Logos, expresia cea mai elocventă a comunicării însușirilor celor două firi, la care stă fără îndoială unirea ipostatică. Potrivit acestei comunicări proprietățile elementelor se amestecă și participă unele la altele. Așa se face că se pot spune lucruri dumnezeiești despre firea omenească și invers. Dar aceasta numai în starea de unire a celor două firi, sau în starea de cheneză.

<sup>3</sup> I Corinteni 2, 8.

<sup>4</sup> Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Romani*, VI, 3.

<sup>5</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *Omilia* 45, 28, PG 36, 661C; *Omilia* 30, 5, PG 36, 109A.

<sup>6</sup> Idem, *Omilia* 45, 19, 22, 28, PG 36, 649C; 653A; 661D.



în chip expres, credința Bisericii în „*Fiul lui Dumnezeu... care S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria..., S-a răstignit pentru noi oamenii în zilele lui Ponțiu Pilat, a pățimit și S-a îngropat*”. Apoi, preocuparea de căpetenie a Sfântului Chiril era de a păstra credința de la Niceea, pusă în pericol de erezia lui Nestorie, tocmai prin faptul că tăgăduia că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu și că Fiul lui Dumnezeu a suferit în trup. Ca atare, călugării sciți nu aduceau nicio inovație hristologică, atunci când foloseau această formulă teopashită. De fapt, cei care se îndoiau de formula părinților sciți erau aceia care aplicau lui Dumnezeu cel nepătimitor, noțiunea de pătimire. Ori, nu era necesar ca Dumnezeu Cuvântul să-Și facă Sieși moartea ca s-o învingă? Tocmai pe aceasta se fundamentau implicit soteriologia Sfântului Grigorie de Nazianz și cea a Sfântului Chiril al Alexandriei. Teologii antiohieni, în frunte cu Teodor de Mopsuestia, admiteau și ei că Dumnezeu Și-a împrumutat trupul, devenind om, dar nu acceptau să spună că Dumnezeu a gustat moartea, întrucât ei nu acceptau să spună că Logosul S-a unit întru totul cu firea umană. Evident, tocmai ipostasul Logosului celui veșnic și preexistent s-a făcut subiectul morții lui Hristos, căci în Hristos nu există alt subiect personal decât Cuvântul. Sfântul Proclu, în *Tomosul către armeni*, din care Maxențiu citează, a înțeles perfect acest lucru, atunci când a scris contra lui Teodor de Mopsuestia: „*Cine mărturisește că acela care a fost răstignit, Hristos, este Dumnezeu, mărturisește că și Tatăl și Sfântul Duh au fost răstigniți, dacă natura Treimii este una singură. În ce mă privește, eu îți obiectez și te întreb: Cel ce a fost răstignit e unul din Treime sau altcineva din afara Treimii? Dacă e unul și același, nedumerirea e soluționată. Dar dacă e altcineva, în afara Treimii, atunci Domnul mării e al patrulea și-i străin de slava serafimilor... Dacă însă am spune că El a fost răstignit în dumnezeire, am introduce pătimirea în Treime. Dar dacă spunem că Logosul a luat patimile în trupul său, cu aceasta mărturisim că cel care a pățimit e unul din*

*Treime, căci natura Treimii a rămas nepătimitoare... Deci a fost răstignit ceea ce a fost întrupat. Dacă însă a fost răstignit ceea ce a fost întrupat, urmează că Tatăl și Duhul Sfânt n-au fost răstigniți; deci unul singur din Treime a fost răstignit*”.<sup>7</sup>

Potrivit acestei formule, înțelegem că Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se și Fiu al omului, datorită acestei uniri, Dumnezeu a trecut în Hristos și Hristos în Dumnezeu și ceea ce a suferit Hristos a suferit și Dumnezeu. În acest caz, însăși rațiunea Învierii își are împlinirea ei în faptul morții Mântuitorului pe cruce. Apoi, Dumnezeu, fiind unit cu omul, n-a îngăduit să fie vreun interval între om și El, adică să se creadă că altul este Fiul Omului și altul Fiul lui Dumnezeu. Însăși cuvintele Domnului dau mărturie despre aceasta: „*Nimeni nu s-a suit la cer, decât cel ce S-a coborât din cer, Fiul omului care este în cer*”.<sup>8</sup> Prin acestea se arată că, în timp ce Fiul lui Dumnezeu vorbea pe pământ, El dădea mărturie că Fiul omului era în cer și că același Fiu al omului, despre care zicea că se va sui la cer, Se și coborâse din cer. Aceste lucruri sunt întărite și de cuvintele Simbolului de credință, care învață că Fiul lui Dumnezeu este unit cu Fiul omului, adică Dumnezeu este unit cu omul, încât nici în timp, nici în pătimire nu poate fi o separare între ei, ceea ce înseamnă că tendința teopashită derivă din însăși scopul soteriologic al Întrupării, motiv pe care Fiul lui Dumnezeu l-a urmărit de la început, pentru a se realiza efectiv. Așadar, pătimirea pe cruce a Celui nepătimitor trebuie înțeleasă în același sens în care se spune că „*omul a fost îndumnezeit*”, adică nu ființial, ci prin participare sau conlucrarea celor două firi. În acest sens, iată ce declara unul dintre călugării sciți, Ioan Maxențiu: „*Sfânta Treime, după întrupare a rămas Treime, pentru că același Dumnezeu Cuvântul, chiar cu propriu-i trup, face parte din Sfânta Treime. Nu în sensul că trupul Lui este din ființa Sfintei*

---

<sup>7</sup> Proclu, *De fide*, III, la Ioan Maxențiu, *Libellus fidei*, IV, 2; X, 17, 18, 19, Schwartz, p. 61.

<sup>8</sup> Ioan 3, 13.

*Treimi, ci pentru că este trupul lui Dumnezeu Cuvântul, Care este Unul din Sfânta Treime; că El însuși și nu altul S-a suit la cer, Cel care S-a coborât din cer. De aceea, mărturisim că Dumnezeu Cuvântul a pățimit cu trupul, și a fost răstignit cu trupul, și a fost îngropat cu trupul, după Sfântul Chiril care zice: «Dacă cineva nu mărturisește că Dumnezeu Logosul a suferit cu trupul, a fost răstignit cu trupul, a gustat moartea cu trupul și S-a făcut primul născut din morți, prin aceea că El este viață și dătător de viață, ca Dumnezeu, anatema să fie»».<sup>9</sup>*

Deci, învățătura sciților cum că Fiul lui Dumnezeu întrupat a suferit nu cu dumnezeirea sau cu natura Lui divină, ci cu umanitatea sau cu trupul Său, era clar înțeleasă de ei și exprimată conform Sfintei Scripturi și Părinților.<sup>10</sup> Hristos e unul din Treime, chiar cu propriu-i trup, și a suferit pentru noi cu trupul, deși, după trup, El nu e din ființa Treimii, ci e identic cu noi. Acest lucru subliniază că Dumnezeirea nu e pătimitoare, dar se poate mărturisi că Dumnezeu a suferit în trup, întrucât Iisus Hristos e născut ca Dumnezeu adevărat,<sup>11</sup> ceea ce Sfântul Apostol Pavel spune că: „în Hristos locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii”.<sup>12</sup>

Din alt punct de vedere, formula călugărilor viza nestorianismul și monofizismul deodată. Prin faptul că spuneau că unul din Treime a pățimit, nu Dumnezeu în general, arătau că nu întreaga Sfântă Treime este pătimitoare, ci numai Fiul care a suferit în trup. Deci, spuneau ei „*cine nu spune că Dumnezeu Cuvântul S-a*

---

<sup>9</sup> *Theopaschites*, în *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, second edition by F. L. Cross and E. A. Livingstone, London, 1974, col. 1363, 2-1364, 1.

<sup>10</sup> Mult înainte de izbucnirea crizei teopashite, au scris despre Fiul lui Dumnezeu întrupat care a suferit, nu ca Dumnezeu, ci cu trupul, teologi din Sciția ca Sfântul Ioan Casian, în lucrarea *Despre întruparea Domnului*, Niceta de Remesiana, în lucrarea *Despre simbolul credinței*.

<sup>11</sup> Ioan Maxențiu, *Capitula edita contra nestorianos et pelagianos ad satisfactionem fratrum* 4 .

<sup>12</sup> Coloseni 2, 9.

legat cu formațiunea trupului și nu învață că El a primit natura umană în propriul ipostas sau persoană, afirmă ipostasul Cuvântului ca anexat la ipostasul trupului”.<sup>13</sup> Evident, „persoana se deosebește de natură, pentru că persoana înseamnă o unitate indivizibilă a naturii, iar natura se cunoaște că înseamnă materia comună, din care pot subzista mai multe persoane”.<sup>14</sup> Prin faptul că *Unul din Treime a pățimit cu trupul* nu se mai lăsa posibilitatea să se atribuie patima unui subiect omenesc, ceea ce făcea ca expresia să devină singurul semn distinctiv al hristologiei antinestoriene și antimonofizite. Prin urmare, învățătura hristologică a călugărilor sciți, deși pentru unii părea monofizită,<sup>15</sup> era totuși pur ortodoxă și pe linia definiției calcedoniene.<sup>16</sup> Poziția lor de mijloc adevărea că definițiile alexandrine și antiohiene occidentale trebuiau să fie echilibrate, confirmând în același timp învățătura Sfântului Chiril. În felul acesta, cultul divin ortodox va dezvolta învățătura despre Fiul lui Dumnezeu înomenit, săvârșitor de acte omenești, nu ca în teologia apuseană, unde Dumnezeu Cuvântul alternează lucrările cu omul Hristos.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Ioan Maxențiu, *Libellus fidei*, IV, 2; Schwartz, p. 22.

<sup>14</sup> Ibidem, IV, 2, p. 23.

<sup>15</sup> Această formulă, „*Unul din Sfânta Treime a pățimit cu trupul*”, fusese folosită, fără adausul „*cu trupul*” și mai ales cu excluderea celor două firi, de patriarhul monofizit Petru Gnafeus al Antiohiei. Acesta adăugase la Trisaghion: „*Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, Cel ce te-ai răstignit pentru noi, miluiește-ne pe noi*” (Meyendorff, *Le Christ dans la theologie bysantine*, Cerf, Paris, 1969, p. 41; Pr. V. Sibiescu, *Împăratul Iustinian și ereziile*, București 1938, pp. 66-71).

<sup>16</sup> A se vedea lucrările *Călugării sciți daco romani din secolul VI*, trad Pr. prof. N. Petrescu, în MO 1985, nr. 3-4, pp. 199-244; nr. 5-6, pp. 391-441; nr. 9-10, pp. 680-708; nr. 11-12, pp. 783-793, studiul introductiv de pr. prof. D. Stăniloae: *Contribuția călugărilor sciți la precizarea hristologiei la începutul sec. VI*, în MO. 1985, nr. 3-4, pp. 199-244.

<sup>17</sup> Părintele Ioan Coman, în lucrarea sa „*Și Cuvântul trup S-a făcut*”, spune că „*părinții sciți au înțeles că creștinismul a introdus în lume adevărul că istoria și mântuirea se creează prin suferință, prin cruce. Dumnezeu a unit cerul și pământul prin suferința Sa, prin crucea Sa. Viața cu tendința spre înălțimi, spre creații și sfințenia implică suferință, jertfă la tot pasul. Probabil și din*

Leontiū de Bizanț este, fără îndoială, acela care a explicat filozofic definiția de la Calcedon. Pentru demonstrarea ei, el a recurs la noțiunile aristotelice,<sup>18</sup> astfel că preocuparea lui depășește afirmarea deosebirilor între fire și ipostas, mergând mai departe în a arăta în ce constau deosebirile între ele. Așadar, după el, firea are sensul de existență, iar ipostasul, sensul de existență de sine. Leontiū, deci, pornind de la această deosebire, poate afirma, împotriva monofiziților, că în Hristos a existat o realitate umană, caracterizată prin genul uman și prin diferențele specifice: rațional și muritor. Nu încapе îndoială că Mântuitorul a avut și fire divină, având atributele dumnezeirii: nescricăciunea și nemurirea. După cum am văzut, și Sever din Antiohia admitea în Hristos, după unire, aceste două categorii de diferențe specifice, fapt ce scotea în evidență absurditatea afirmației lui că Hristos S-a constituit din două firi, dualitate care a fost suprimată prin unire. Cu alte cuvinte, dacă generalul există numai în individual, înseamnă că firea umană n-a existat ca atare înainte de Întrupare.<sup>19</sup> Acest lucru arăta că firea umană a Domnului Hristos nu exista fără ipostas, deci nu e de sine ipostatică, ci e ipostaziată în Dumnezeu Cuvântul, adică este enipostaziată

---

*tradiția călugărilor sciți, concluzionează părintele, românii au păstrat cultul crucilor și al troițelor pe tot întinsul țării. Troițele noastre care au pe Hristos răstignit în centru și pe Tatăl și pe Sfântul Duh, uneori și pe Maica Domnului într-o icoană atașată în partea de sus, exprimă exact formula teopashită. Oprirea cucernică în fața acestor troițe evocă momente de bilanț sau de noi eforturi în ritmul istoriei universale, dar și locale, împletită de suferință și de speranță și unde Domnul Hristos dă călătorului primul avertisment prin propria-i răstignire” (Pr. prof. I. G. Coman, Și Cuvântul trup S-a făcut, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, p. 248).*

<sup>18</sup> Leontiū își pregătește noțiunile de fire, ipostas și enipostază, cu care va opera în hristologie, prin studiul definițiilor și al scării existențelor. El tratează despre ființă sau existență, gen, specie, individ, proprietățile ființei, accidente inseparabile sau esențiale și accidente separabile sau atributive (A se vedea Loofs, *Leontius von Byzanz*, pp. 60-63; Tixeront, *op. cit.* III, pp. 153-154; Grumel, *Leonce de Bysance*, în DTC IX, 1920, col. 405-407).

<sup>19</sup> PG 86, 1367D.

(ενυποσατος),<sup>20</sup> sau are subzistența (το υποσθηναι) în Cuvântul.<sup>21</sup>

Exemplele aduse de Leonțiu în sprijinul acestei învățături ne reamintesc de Sfântul Chiril, care dădea exemplu de unire a două firi într-un ipostas, fără o contopire sau alterare a lor, sufletul și trupul,<sup>22</sup> sau fierul înroșit în foc.<sup>23</sup> Deci, Cuvântul Și-a luat din firea noastră în Ipostasul Său propriu o anumită fire proprie, rămânând neștirbit, după cum neștirbit rămâne ipostasul focului în cuptor și după aprinderea fierului. Prin urmare, în Ipostas s-a făcut sinteza firilor, fără să rezulte o fire compusă și niciun ipostas compus, ci după Întrupare proprietatea Ipostasului Logosului a devenit și mai necompusă, îngrămădindu-și mai multe proprietăți simple.<sup>24</sup> Cu toate acestea, la Domnul „*nu cunoaștem un ipostas particular numai al Lui, căci nu zicem că omenitatea Mântuitorului subzistă în ipostasul propriu, ci în ipostasul Cuvântului, de la început; nici nu mai cunoaștem acum simplu ipostasul Cuvântului, ca fiind acum numai ipostasul Cuvântului, pentru că împreună cu omenescul subzistă în el Cuvântul celor de o ființă după unirea lui negrăită. Deci știm că*

---

<sup>20</sup> PG 86, 1277D.

<sup>21</sup> PG 86, 2, 1944C.

<sup>22</sup> Leonțiu citează des unirea sufletului cu trupul, care au un ipostas comun, dar firi proprii și rațiuni diferite (Leonțiu de Bizanț, *Contra nestorienilor și a eutihienilor*, PG 86, I, 1280A). Iustinian, după cum vom vedea, și-a dat seama de inconveniențele acestui exemplu. Imaginea omului, format din trup și suflet, era folosită de monofiziți, care nu aveau orientări origeniste ca ale lui Leonțiu, în sensul că sufletul și trupul formează o singură natură umană. Exemplul omului, firește, poate fi folosit numai în ceea ce privește unirea ipostatică în Hristos, nu și aceea a celor două firi, care nu sunt nici complementare, cum este sufletul pentru trup și viceversa, nici create simultan, pentru că natura divină, necreată, preexista înainte de Întrupare (J. Lebon, *Le Monophysisme severien: Etudes historiques, littéraires et théologiques sur la résistance monophysite au Concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Eglise jacobite*, Louvain, 1909, pp. 80-82).

<sup>23</sup> PG 86, 1304C.

<sup>24</sup> Leonțiu, *Adv. Nest*, I, PG 86, 1485.

*acum e comun al amândurora, unul și același, ipostasul care a preexistat ființei umane, fiind particular mai înainte al Cuvântului în ființa comună a Dumnezeirii, dar creându-și firea omului și unindu-o cu propria Sa fire. Îndată ce a început să fie și ipostas al firii trupului, a început să fie din particular comun și S-a făcut mai complex. Acum ipostasul Cuvântului nu se distinge numai ca înainte, prin proprietatea de a fi născut, de Tatăl și de Duhul, ci și prin aceea că e din mai multe firi și proprietăți naturale și deci din mai multe proprietăți personale... Deci trebuie să cunoaștem corect că firea Cuvântului e comună față de Tatăl și de Duhul și de toți oamenii care nu sunt din Preasfânta Fecioară, fiind comun numai față de trupul luat din Preasfânta, și iarăși trupul luat din Maica Domnului. Firea din speța noastră o are comună cu toți cei din Adam, iar ipostasul particular față de noi și Tatăl și Duhul e comun numai cu Cuvântul”.*<sup>25</sup> În felul acesta, Logosul divin a personificat firea omenească (ενπροσωποποιησεν), fiind atât Unul din Sfânta Treime, cât și Unul dintre noi, oamenii. Deci, zice Leonțiu: „precum e Unul sau un ipostas din cele trei Ipostasuri ale firii dumnezeiești, tot așa este și un ipostas dintre cele multe ipostasuri ale firii omenești. Este Unul din ipostasurile Treimii după ipostasul cel după dumnezeire și omenitate și Unul din ipostasurile omenității după ipostasul cel după dumnezeire și omenitate. Astfel că El, între cele dumnezeiești, prisosește prin proprietățile omenești”<sup>26</sup> iar între cele omenești excelează prin proprietatea dumnezeiască.<sup>27</sup>

După cum se știe, monofiziții arată că unirea între firea divină și cea umană în Hristos este naturală, nici trupul nici sufletul

---

<sup>25</sup> Ibidem, II, PG 86, 1568; 1716; „ipostasul cel unul, care înainte se cunoștea desăvârșit prin proprietățile nefăcute, acum avându-și trăsăturile ipostatice în mod îmbelșugat și din rațiunile și lucrurile făcute”. (PG 86, 1596).

<sup>26</sup> Εν μεν τες θειας δια των ανθρωπων ιδιωματος κατα φυσιν πλεονιζουσα.

<sup>27</sup> Leonțiu, Adv. Nest., VII, PG 86, 1768: εν ταις ανθρωπιναις τω θειω ιδιωματι υπερεχουσα.

neexistând într-o formă independentă, ci făcând parte din natura umană unică. Ca atare, Hristos, după unire, este o natură ale cărei elemente sunt inseparabile. Leonțiu nu numai că respinge noțiunea de „unire fizică”, ci subliniază că sufletul este „o esență necorporală independentă” (*ουσια ασωματος αυτοκινητος*) și că sufletul și trupul sunt ontologic perfecte prin ele însele (*ουκ ατελη καθ'εαυτα*),<sup>28</sup> ceea ce înseamnă că analogia convine mai mult unei concepții diofizite, decât uneia monofizite despre Întrupare. Obiecția pe care adversarii au adus-o imediat acestei concepții era, pe de o parte, o unire a două ipostase și, pe de altă parte, preexistența umanității lui Hristos. Într-adevăr, Leonțiu definea ipostasul ca o existență „prin sine” (*καθ'εαυτον*) și, prin urmare, admitea ontologic posibilă preexistența umanității lui Hristos, de felul unui ipostas care poate foarte bine să se formeze din entități preexistente (exemplu unirea trupului și sufletului la înviere). Dar, în cazul Mântuitorului Hristos, nu putea să fi existat vreodată ca „simplu om” (*ψιλος ανθρωπος*).<sup>29</sup> Așadar, umanitatea lui Hristos nu e anipostatică, pentru că ea există, dar nu e un ipostas, pentru că nu există pentru sine însăși. Ea este enipostatică, pentru că există în Logosul căruia aparține, care îi dă puterea de a exista, primindu-o în sine. Sfântul Chiril al Alexandriei, într-un loc din dialogul „Că Unul e Hristos” afirma: „Deci, după unirea indisolubilă, ceea ce a fost luat devine propriu celui care ia; e un mod îndreptățit de a vedea că Iisus este Dumnezeu, Fiul adevăratului Dumnezeu, singurul și unicul Fiul ca și Cuvânt al lui Dumnezeu Tatăl, că el este născut pe de o parte dumnezeiește înaintea veacurilor, pe de altă parte același este născut în ultima vreme după trup dintr-o femeie, căci chipul robului nu este al altuia, ci al Lui însuși”.<sup>30</sup> **Din**

---

<sup>28</sup> Idem, *Adv. Eutih. et Nest.*, I, PG 86, 1281B.

<sup>29</sup> Idem, *Epilysis*, PG 86, 1944C; M. Richard, *Léonce de Byzance était-il origéniste?*, în *Rev. des et. byz.*, 5, 1947, pp. 58-60.

<sup>30</sup> Sfântul Chiril, *Că unul e Hristos*, apud Timotei Seviciu, *Doctrina hristologică a Sfintului Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara 1973, p. 32.



**această perspectivă, Sfântul propunea în fața** ereziei care din două firi făcea două persoane, iar mai apoi o persoană confuză, o formulă și, mai ales, o explicație care să garanteze dogma unei singure persoane în Iisus Hristos. Formula exista la Sfântul Chiril și dădea drept conținut acesteia concepția anipostatică și enipostatică, așa cum arată: „*Deci noi zicem că trupul a fost propriu Cuvântului și nicidecum al vreunui om, deosebit și separat, ca și cum Hristos și Fiul s-ar înțelege că este unul în afară de el. Și după cum trupul nostru se zice că este propriu în chip deosebit fiecăruia dintre noi, tot astfel trebuie să înțelegem și în cazul lui Hristos că este unul*”.<sup>31</sup> Pentru a ne lămurii și mai bine, iată ce spune Leonțiu despre enipostază: „*Ipostasul și enipostaza nu sunt identice, așa cum altceva este esența și altceva ceea ce e în esență. Ipostasul indică pe cineva, pe când enipostaza arată esența. Cea dintâi delimitează persoana prin proprietățile caracteristice; enipostaza arată că nu există accidentalul, care își are existența în altul și nu e considerat în sine. Acestea toate sunt calități, care se numesc esențiale și atributive, din care niciuna nu este esență, adică lucruri existând prin sine însuși, ci toate sunt considerate în legătură cu esența, ca de exemplu, culoarea în trup, știința în suflet. Prin urmare, cine zice: «nu e o fire neipostatică», acela spune adevărul, dar nu conchide drept acela care susține că ceea ce nu e neipostatic este ipostas, ca și cum cineva vorbind adevărat, ar zice că nu există corp fără formă,, dar pe urmă ar conchide nedrept că forma e un corp și nu poate fi văzut în corp”.*<sup>32</sup>

Așadar, firea nefiind în chip necesar ipostas și persoană, Leonțiu arată nestorienilor că nu au dreptul să conchidă, din dualitatea firilor în Hristos, dualitatea persoanelor și a ipostaselor. La rândul lor, monofiziții concluzionau greșit, plecând de la unitatea ipostasului și a persoanei, la unitatea firii. Categorie, enipostaza se aplică însușirilor numite esențiale și atribuite esenței,

---

<sup>1375</sup> Idem, *Apologie pentru cele douăsprezece capitole contra episcopilor orientali*, apud Timotei Sevcicu, *op. cit.*, p. 32.

<sup>32</sup> Leonțiu, *Contra lui Nestorie...*, PG 86, 1277D, 1280A.

pentru că acestea nu sunt nici accidente, nici lucruri esențiale. Ele au comunitate de existență cu ființa față de care sunt întregitoare. E drept că acele însușiri nu sunt independente, cum e firea umană a lui Hristos, care, în afară de Hristos, se află în alte mii de indivizi; totuși existența enipostatică și aceea a însușirilor sunt prezentate ca fiind același lucru.<sup>33</sup> Ca atare, firea umană se individualizează prin existența ei în ipostasul Logosului și astfel Hristos nu mai este o fire, ci o Persoană.<sup>34</sup>

Cât privește lucrările, ele sunt împletite cu firile, fiind o lucrare a trupului și o lucrare a Dumnezeirii.<sup>35</sup> Ca să nu fie înțelese ca expresii ale unor naturi individualizate, Leonțiu le consideră numai ca prezențe ale însușirilor (*ιδιοτητες*) celor două firi puse în actualitate de ipostasul cel unic, nu fiind în actualitate prin însăși prezența lor.<sup>36</sup> În felul acesta, Mântuitorul Hristos este subiectul unic și producătorul celor două lucrări, ceea ce înseamnă că firile nu se despart niciodată în lucrările lor.<sup>37</sup> Cu toate acestea, Dumnezeu Cuvântul, deși Își însușește atât de intim firea și lucrarea umană, totuși El nu Se schimbă, după ființa dumnezeiască, și nu încetează a rămâne ipostasul dumnezeiesc. În felul acesta, despre El se poate spune că este subiectul firii și actelor omenești, în sensul formulei Sfântului Chiril, și că Persoana lui e din convergența proprietăților celor două firi, așa cum se arată în expresia lui Leon din definiția de la Calcedon, fiind Dumnezeu perfect și om perfect.

Faptul că Leontie refuză să considere ipostasul lui Hristos compus din firea divină și firea umană se apropie mai mult de hristologia apuseană. Cu toate acestea, însă, după el, ipostasul Cuvântului își însușește atributele firii umane, nu firea umană i le oferă printr-o inițiativă proprie, cum s-ar putea înțelege din învățătura Papei Leon. Deci, Dumnezeu Cuvântul este ipostasul

---

<sup>33</sup> Idem, *Contra argumentelor lui Sever*, PG 86, I, 1944C.

<sup>34</sup> Idem, *Contra Nestorienilor...*, PG 86, I, 1289B – 1292B.

<sup>35</sup> Ibidem, PG 86, I, 1320AB.

<sup>36</sup> Idem, *Contra argumentelor lui Sever*, PG 86, II, 1932C.

<sup>37</sup> Adică firile nu se împart după lucrări (PG 86, 1320AB).

firii umane și purtătorul actelor omenești, nu ipostasul omenesc e purtătorul actelor dumnezeiești, sau un ipostas compus.<sup>38</sup> Prin urmare, Dumnezeu e purtător de om, nu omul e purtător de Dumnezeu, cum sunt sfinții, „ca să se înțeleagă, cum subliniază Leontie, *ceea ce se adaugă la ipostasul omenesc, adică firea dumnezeiască; iar în Hristos să se slăvească ceea ce se adaugă la ipostasul dumnezeiesc, firea omenească*”.<sup>39</sup>

Leonțiu, în gândirea lui hristologică, critică sever unirea relațională și voluntară a celor două firi din doctrina nestorienilor și laudă unirea ființială,<sup>40</sup> deși această unire e în limitele ortodoxiei calcedoniene. De altfel, Leonțiu nu admitea nici unirea ipostatică în Logosul întrupat, refuzând, totodată, să recunoască că Mântuitorul Hristos putea să ignore sau să nu cunoască oarece lucruri, pentru că El era fără de păcat.<sup>41</sup>

Din cele prezentate se poate vedea clar cum definiția hristologică de la Calcedon și-a găsit formulele teologice definitive. Ea va fi completată mai târziu cu doctrina celor două voințe și două lucrări într-un ipostas expusă de Sfântul Maxim Mărturisitorul, care va aplica la lucrări ceea ce Leonțiu a spus despre firi. Cu toate acestea, terminologia lui Leonțiu, fiind prea abstractă, n-a intrat în

---

<sup>38</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Ioan Damaschin folosesc expresia ipostas compus, referindu-se la una și aceeași persoană sau ipostas divin. (Sf. Maxim, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 204; Sf. Ioan Damaschin, *Exp. ort. fid.* III, 5, 7). Patriarhul Fotie va sublinia această expresie, mai târziu, spunând că ipostasul dinainte de Întrupare și de după Întrupare, e unul și același, dar cele din jurul ipostasului nu sunt aceleași. Părintele Stăniloae adaugă la aceste sublinieri următoarea precizare: „am putea spune mai precis că atributele dumnezeiești ce le are înainte de întrupare îi sunt proprii, cele primite prin întrupare și le împrăziată (Pr. prof. D. Stăniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, p. 428).

<sup>39</sup> Leonțiu, *Adv. Nest.*, VI, PG 86, 1753.

<sup>40</sup> Idem, *Ad. Aftar. et Nest.*, 41, PG 86, I, 1380D; *Ad. Nest. Et Eutih.*, PG 86, 1304A, 1305 CD.

<sup>41</sup> Noțiunea de necunoaștere, pentru spiritul grec, era asociată în mod automat cu păcatul, cum se vede și în cugetarea evagriană (Idem, *Adv. Incor. et Nest.*, PG 86, 1373B).

cult, pe când învățăturile Sfântului Chiril au rămas dominante în viața și practica Bisericii Ortodoxe. Dragostea exclusivă a Occidentalilor pentru formulele antiohiene<sup>42</sup> a rămas legată de cultul omului Iisus, ca model de viață morală, de suferință a crucii, de merite ale omului, pentru care primește ca răsplată grația creată, echivalentă cu jertfa depusă, fără să se întâlnească efectiv cu Fiul lui Dumnezeu înomenit. Ortodoxia, în schimb, vorbește despre Dumnezeu-Cuvântul ca ipostas al umanității asumate pe care o îndumnezeiește. Din acest punct de vedere, inmografia și iconografia sugerează transcendența divină, coborâtă în imanență, omul trăind experiența de a fi în Hristos și de a se uni cu Hristos.

Un capitol important din hristologia post-calcedoniană îl reprezintă acceptarea identității între ipostasul unirii și ipostasul preexistent al Logosului. Prin această identificare s-a reînnoțat doctrina Sfântului Chiril cu aceea a Sinodului de la Calcedon. Un merit deosebit în această misiune l-a avut un alt Leonțiu, de această dată de Ierusalim. Învățătura sa se deosebește radical de aceea a omonimului său din Bizanț. Contrar origenismului, Leonțiu de Ierusalim respinge radical posibilitatea preexistenței umanității lui Hristos.<sup>43</sup> În sensul acesta, el spunea: „*Cuvântul, în vremurile de pe*

---

<sup>42</sup> Occidentul catolic a primit cu greu hotărârile Sinodului V Ecumenic, care condamnau pe Teodor de Mopsuestia, scrierile lui Teodoret de Cir împotriva Sfântului Chiril al Alexandriei și epistola lui Ibas de Edesa împotriva lui Chiril. Ei au considerat că prin aceste condamnări Iustinian a restabilit și mai mult poziția Sfântului Chiril față de definiția de la Calcedon. De altfel, ei n-au considerat niciodată eretice scrierile acestor condamnați, spiritul lor rămânând până astăzi în teologia și viața Bisericii lor. „*Cum s-ar putea explica umanismul încrezător la catolici, spune Părintele Stăniloae, sau umanismul tragic la protestanți, conștiința lor despre transcendența inaccesibilă a lui Dumnezeu, despre distanța între Dumnezeu și om, despre transcendența divină și imanența umană, fără atașamentul lor la învățătura nestoriană și antiohiană raționalistă*” (Pr. prof. D. Stăniloae, *op. cit.* p. 432; Karsavin, *Sur le deux natures dans le Christ*, în Logos, București, nr. 1, 1928, pp. 94-95).

<sup>43</sup> Leonțiu de Bizanț înțelegea sufletul și trupul ca fiind entități ontologice perfecte în ele însele, iar ipostasul îl concepea ca o existență de sine stătătoare. Acest lucru ducea la ideea existenței în Hristos a două ipostase, sau a trei, pentru

urmă, îmbrăcând cu trup ipostasul Său și firea Sa, preexistând în raport cu firea umană și, înainte de veacuri, fără de trup, a ipostaziat natura umană în propriul Său ipostas (τη ἰδια υποστασει ενυπεστησεν)”.<sup>44</sup> Din cele spuse, rezultă că natura umană a lui Hristos nu posedă un ipostas propriu, ea nefiind decât o parte a unui întreg, care este Hristos, Logosul întrupat. Deci, nefiind individualizată, cum sunt persoanele umane, ea nu poate să fie particularizată. În sensul acesta, Cuvântul nu posedă un ipostas uman, ca al oamenilor, ci ipostasul Lui, comun și inseparabil în raport cu natura Sa umană, iar natura divină depășește umanitatea Sa.<sup>45</sup> Ca atare, ipostasul lui Hristos, pentru că e al Logosului, nu este unul particular, (ιδικη), ci este unul comun, (κοινη),<sup>46</sup> fapt pentru care Scriptura numește natura umană a lui Hristos ca fiind un simplu trup.<sup>47</sup> Evident, Hristos unește cu divinitatea Sa umanitatea întreagă (πασαν την ανθρωποτητα), nu un individ uman.<sup>48</sup>

Se înțelege că Leonțiu gândește Persoana Mântuitorului Hristos în sensul Sfântului Apostol Pavel, de Noul Adam, și în sensul Profetului Isaia, cum am văzut mai sus, de personalitate colectivă.<sup>49</sup> În sensul acesta, Leonțiu poate vorbi de ipostasul comun al lui Hristos, fiind Arhetipul ipostatic al tuturor oamenilor,

---

că el refuza să identifice Logosul cu Hristos (Meyendorff, John, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. de Pr. Prof. Nicolae Buga, EIBMBOR, București, 1997, p. 98).

<sup>44</sup> Leonțiu de Ierusalim, *Adv. Nest.* V, 28, PG 86, 1748D; VII, 2, 1761B; VII, 4, 1768A.

<sup>45</sup> Ibidem, V, 29, PG 86, 1749BC.

<sup>46</sup> Ibidem, V, 30, PG 1749D.

<sup>47</sup> Cuvântul trup, ca termen generic, desemnează natura umană în ansamblul ei, termenul fiind luat de la Sfântul Chiril al Alexandriei.

<sup>48</sup> Ibidem, PG 1749D-1752A.

<sup>49</sup> Pe acest temei se reazemă învățătura despre recapitulare în Hristos a Sfântului Irineu de Lyon și a Sfântului Chiril al Alexandriei (Sf. Chiril, *De ador. In Sp. et ver.* 2, PG 68, 244-245). Astfel, Cuvântul ne posedă în Sine Însuși, în măsura în care El asumă natura noastră și face din trupul nostru trupul Său (*In Ioan IX*, 1).

prin care toți sunt recapitulați. Din acest punct de vedere, firea umană a Mântuitorului nu este aceea a unui simplu om (*ανθρωπου γυμνου*),<sup>50</sup> ci este a unui ipostas mai presus de orice limite ale creației.<sup>51</sup> Această fire nu este animată de Logosul divin, cum susținea Apolinarie, ci are sufletul ei uman, ceea ce face ca umanitatea lui Hristos să fie reală și istorică, fiind o natură individuală (*φουσις ιδικη τις*).<sup>52</sup>

Cu toate aceste referiri concrete la natura umană a Mântuitorului, totuși, Leontiū refuză să vorbească despre un ipostas ca atare, ceea ce dovedește că el nu poate să dea o definiție metafizică a ipostasului.<sup>53</sup> Fără îndoială, felul său de a defini

---

<sup>50</sup> Leontiū, *Adv. Nest.* V, 28, PG 86, 1748D; V, 29, 1749C.

<sup>51</sup> Problema principală care se pune în legătură cu sinonimia dintre natură și ipostas la Sfântul Chiril ne duce la concluzia că umanitatea întregă este o realitate ideală indivizibilă, în sensul platonice al cugetării, unde indivizii nu sunt decât manifestări imanente, ceea ce nu este cazul la Leontiū.

<sup>52</sup> Leontiū, *Adv. Nest.* I, 20, PG 86, 1485D.

<sup>53</sup> De la Calcedon, care a stabilit distincția dintre natură și ipostas în hristologie, apărătorii acestui sinod au aplicat teologiei întrupării terminologia pe care Părinții Capadocieni au folosit-o pentru a explica taina Sfintei Treimi. Este adevărat că nici această procedură n-a fost lipsită de dificultăți, mai ales că monofiziții n-o acceptau în niciun fel. După Sfântul Vasile, cum am arătat mai sus, Dumnezeu este o singură natură în trei ipostasuri, iar după calcedonieni în Hristos există un ipostas și două naturi. În ambele cazuri, ipostasul reprezintă pe „cine” și natura pe „ce”. Dacă naturii i se atribuie unele caracteristici particulare, este inevitabil să se ajungă la două ipostasuri în Hristos. Dacă definim ipostasul ca existență în sine însuși, cum o gândea Leontiū de Bizanț, se tinde să se ajungă la o treime de dumnezei în Sfânta Treime. Iar dacă am considera ipostasele divine ca relații, ca în teologia catolică, în sânul esenței divine, am ajunge la interpretarea teopashită unde natura divină este supusă pătimirii. Urmare a acestei cugetări ajunge la învățătura lui Teodor de Mopsuestia și a lui Nestorie, care admiteau în Hristos un eu uman, ca subiect al patimilor și al tuturor experiențelor umane. Cu toate acestea, trebuie să subliniem faptul că la Părinții Capadocieni noțiunea de ipostas nu poate fi redusă nici la aceea de particular, nici la aceea de relație. Ca atare ipostasul nu este un produs al naturii, el este acela în care natura există, adică principiul însuși al existenței naturii. Numai o asemenea înțelegere despre ipostas poate să fie aplicată hristologiei, deoarece ea implică posibilitatea unei existențe plenare umane, fără să fie limitată în ipostasul Logosului. Această perspectivă

ipostasul merge într-o direcție bună, gândirea sa constituind un progres în raport cu hristologia Sfântului Chiril. În sensul acesta, Leonțiu înțelege formula „*unul din Sfânta Treime a suferit pentru noi*” ca făcând parte din lucrarea Logosului înomenit. Acesta, fiind Dumnezeu, rămâne impassibil în natura Sa divină, dar suferă în natura Sa umană, ceea ce înseamnă că, din momentul zămislirii Sale în pântecul Preacuratei, Și-a împroriat întru totul natura umană, fiind a Sa, așa cum este a Sa natura divină. Din acest motiv, putem spune că Logosul divin, care este ipostas de sine stătător, nu un produs al naturii divine, ci o entitate ontologică distinctă de natura divină, Eul care posedă natura divină și care Și-a asumat natura umană, a suferit ipostatic în trupul Său, a murit și a înviat: „*Cuvântul deci, zice Leonțiu, a suferit după ipostas, căci în ipostasul Său a asumat natura umană pătimitoare (ουσιαν παθητην) în plus de natura Sa impassibilă, prin urmare ceea ce este spus despre esența Sa pasibilă poate fi referit la ipostas*”.<sup>54</sup>

Este clar că Ipostasul Logosului este preexistent înainte de Întrupare, iar după Întrupare S-a făcut și ipostasul naturii umane. În acest caz, firea umană, fiind a ipostasului Logosului, este îndumnezeită și pătrunsă de energiile divine, devenind ea însăși izvor de viață divină. Prin urmare, zice Leonțiu: „*datorită unirii organice (συμφια) cu Dumnezeu, dintr-o dată, printr-o unire intimă (συνανακρατικης) după ipostas, bogăția dumnezeirii a intrat în omul care era în Hristos (τω κυριακω ανθρωπω) în natura Sa umană particulară (εις την ιδικην φουσιν αυτου); pe când umanitatea, cei care provin din sămânța lui Adam, trupul Bisericii..., ei nu participă decât pe calea contemplării la unirea*

---

presupune că Dumnezeu, ca ființă personală și transcendentă, nu este în niciun fel prizonierul propriei Sale naturi, existența Sa fiind capabilă de acte divine în afara naturii Sale, ceea ce înseamnă că El poate în mod liber și personal să-și asume o existență umană deplină, rămânând totuși Dumnezeu (Meyendorff, *Le Christ dans la Theologie byzantine*, pp. 102-103).

<sup>54</sup> Leonțiu, *Adv. Nest.* VII, 9, PG 86, 1768 A.

*naturală a omului care este Domnul și care, primul dintre noi, a primit binefacerile, precum drojdia frământătura, ca Fiu unic,<sup>55</sup> prim născut,<sup>56</sup> ca membru al trupului, ca și Cap...,<sup>57</sup> unic Mediator între Dumnezeu și oameni,<sup>58</sup> omul Iisus Hristos Domnul nostru”.<sup>59</sup>*

Acest din urmă argument fundamentează doctrina soteriologică a îndumnezeirii noastre, întrucât firea umană a Logosului, ipostaziată în El, este pătrunsă de energiile Sale divine, devenind ea însăși aluatul care dospește frământătura umanității întregi. După cum se poate constata, nu este nici vorbă în această lucrare de intermedierea vreunui „*har creat*”. Categorical, această învățătură este străină cu totul gândirii Părinților și definiției sinodului de la Calcedon, tocmai pentru faptul că natura umană însăși este făcută pentru a intra în comuniune reală cu Dumnezeu și pentru a participa la viața divină necreată. Mai mult Sfântul Maxim, cum vom vedea, prin învățătura sa despre cele două lucrări și două voințe în Hristos, va arăta că participarea la divin a firii umane nu este în niciun chip marcată de pasivitate, ci, dimpotrivă, arată o activitate autentic restaurată.<sup>60</sup>

---

<sup>55</sup> Ioan 1, 18

<sup>56</sup> Romani 8, 29

<sup>57</sup> Efeseni 1, 22

<sup>58</sup> I Timotei 2, 5

<sup>59</sup> Leonțiu, *Adv. Nest.* I, 18, PG 86, 1468BC

<sup>60</sup> Meyendorff, *Le Christ dans la Theologie byzantine*, p. 106



## **Introducere.**

### **Creștinismul daco-roman: specific și perspective teologice**

Afirmarea moștenirii istorico-teologice a creștinismului daco-roman este legată cu precădere de teritoriile nord-dunărene, mai precis de străvechea provincie imperială Scythia Minor (sau Mică). Identificat cu Dobrogea de astăzi, în partea stângă sau occidentală a Pontului Euxin, acest spațiu de interferență cultural-religioasă a oferit în decursul timpului „*un deosebit interes ecumenic*”. Parcursul istoric a favorizat o aprofundare rapidă a elementului creștin, regiunea cunoscând de timpuriu o temeinică organizare bisericească, întărită în focul persecuțiilor lui Dioclețian și Liciniu. Aici „creștinii daco-romani, strămoșii românilor de astăzi, organizând prima mitropolie a Bisericii Ortodoxe Române spre anul 500, i-au dat ca moștenire implicit spiritul său ecumenic de substanță evanghelică și patristică, care făcând să înflorească Trupul lui Hristos într-o provincie, El se integra în marea arie ecumenică a Bisericii nedespărțite din primul mileniu”.<sup>61</sup>

Lucrarea teologică a sfinților și părinților daco-romani pe teritoriul Imperiului Roman este îmbogățită de confluente, idei și întrepătrunderi mărturisitoare. S-a păstrat în acest sens „corespondența Sfântului Vasile (Scrisorile 155, 164 și 165) cu ilustrul guvernator al Scythiei, Iunius Soranus și cu episcopul Bretanion de Tomis cu privire la trimiterea moaștelor Sfântului

---

<sup>61</sup> Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Teologi și teologie în Scythia Minor, în secolele IV-VI*, în Revista „Biserica Ortodoxă Română” (BOR), nr. 3-4/1978, p. 784.

Sava din Goția la Capadocia”,<sup>62</sup> precum și alte legături, interacțiuni și confluente. Există așadar mai mulți teologi daco-romani de anvergură, care au reușit să se facă cunoscuți până și în Cetatea Eternă. Activitatea și însemnările lăsate în vistieria Bisericii au fost luate în seamă de cele mai înalte foruri bisericești din acele timpuri, menționându-se până astăzi contribuția scrisă pe plan teologic, misionar și apologetic. Pornind de aici, putem vorbi despre o veritabilă moștenire teologică păstrată peste veacuri, cu un rol esențial în consolidarea unei tradiții spirituale și culturale autentice a poporului român.<sup>63</sup>

Există așadar trei nume de mărturisitori de la care am moștenit „pagini originale de teologie sau traduceri din opere teologice din limbă greacă sau în limba latină: Sfântul Ioan Cassian, Dionisie cel Mic și Ioan Maxențiu, acesta din urmă aparținând grupului călugărilor sciți. Toți erau călugări și mai mult de jumătate din viața și operele lor au fost realizate în afara Scythiei Minor, dar totdeauna între granițele imperiului Roman sau Bizantin”.<sup>64</sup>

În decursul timpului au existat mai multe încercări de evocare a unui specific daco-roman în teologia părinților din epoca străromână. Pe lângă traducerea celor mai importante însemnări ale părinților daco-romani, teologia românească își

---

<sup>62</sup> I.G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 66.

<sup>63</sup> „Ceea ce constituie un neam, spune Mircea Vulcănescu, este o realitate care stă la încheietura metafizicii cu istoria, o unitate de soartă, de destin în timp, unitate pentru care pământ, sânge, trecut, lege, limbă datini, obicei, cuget, credință, virtute, muncă, așezăminte, port, dureri, bucurii și semne de trăire laolaltă, stăpâniri și asupriri constituiesc doar chezășii, semne de recunoaștere, peceți, temeuri. Suportul principal al unui neam variază de la o vreme la alta, cu semnul principal de recunoaștere al celor ce-l alcătuiesc” (Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1991, p. 15).

<sup>64</sup> Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Teologi și teologie în Scythia Minor ...*, p. 784-785.

aduce în mod însemnat aportul printr-o serioasă analiză patrologică a acestei simbioze de teologie și mărturisire. Începând din perioada interbelică, pr. prof. Ioan G. Coman, profesor de Patristică la Facultatea de Teologie din București, a reușit să evidențieze într-un mod remarcabil elementul de sinteză al teologiei daco-romane pe cuprinsul țării noastre. Tot de la I.G. Coman avem și invocarea *specificului ecumenității* în teologia părinților daco-romani, ca întrepătrundere între Răsărit și Apus. La rândul său, mitropolitul Olteniei, Nestor Vornicescu, s-a procupat cu atenție de „Primele scrieri patristice pe teritoriul țării noastre”, o lucrare etalon prin care se reconfirmă rolul deosebit al scrierilor teologilor străromâni în contextul primelor veacuri creștine. Pe lângă aceste abordări de sinteză, trebuie să amintim și de laboroasa cercetare dedicată Sfântului Dionisie Exiguul, aparținând pr. prof. Gheorghe Drăgulin.

Specificul sintetizator al teologiei și lucrării de mărturisire împlinită de părinții daco-romani în Cetatea Eternă se împlinește printr-o lucrare hristologică de anvergură. Această lucrare a fost evidențiată în câteva abordări valoroase, desprinse de asemenea din teologia românească. Este vorba de problematica theopasită, susținută prin formula călugărilor scythi: „*Unul din Treime a pățimit cu trupul pe Cruce*”. Receptată ca soluție de împăciuire în contextul tulburărilor doctrinare din primele veacuri, formula monahilor dobrogeni, conduși de Sfântul Ioan Maxențiu, este analizată istoric-dogmatic de pr. prof. Dumitru Stăniloae. La rândul său, ÎPS Dr. Irineu Ion Popa, Mitropolitul Olteniei, așază contribuția hristologică a călugărilor scythi într-un context mai amplu, dedicându-i în mod aparte sintagma „*Hristologia Calcedonului după Sinodul de la Calcedon*”.

## I. „Școala mărturirii”. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful în Cetatea Eternă

Activitatea mărturisitoare a Bisericii în Cetatea Eternă își revendică rădăcinile în perspectiva apologetică generată de *Sfântul Iustin Martirul și Filosoful*.<sup>65</sup> Scrierile sale se îmbracă într-un farmec cu totul aparte, aducând laolaltă conceptualitatea stilului filosofiei grecești și taina noii teologii răsărite din Trupul Bisericii. Acest început al creșterii de la filosofie la autentica mărturisire apologetică a Bisericii

---

<sup>65</sup> „Cel mai de seamă dintre apologeții creștini de limbă greacă din secolul II”, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful (c. 100-c.165) s-a născut la Flavia Neapolis, Sichesimul de odinioară, părinții săi fiind păgâni. S-a pregătit temeinic în cele mai de seamă școli ale timpului, fiind atras în mod deosebit de filosofie. În această știință socotea el că poate găsi răspunsul despre adevărul existenței personale. A încercat să se regăsească în școlile: stoică, peripatetică sau pitagoreică, însă nu a ajuns la nicio finalitate. A căutat o vreme să se identifice cu învățătura pitagoreilor, dar nici aceasta nu a reușit să-i încălzească inima. Revelația despre „Cine este Adevărul?” începe din momentul întâlnirii tainice cu bătrânul înțelept, pe malul mării. De atunci, focul dragostei de Hristos a început să ardă cu putere în inima sa, descoperind în învățătura Scripturii „singura filosofie singură și aducătoare de folos”, numindu-se cu adevărat „filosof” și apologet al Bisericii Creștine. Misionar și catehet iscusit, Sfântul Iustin întemeiază o școală de teologie la Roma, unde îi are ca ucenici pe Tațian Asirianul și, după unele păreri, pe Sfântul Irineu de Lyon. Din uneltirile filosofului păgân Crescens, rușinat de cuvintele sale, Sfântul Părinte suferă moarte martirică, fiind decapitat în anul 165, sub guvernarea lui Junius Rusticus. Moștenirea sa scrisă (în care se remarcă cele două Apologii și Dialogul cu iudeul Tryfon, traduse și în limba română) este extrem de reprezentativă pentru Apologetica Ortodoxă, evidențiindu-l ca pe o „minte alertă și lucidă, întotdeauna gata de a formula răspunsuri și argumente în favoarea credinței creștine. El a încercat să arunce o punte de legătură între gândirea creștină și filosofia păgână, întotdeauna înclinând balanța în favoarea adevărului revelat” (vezi: Remus Rus, *Dicționar Enciclopedic de Literatură Creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, p. 476-479; Pr. Ioniță Apostolache, *Apologetica Ortodoxă – mărturisire și apostolat*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017, p. 111-114).

se datorează în parte marelui Părinte Iustin. Spirit practic, înzestrat cu o minte iscoditoare, Sfântul Părinte „s-a folosit de retorica timpului său, dezarmând falsa filosofie cu propriile sale arme ... Pledoariile sale s-au arătat bărbătești și curajoase pentru oamenii disprețuiți cu care el însuși s-a identificat; cutezanța cu care i-a apărat pe aceștia în fața prigonitorilor a fost motivul condamnării sale la moarte. Mai presus de toate, spiritul neînfrânt cu care a vădit rușinea și absurditatea învinovățirii aduse creștinilor au înrăit superstițiile și învinovățirile lui Hadrian pe care Antonius l-a divinizat... Filosofia lui a crescut după convertire, dobândind astfel adevărata filosofie. Și văzând că, după luptele și lacrimile de peste veacuri, numai adevărata filosofie a reușit să viețuiască și să triumfe, meritând din plin toată lauda posterității”.<sup>66</sup>

Lucrările sale se numără între cele mai importante alcătuiuri patristice care ne-au rămas din secolul al II-lea. El a consacrat stilul apologetic. Apologiile sale exprimă puternica feroare a creștinilor din primele veacuri, definind cel mai bine subiectul disputelor cu păgâni. Unele dintre ele s-au pierdut, însă cele păstrate au fost împărțite în trei categorii:

I. Prima categorie le cuprinde pe cele de autenticitate certă: cele două Apologii<sup>67</sup> și Dialogul său cu Iudeul Tryfon.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> *The Ante-Nicene Fathers*, translation of *The Writings of the Fathers down to A.D. 325*, editors rev. Alexandeer Roberts and James Donaldson, vol. I, „The Apologetic Fathers – Justin Martyr – Irineus”, WM. B, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, p. 160.

<sup>67</sup> „Există o curiozitate legată de cele două Apologii ale Sfântului Iustin, care a ajuns până la noi. Eusebiu a menționat cele două Apologii, una scrisă sub domnia lui Antoninus Pius, cealaltă sub Marcus Aurelius. Criticii au discutat mult cu privire la faptul că ar fi vorba despre un singur text. Unii au pretins că, ceea ce noi numim astăzi a doua Apologie, este prefața celei dintâi, și astfel că cea de a doua s-ar fi pierdut. Alții au încercat să arate că au existat dintru început două texte distincte, dar că Eusebiu s-a înșelat, afirmând că cea de a doua s-a scris sub Marcus Aurelius; și alții susțin că avem în cele două Apologii pe cele două menționate de Eusebiu și că prima este prima și cea de a doua este cea de a doua” (Ibidem, p. 161).

<sup>68</sup> Anumite critici au ridicat semne de întrebare cu privire la autoritatea Sf. Iustin asupra Dialogului cu Tryfon, dovedindu-se însă a fi fără susținere (Ibidem, p. 161).

II. Cea de a doua categorie se referă la lucrările pe jumătate contestate, ca apartenență, atribuită lui Iustin: 1.O Scrisoare către Greci; 2.Îndem către Greci; 3.Despre singura stăpânire a lui Dumnezeu; 4.O Epistolă către Diognetus; 5.Fragmente dintr-o lucrare despre Înviere; 6.Alte fragmente.

III. Cea de a treia categorie este alcătuită din scrierile care efectiv nu-i aparțin Sfântului Părinte, cum ar fi de pildă: 1.O Mărturisire de credință; 2.Răspunsuri către Ortodocși; 3.Întrebări creștine către păgâni; 4.Întrebări ale păgânilor către creștini; 5.Epistolele către Zeas și Serenus; 6.Combaterea unei anumite doctrine a lui Aristide. Ultimele două scrieri sunt incerte ca dată, cercetătorii amintind însă că primele au fost scrise după Sinodul de la Niceea. Se precizează totodată că, imediat după Reformă, Calvin s-ar fi pronunțat că prima dintre scrierile amintite ar aparține totuși Sfântului Iustin.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful a fost în primul rând un deschizător de drumuri. Lucrarea sa mărturisitoare a fost dusă mai departe de ucenici, în mare parte formați la Roma, în școala de teologie pe care el însuși a înființat-o. Aici a învățat și pe alții că Adevărul, pe care el însuși îl aflase în urma unor căutări profunde, este Hristos și că prin El se descoperă „arta de a trăi virtuos”. Tot aici și-a alcătuit și lucrarea apologetică, prin care a demonstrat împăraților romani că „dumnezeiasca lucrare a creației și mântuirii s-a împlinit prin Iisus Hristos, Logosul, Cuvântul veșnic, Înțelepciunea veșnică și creatoare”. Fiecare persoană zidită după „chipul lui Dumnezeu” poartă întru sine „sămânța” și aduce roade în adevăr. Astfel, „același Logos care S-a descoperit ca figură profetică la evrei, în Legea Veche, se manifestă în parte în «semințele adevărului» din filosofia greacă”.<sup>69</sup> Aceste două coordonate profetice sunt așezate de Sfântul Părinte în preambulul apologeticii sale, ajutându-l să

---

<sup>69</sup> Pope Benedict XVI, *The Fathers of the Church - from Clement of Rome to Augustine of Hippo*, edited by Joseph T. Linhard, SJ, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan/ Cambridge, UK, p. 11.

„revendice sus și tare că a găsit în creștinism *adevărata, singura și cea mai de folos filosofie*”.<sup>70</sup>

Dată fiind importanța gândirii sale încă din primele veacuri creștine și totodată rolul său de dascăl al școlii de mărturisire a Adevărului ipostatic, „Sfântul Iustin, și odată cu el și alți apologeți, a adoptat o poziție clară prin credința creștină a Dumnezeuului filosofilor, împotriva dumnezeilor religiei păgâne. A fost alegerea Adevărului împotriva obiceiului mitic. Câteva zeci de ani mai târziu, Tertulian a definit aceeași alegere a creștinilor printr-o sentință lapidară, care încă se mai aplică: «Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, conominavit – Hristos Domnul nostru a spus adevăr, nu obișnuință/mit»”.<sup>71</sup>

Mărturisirea ultimă a marelui magistru al Școlii Apologetice din Cetatea Eternă s-a păstrat în *Martirologiu*, alături de ucenicii săi Chariton, Charites, Paenon și Libermanus, care au suferit de asemenea la Roma. Textul are o frumusețe cu totul aparte, cuprinzând mărturisirea făcută de Sfântul Părinte înainte de supliciu. Pe lângă nota generală, cuvintele marelui apologet poartă și o valoroasă încărcătură doctrinară, confirmând valoarea învățăturilor de credință statornicite la primul Sinod Ecumenic de la Niceea (325). Redem mai jos parțial textul:

*„În vremea celor mai nelegiuiți apărători ai idolatriei, s-au dat legi rele împotriva dreptmăritorilor creștini în orașe și sate, pentru a-i obliga să aducă jertfe idolilor; și potrivit lor, bărbații sfinți au fost aduși înaintea prefectului Romei, Rusticus după nume. Și când au fost aduși înaintea scaunului de judecată, Rusticus prefectul a zis către Iustin: «Închină-te zeilor odată și supune-te regelui». Iustin a spus: «Să mă închin potrivitnicilor Domnului nostru Iisus Hristos este mai degrabă vrednic de osândă». Rusticus prefectul a spus: «Ce fel de învățătură*

---

<sup>70</sup> John Paul II, *Fides et ratio*, no. 38.

<sup>71</sup> Pope Benedict XVI, *The Fathers of the Church*, p. 12.

*propovăduiești?». A răspuns Iustin: «M-am străduit să aflu toate învățăturile; însă m-am încredințat în cele din urmă adevăratei învățături, cea numită după creștini, chiar dacă aceasta nu place celor ce poartă învățături greșite». Rusticus prefectul a spus: «Aceste învățături sunt pe placul tău, nefericitule?». Iustin a spus: «Da, de vreme ce m-am alăturat ortodoxiei lor». Rusticus prefectul a întrebat: «Ce este dogma?». Iustin a răspuns: «Cea după care Îl preamărim pe Dumnezeu creștinilor, pe care-L socotim dintru început a fi făcătorul și ziditorul întregii creații, văzut și nevăzut; și Domnul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care a fost vestit mai înainte de profeți că va veni și se va întrupa, vestitorul mântuirii și învățătorul faptelor bune. Și eu, om fiind, socotesc că ceea ce pot spune este fără de însemnare înaintea dumnezeirii Sale celei nemărginite, recunoscând o anumită putere profetică, de vreme ce s-a vorbit/propovăduit despre Dânsul, Cel despre care eu spun acum că este Fiul lui Dumnezeu. Căci știu bine că din vechime profeții au vorbit despre venirea sa printre oameni». Rusticus prefectul a zis: «Unde vă adunați?» Iustin a răspuns: «Unde fiecare alege și poate: căci ar fi pe placul tău să ne vedem cu toții în același loc? Nicidecum, pentru că Dumnezeu creștinilor nu este mărginit de vreun loc, ci fiind nevăzut, umple cerul și pământul, fiind preamărit și slăvit pretutindeni de cei credincioși». Rusticus a întrebat: «Spune-mi unde vă adunați și în ce loc vă strângeți adepții?» Iustin a răspuns: «Am trăit mai întâi la Martinus, la Băile Timiotiniane, și în toată această perioadă (și acum locuiesc în Roma pentru a doua oară) nu știu de vreo altă întâlnire decât a lui. Și oricine ar dori să vină la mine, îi voi spune lui învățătura cea adevărată». Rusticus l-a întrebat: «Atunci, nu ești tu creștin?» Iustin i-a răspuns: «Da, sunt creștin»<sup>72</sup>.*

---

<sup>72</sup> „The Martyrdom of the Holy Martirs: Justin, Chariton, Cherites and Liberianus”, who suffered at Rome, in *The Ante-Nicene Fathers*, p. 305-306; vezi de asemenea în *Actele martirice*, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești”



Specificul apologetic al teologiei Sfântului Iustin a fost așadar unul de dialog și complementaritate, marcat întru totul de duhul profetic al Logosului seminal. Mărturisirea sa a fost împlinită în „simfonia celor două Testamente”. Astfel, în contrast cu tradiția iudaică, contribuția Sfântului Părinte stă departe de nota exemplificării sistematice a Vechiului Testament în termenii Noului Testament și invers.<sup>73</sup> El depășește însă valoarea suverană a Legii, ancorându-se în speranța mântuitoare a Celui Întrupat. Astfel, de la Sfântul Părinte se moștenește o puternică legătură cu tradiția de rugăciune din perioada martirică a Bisericii, la care găsim adăugate și elemente din filosofia antică. Din opera sa reiese faptul că, din dorința de a-i „spăla pe creștini de învinuirea de a fi atei, el întărește un cult al Tatălui, al Fiului, al oștilor îngerești și al duhului profetic (*Apologia* I, VI, PSB 2, p. 29)”. Sfântul Părinte nu separă nicidecum cultul îngerilor de Hristos, lucru preluat mai târziu de arta creștină. În același sens se exprimă și Atenagora, iar Origen, care recunoaște de asemenea cultul, „îi avertizează pe credincioși cu privire la exagerări”.<sup>74</sup>

Înțelegem astfel că Sfântul Iustin nu s-a preocupat numai de respingerea atacurilor împotriva creștinismului din vremea sa și de obiecțiile iudeilor. El a dorit totodată să arate că filosofia are într-adevăr o „putere spirituală”, împlinită și desăvârșită în credința creștină. Cu alte cuvinte, arătând că religia creștină este „adevărata filosofie”, Sfântul Părinte „a făcut una dintre cele mai importante și temeinice mărturisiri teologice din secolul al II-lea”. Pe de altă parte, istoric vorbind, importanța gândirii sale se datorează faptului că Sfântul Părinte „a aparținut generației

---

(PSB) 11, studiu introductiv, traducere, note și comentarii de pr. prof. Ion Rămureanu, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 48 și urm.

<sup>73</sup> *Dictionary of Fundamental Theology*, edited by Rene Latourelle and Rino Fisichella, English-language edition edited by Rene Latourelle, Crossroad, New York, 1990, p. 43.

<sup>74</sup> Dom Cabrol, *La Priere des premiere chretiens*, Chez Bernard Grasset, Paris, 1929, p. 213.

aflată încă în legătură cu cei care au cunoscut pe Apostolii Domnului; dar aceștia erau înaintați în vârstă și pretutindeni în Biserică oameni și gândiri noi s-au ridicat în lupta pentru credință”.<sup>75</sup>

Gândirirea Sfântului Iustin Martirul și Filosoful a fost prin urmare dusă mai departe prin specificul școlii teologice înființate la Roma.<sup>76</sup> Aici el a zidit o adevărată instituție de doctrină creștină „cu pretenție de metodă și de argumentare teologică”.<sup>77</sup> Prin această școală se dezvoltă, încă din primele secole creștine, o deschidere a teologiei spre dialog. S-a deschis astfel posibilitatea ca, pe fundamentul mărturisirii martirice din vremea persecuțiilor romane, Părinții Bisericii să ducă mai departe și să așeze în scris experiențele proprii, care au devenit mai apoi lucrătoare în viața comunităților creștine din întreaga lume (*oecumene*). În acest sens, trebuie știut faptul că Sfântul Iustin este „primul autor post-apostolic ale cărui scrieri sunt de dimensiuni considerabile. A fost cunoscut Bisericii din Roma, cât și altor centre creștine, pe vremea când tradiția creștină orală și scrisă erau încă strâns legate între ele, cu toate că, încet-încet, documentele scrise au devenit o autoritate în sine”.<sup>78</sup>

Această predilecție spre mărturisire și jertfă se reflectă deopotrivă în *viața și lucrările teologilor daco-romani*, care au păstrat și au împărtășit prin experiențele lor în Cetatea Eternă o bună parte din ideile apologetice ale Sfântului Iustin Martirul. La el întâlnim pentru prima dată „*figura filosofului creștin*” și tot la el se întrevede „întâlnirea dintre cultura greacă și creștinism, care a produs o sinteză...”, a influențat modul de

---

<sup>75</sup> L.W. Barnard, *Justin Martyr - His Life and Thought*, Chambridge University Press, 1967, p. 4-5.

<sup>76</sup> *Writings of Saint Justin Martyr*, Thomas B. Falls translation, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1948.

<sup>77</sup> *Apologeți de limbă greacă - Sfântul Iustin Martirul și Filosoful*, traducere, introducere, indici și note de pr. prof. dr. T. Bodogae, pr. prof. dr. Olimp Căciulă, pr. prof. dr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 13.

<sup>78</sup> L.W. Barnard, *Justin Martyr - His Life and Thought*, p. 53.

gândire care a urmat... Cu el, cultura creștină realizează un salt calitativ. Din acest motiv, multe dintre rezultatele la care a ajuns meditația sa s-au păstrat de-a lungul creștinismului antic. Mai ales succesorii și teologii contemporani lui (Tațian, Atenagora, Teofil) au preluat de la el multe elemente de doctrină, iar toată apologetica greacă, care a fost organizată de Iustin, a exercitat o influență puternică asupra apologeticii latine (și chiar asupra doctrinelor non-apologetice)”.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, traducere de Alexandra Cheșu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Ceenica, Ed. Polirom, Iași, 2009, p. 73.

## II. Sfântul Ioan Cassian – monahul teolog din Scythia Minor

Sfântul Ioan Cassian reprezintă imaginea etalon a unei complexe experiențe de viață și spiritualitate ascetico-mistică. Anul nașterii Sfântului Ioan Cassian pare să fie 350 (sau 360). Cu privire la locul său de naștere, părerile sunt împărțite. O parte dintre ele susțin originea lui daco-romană, provenind din Scythia Minor, Dobrogea de astăzi. Cea mai veche mărturie îi aparține lui Ghenadie de Marsilia, care spune că Sfântul Ioan era „de neam scit”,<sup>80</sup> slujind la Constantinopol ca diacon al Sfântului Ioan Gură de Aur, iar mai apoi ca preot în Marsilia, unde a întemeiat două mănăstiri, una de bărbați și cealaltă de femei.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> După alte interpretări, însemnarea făcută de Ghenadie ar fi făcut trimitere mai cu seamă la Mănăstirea Sketis din Egipt, acolo unde Sfântul Ioan Cassian a petrecut mai mulți ani (cf. Owen Chadwick, *John Cassian*, second edition, Chambridge University Press, 1968, p. 9).

<sup>81</sup> „*Cassianus, natione Scythia, Constantinopolim a Ioanem Magno episcopo diaconus ordinatus, apud Massiliam presbyter, condidit duo id est virorum ac mulierum monasterie, que usque hodie extant*” (*De scriptoribus ecclesiasticis*, c. LXI, PL, t. LVIII, col. 1094-1095) Este locul de unde ți-am spus, mai sus; vezi de asemenea: Owen Chadwick, *John Cassian*, Chambridge University Press, 1950, p. 190-198; Pierre Courcelle, *Late Latin Writers and Their Greek Sources*, Chambridge, MA Harvard University Press, 1969, p. 227; Russeau, *Ascetics, Authority and the Church*, 169; Theodor Damian, „Some Christical Considerations and New Arguments Reviewing the Problem of St. John Cassian’s Birthplace”, în *Patristic and Byzantin Review*, nr. 9/1990, p.149-170; Surse în limba română: Pr. Alexandru Constantinescu, *Despre Sf. Ioan Cassian*, în BOR, nr. 4-6/1946, p. 219; Idem, *Sf. Ioan Cassian scitul, nu romanul*, în GB, nr. 7-8/1964, p. 698-705; I.G. Coman, *Sciții Ioan Cassian și Dionisie cel Mic și legăturile lor cu lumea mediteraneană*, în ST, nr. 3-4/1975, p. 189-203; Augustine Casiday, *Tradiție și teologie în scrierile Sfântului Ioan Cassian*, traducere din limba engleză de Lucian Filip, Ed. Doxologia, Iași, 2015, p. 22-23.

Afirmația lui este cât se poate de justificată, fiind contemporan cu Sfântul Părinte și, mai mult, împreună viețuitor în orașul Marsilia.<sup>82</sup> Pe de altă parte, patriarhul Fotie al Constantinopolului, care îi citise opera, amintește despre el într-unul din comentariile sale, numindu-l „Romanul”, referindu-se astfel la sorgintea sa latină. Acest lucru se deduce cu ușurință din scrierile sale, cu toate că Sfântul Părinte folosea la fel de bine și limba greacă.<sup>83</sup>

Teorii despre originea sa „non-scytă”<sup>84</sup> s-au sprijinit în general pe anumite mărturii istorice, interpretări ale unor pasaje din cărțile sale sau diferite ipoteze. Patrologul Theodor Damian adaugă în completare o posibilitate logică de înțelegere a legăturii sale cu Schytia Minor. El vorbește despre două categorii de argumente, prin care se poate lămuri problema originii marelui didascal patristic: interne și externe. „Cele interne, spune el, ar putea fi directe și indirecte: directe, legate de scrierile lui Cassian, de unde rezultă clar că nu a fost originar din locurile în care și-a alcătuit opera, și indirecte, legate de anumite aluzii, pe care le-a făcut și de interpretările contextului general al cărților sale, care arată că venirea sa în Galia nu a fost o întoarcere acasă. Argumentele externe sunt cele legate de alte surse și care, la rândul lor, sunt de două feluri: mărturii și interpretări. Acestea sunt mențiuni istorice făcute de contemporani cu privire la anumite elemente din biografia sa și, în al doilea rând, interpretările și considerațiile oferite prin analogii și descoperiri arheologice, legate de contextul răspândirii creștinismului în primele secole în diferite zone de interes pentru abordarea noastră”<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Pr. Alexandru Constantinescu, *Despre Sf. Ioan Cassian*, p. 219.

<sup>83</sup> Fotie, în *Bibliotheca cod. 197*, în Peschening, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) 17, p. XCVII; vezi și Cuper, *Acta Sanctorum*, 463-464A.

<sup>84</sup> În *Dictionnaire de Theologie Chatologique* (DTC) (tome XII, Paris, 1932, p. 1824) P. Godet susține originea galeză a Sfântului Ioan Cassian.

<sup>85</sup> Theodor Damian, *Some critical consideration and New Arguments Reviewing the Problem of St. John Cassian's Birthplace*, in *Orientalia Christiana Periodica* (OCP), Rome, vol. 57/1991, p. 257.

„Ipoteza scită” este de asemenea confirmată de reputatul teolog american, monahul Columba Stewart. El merge pe teoria lingvistică, ajungând la concluzia că „în zilele lui Ioan Cassian, Scythia Minor era o regiune bilingvă, unde a putut primi o educație clasică într-un mediu în care elenismul avea o puternică prezență... Cassian a putut învăța limba greacă și atunci când a ajuns în Palestina.

Oricare ar fi însă mediul său, el a călătorit nestingherit în Răsăritul creștin, unde a învățat viața monahală și ulterior a slujit Biserica din Constantinopol. Deși destinul său a stat în Occidentul latin, el s-a simțit cel mai acasă în Răsăritul grec”<sup>86</sup>

Ipoteza unei origini galeze, precum și alte teorii, după care Sfântul Părinte ar fi fost originar din Siria sau Scythopolis, Palestina, au fost combătute în special de patrologii români. Revendicarea daco-romană a Sfântului Părinte s-a dovedit a fi cea mai aproape de realitate, descrierile contradictorii având astfel „șanse să se impună”.

Părintele I.G. Coman, reputat profesor de patrologie la Facultatea de Teologie din București, arată că încă din vremea Sfântului, Scythia Minor, Siria sau Palestina au dezvoltat „strânse contacte de natură comercială, culturală etc”. Mai mult, în câteva din *Colațiunile* sale, el prezintă locurile părintești „ca pe niște regiuni plăcute, cu largi spații nelocuite, acoperite de codri adânci și care ar fi desfătat pe monahi și ar fi oferit și posibilități de trai”. „Frigul necredinței”, la care face referire avva Avraam, vizează în mod direct „țara lui Cassian”.

Pe de altă parte, profesorul Coman susține că „afirmația că în provincia sa aproape nu erau călugări, nu indică neapărat provincia Provence în sudul Galiei, ci tot așa de bine oricare altă provincie din Imperiu. Indicația lui Fotie, că Sfântul Ioan Cassian era «roman după patrie», nu ne lămurește decât în sensul că la patru sute de ani de la moartea lui, autorul nostru trecea în

---

<sup>86</sup> Columba Stewart, *Cassian Monahul. Învățătura ascetico-mistică*, traducere diac. Ioan I. Ică jr și Cristian Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 35.

fața orientalilor ca un roman autentic, așa cum va zice Cassiodor despre Dionisie cel Mic”.<sup>87</sup>

Mitropolitul Nestor Vornicescu scoate în evidență experiența sa monahală, pe care a început-o negreșit pe meleagurile Scythiei natale. Cu toate că, așa cum am văzut mai sus, viața călugărească de aici a fost prezentată într-o lumină slabă de contemporani, „se cunoaște, prin Sfântul Epifanie, că aici existau mănăstiri bine organizate. În urma cercetărilor arheologice din regiunea Niculițelului din Dobrogea, unde au fost descoperite moaștele sfinților martiri Zotikos, Attalos, Kamasis și Philipos, se impune, ca o ipoteză plauzibilă, că basilica din Niculițel a devenit încă din secolul IV biserică de mănăstire, ceea ce a conferit până de curând acestui loc denumirea de «Mănăstirea»”.<sup>88</sup> Sfântul Ioan Cassian în mod personal confirmă acest lucru, arătând foarte clar în însemnările sale că din pruncie a trăit printre călugări, „ale căror îndemnuri le auzea și ale căror exemple le vedea”.<sup>89</sup>

## II.1. Moștenirea orientală în „Așezăminte” și „Colațiuni”

Experiența duhovnicească a Sfântului Ioan Cassian a crescut odată cu incursiunile lui orientale. Întâlnirile avute cu părinții orientali l-au evidențiat ca pe un adevărat *mărturisitor al virtuții*. Cuvintele sale, păstrate în tezaurul Sfintei noastre Tradiții, descoperă spiritul său practic, încălzit de experiențele părinților

---

<sup>87</sup> Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Scritorii bisericești din epoca străromână*, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 219.

<sup>88</sup> Dr. Nestor Vornicescu, *Primele scrieri patristice ...*, p. 55.

<sup>89</sup> Migne, PL, tom XLIX, 53-476; CSECL, ed. M. Petschering, tom XVII, 1, 1888, p. 3-231; John Cassien, *Institutions Cenobitiques*, ed. E. Pichery, în col. SC, nr. 109, editin de Chef, Paris, 1965; Sfântul Ioan Cassian, *Scrieri alese: Așezămintele mănăstirești și Convorbiri duhovnicești*, în PSB 57, traducere prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu, prefață, studiu introductiv și note de prof. Nicolae Chițescu, Ed. IBMBOR, București, 1990, p. 306.

pustiei. Astfel, la începutul anului 380, Sfântul Părinte a sosit în Palestina, însoțit de prietenul său, Sfântul Cuvios Gherman.<sup>90</sup> Au ajuns mai întâi în Betleem, așezându-se într-una din mănăstirile din vecinătatea Bisericii „Nașterii Domnului”, ctitorie a Sfântului Împărat Constantin cel Mare.<sup>91</sup> Aici au luat contact pentru prima dată cu frumusețea monahismului oriental. Se spune chiar că, Sfântul Părinte și tovarășul său, Cuviosul Gherman, au cunoscut aici pe un anume avvă Pinufius, „fugit din mănăstirea sa în Delta Nilului pentru a-și păstra smerenia”. A stat o vreme la el în chilie, însă ucenicii săi au aflat unde se află și „l-au luat acasă pe sus cum mai făcuseră deja odată”. Văzând aceasta, în cei doi călugări daco-romani s-a aprins ireversibil „setea după adevăratul monahism ce putea fi găsit doar în Egipt”.<sup>92</sup>

Începând cu anul 390, cei doi au ajuns în Egipt, pentru a vizita așezările călugărești din Sketis, Kelia și Nitria și pentru a se împărtăși din experiența mistică a „părinților pustiei”. Ajungând aici, „au fost grabnic convertiți la idealul eremitic de viață și nevoință”.<sup>93</sup> Această perioadă se reflectă intens în lucrările sale, adevărate mărturisiri și apologii ale unei complexe experiențe ascetico-mistice.<sup>94</sup> El oferă o descriere de ansamblu

---

<sup>90</sup> Legătura dintre cei doi începe din copilărie, mergând împreună „la școală, apoi în oaste, precum și în viața călugărească”. Tot amândoi au mers la părinți din pustia Egiptului, la Ierusalim și la Constantinopol. Roma este însă locul în care sunt menționați ultima dată împreună. Aici, la anul 405, Gherman este menționat pentru ultima dată (Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Sfinți daco-romani și romani*, ediția a III-a, Ed. Trinitas, București, 2007, p. 59-61).

<sup>91</sup> Bethlehem Monastery, *Inst.* III.4.1.; IV.31; Coll. XI.1&5; XIX.1.3. Germanus, Coll I.1, apud O. Chadwick, *John Cassian*, p. 10.

<sup>92</sup> Columba Stewart, *Cassian Monahul ...*, p. 37.

<sup>93</sup> Owen Chadwick, *John Cassian*, p. 13.

<sup>94</sup> „Deși nu există un acord cu privire la timpul pe care l-a petrecut în Egipt, notează părintele Columba Stewart, nimeni nu se îndoiește de faptul că a fost aici... În scrierile sale monahale, Cassian împletește cunoașterea sa directă cu sursele literare care îi erau accesibile. Multe din informațiile conținute în Așezămintele și Convorbirile sale le avem numai de la el și se bazează în mod



a vieții monastice din Palestina și Egipt, precum și informații valoroase despre practicile și tradițiile ascetico-mistice din mănăstirile de aici. Cel mai potrivit testament pentru confirmarea acestor experiențe sunt scrierile întocmite aici.

**I.** În cuprinsul *Așezămintelor sale*,<sup>95</sup> Sfântul Părinte consemnează importanța specificului tradiției orientale, completând informațiile dobândite prin propria sa experiență duhovnicească. În acest sens, el găsește potrivit ca monahul să poarte un anumit fel de îmbrăcăminte și să stăruiască „fără încetare”<sup>96</sup> în citirea cărților sfinte. „De aceea, spune el, socotesc trebuincios să înfățișez ceea ce au rânduit părinții dintr-o foarte mare vechime și care este păzit până acum în tot Egiptul de slujitorii lui Dumnezeu pentru ca noua mănăstire, în frageda ei pruncie în Hristos, să fie îndrumată mai degrabă de foarte bătrânele întocmiri ale străvechilor părinți”.<sup>97</sup>

---

evident pe propriile sale experiențe” (Columba Stewart, *Cassian Monahul ...*, p. 38).

<sup>95</sup> Lucrarea „*De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*” („Despre așezămintele mănăstirești cu viață de obște și despre remediile împotriva celor opt păcate principale”), în 12 cărți, a fost alcătuită la rugămintea papei Castor, din Apta Iulia (Franța), în anul 420. Primele patru dintre ele, precedate de o scriere a unui episcop Castor și de o prefață, oferă o descriere generală asupra vieții ascetico-mistice, amintind despre felul psalmodierii, îmbrăcăminte monahilor, sau despre cei primiți de curând în obște. În ultimele opt cărți, Sfântul Părinte stăruiește în explicarea celor opt gânduri rele, moștenire de sorginte orientală, din sec. IV, cu formularea în teologia evagriană Vezi PSB 57 (în Migne, PL, XLIX, 53-476; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), XVII, 1, 1888, p. 3-231; Jean Cassien, *Institutiones cenobitiques*, ed. Pichery, Paris, 1965; *Filocalia*, vol. I, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 96; William Harmless, *The New Westminster Dictionary of Church History*, vol. I, Editor Robert Benedetto, Westminster John Knox Press, Louisville, London, p. 127-128).

<sup>96</sup> Cf. I Tes. 5, 17.

<sup>97</sup> Sfântul Ioan Cassian, *Scrieri alese: Așezămintele mănăstirești și Convorbiri duhovnicești*, în PSB 57, p. 121; vezi de asemenea Sf. Ioan Cassian, „Despre cele opt gânduri ale răutății”, în col. *Filocalia*, vol. I, 2008.

„Această primă scriere amplă a Sfântului Ioan Cassian, spune mitropolitul Nestor Vornicescu, elaborată pe la anul 420, a avut un rol covârșitor mai ales în organizarea monahismului apusean din epoca patristică. Mai ales pe temeiul preceptelor organizatorice și de viață duhovnicească elaborate de Sfântul Ioan Cassian poate fi concepută lucrarea creștină atât de bine orientată și temeinic întocmită de Sfântul Benedict de Nursia și a celorlalți conducători de mănăstiri din Apus. Operele cassiene despre organizarea și specificul vieții monahale au îndeplinit în Apusul Europei rolul pe care l-au avut în Răsărit Regulile Sfântului Vasile cel Mare”.<sup>98</sup>

Dincolo de aspectul formal al primei părți din *Așezămintele* sale, în cea de a doua parte, socotită în ultimele opt cărți,<sup>99</sup> Sfântul Părinte accede spre o analiză lăuntrică asupra teoriei *celor opt gânduri rele*, moștenire de sorginte orientală, din sec. IV, cu formulare în teologia evagriană.<sup>100</sup> Odată cu această însemnare, Sfântul Ioan Casian a reușit să aducă mai târziu în sudul Galiei mistica și ascetica evagriană.<sup>101</sup> Așa se face

---

<sup>98</sup> Nestor Vornicescu, *Primele scrieri patristice în literatura noastră*, p. 54-55.

<sup>99</sup> O traducere mai precisă a titlului *Așezămintelor* cassiene ar fi: „Despre modul de viață în comunitățile monahale și despre remediile împotriva celor opt gânduri ale răutății”. Conținutul ei vizează pe de o parte latura exterioară a vieții monastice (cărțile I-IV) - așa cum am arătat în cele de mai sus, dar și o dimensiune interioară, duhovnicească, prin referirea pe care Sfântul Ioan Cassian o face la cele opt gânduri ale răutății: lăcomia, curvia, avariția, mânia, întristarea, achedia sau „scârbirea inimii”, slava deșartă și mânia (Jean-Claude Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, en Collection „Theologie, Pastorale et Spiritualité”, IX, P. Lethielleux, Paris, 1961, p. 29).

<sup>100</sup> Sf. Ioan Cassian, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, p. 96.

<sup>101</sup> În lucrarea „*Convorbire duhovnicească dedicată prezentării celor opt răutăți principale*”, Sfântul Ioan grupeză cele opt gânduri rele în patru perechi: lăcomia pântecelui și desfrânarea - gânduri care se realizează în trup, avariția și mânia - ce se consumă în suflet, tristețea și plictiseala - generate de cauze interioare ale sufletului, slava deșartă și mândria - care nu au nevoie deloc de trup pentru a se actualiza. Această listă, de sorginte greco-latină, a fost folosită foarte mult în mediile monahale apusene. În practică ea a fost înlocuită cu listă celor șapte vicii a papei Grigorie cel Mare. Acestea din urmă

că, în cuvântul său către episcopul Castor, el reușește să construiască o analiză completă a patimilor, oferind deopotrivă remedii duhovnicești spre îndreptare. În acest sens, el arată că pofta prea mare după consumul de alimente (*lăcomia*) apropie trupul de patima *curviei*, căci „nu numai deosebirea felurilor, ci și mărimea cantității mâncărilor face pe om să se aprindă de săgețile curviei. Cel ce se împărtășește de vreo hrană să se depărteze de ea până ce nu mai are poftă și să nu se sature”.<sup>102</sup> Pe de altă parte, depărtarea de mânie, de întristare, de la slava deșartă și mândrie, înfăptuiește curăția întreagă a sufletului, întrucât „este cu neputință ca acela care și-a săturat stomacul să poată lupta în cuget cu dracul curviei”.<sup>103</sup>

Despre *duhul mândriei și al poftei* el spune că se arată ca un război ce se duce între suflet și trup. Nici în vremea somnului sufletul nu este lăsat să se odihnească de acest demon. Demonii curviei sunt asemănați cu „fiii Vavilonului”, despre care vorbește cântarea ieșirii din robie a israeliților. În acest sens, Sfântul Părinte îndeamnă: „Să nimicim toate gândurile păcătoase de pe pământ, care este în inima noastră după învățătura Domnului, și până ce sunt încă prunci, fiii Vavilonului, adică gândurile viclene, să-i ucidem zdrobindu-i de piatră, care este Hristos”. După sfatul său, câștigarea virtuții se dobândește prin curăția sufletului, care vine prin „frica lui Dumnezeu”. Dacă patimile mâniei și poftei se găsesc în trup încă de la naștere, pofta iubirii de argint vine din afară. Ea se poate tăia ușor, dacă este „silință și luare aminte”.<sup>104</sup> Patima aceasta se găsește în oamenii cu sufletul căldicel. Despre monahul stăpânit de duhul iubirii de argint, Sfântul Ioan Cassian spune că: „fi

---

(viciile) înlocuiesc gândurile, care își diluează specializarea monahală și implicit obiectul ultim al combaterii lor: realizarea liniștii interioare în vederea contemplației și rugăciunii (Sf. Ioan Cassian, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, p. 19).

<sup>102</sup> Sf. Ioan Cassian, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, p. 99.

<sup>103</sup> Sf. Ioan Cassian, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, p. 100.

<sup>104</sup> Sf. Ioan Cassian, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, p. 104.

socotește în cuget bătrâneți lungi și slăbiciune trupească și-i șoptește că cele primite de la chinovie nu i-ar ajunge spre mângâiere, nu mai zic de când este bolnav, dar nici măcar când este sănătos, apoi că nu se poartă acolo grijă de bolnavi, socotesc că de nu va avea aur pus deoparte va muri în mizerie... astfel de gânduri îi amăgesc mintea ca să-și oprească măcar un bănișor, îl înduplecă vrăjmașul să învețe și vreun lucru de mână, de care nu știe avva, din care își va spori argintul pe care îl râvnește”.<sup>105</sup>

*Duhul mâniei* reprezintă o consecință a iubirii de plăceri. Prorocul învață: „Mâniați-vă, dar nu greșiți”,<sup>106</sup> referindu-se aici la îndemnul de a aprinde mânia asupra patimii și asupra gândurilor rele presărate de vrăjmașul în suflet. De aceea, Dumnezeu poruncește ca omul să rupă dintru sine, nu numai mânia cea cu lucrul, ci și mânia cea din cuget, tocmai pentru a nu da drumul la vorbe furioase. „Nici templu Duhului Sfânt nu se mai poate face sufletul” - spune Sfântul Ioan Casian - „câtă vreme ne va stăpâni duhul mâniei întunecându-ne mintea. Iar la urma tuturor, având în fiecare zi în față icoana morții, care nu știm când poate veni, să ne păzim pe noi înșine de mânie și să știm că nu avem nici un folos de neprihănire, nici de lepădarea de cele pământești, nici de posturi și privegheri, căci vom fi spăimântați de mânie și ură”.<sup>107</sup>

*Patima întristării* este asemenea unei carii lemnoase care sapă în suflet îndepărtându-l de mântuire. Cu toate acestea, Sfântul Ioan Casian vorbește și despre o bună întristare, cea după Dumnezeu. Întru aceasta, monahul își „lucrează pocăința și mântuirea, fără părere de rău, căci întristarea după Dumnezeu, hrănind sufletul cu nădejdea pocăinței, e împreună cu bucuria. De

---

<sup>105</sup> Această boală, mai arată Sfântul Părinte, are trei rădăcini: tendința monahului de a-și agonisi ceea ce nu are în lume, căința după averile la care a renunțat și frica de sărăcie. Sf. Ioan Cassian, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, p. 104.

<sup>106</sup> Cf. Ps. 4, 4.

<sup>107</sup> Sf. Ioan Cassian, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, p. 114.

aceea, ea face pe om osârduitor și ascultător spre toată lucrarea cea bună, prietenos, smerit, blând, gata să sufere răul și să rabde toată osteneala și zdrobirea, ca una ce e cu adevărat după Dumnezeu”.<sup>108</sup> În continuare, Sfântul Ioan Cassian arată că *duhul trândăviei* este strâns legat de cel al întristării, întrucât lucrează împreună asupra sufletului. Acesta apare în vremea postului, mai ales la citirea Sfintelor Scripturi, spune Sfântul Părinte. Pentru a scăpa de acest gând, Părinții din pustia Egiptului nu îngăduiau ca monahii să rămână fără lucru. Ei socoteau că prin răbdarea lucrului, monahul poate înlătura trândăvia, dobândind astfel hrana și venind în ajutorul celor săraci.

După Sfântul Ioan Cassian, *slava deșartă* este o patimă felurită, care poate trece foarte ușor nebagată în seamă. Se manifestă în foarte multe forme: prin glas, prin cuvânt, prin tăcere, prin lucru, prin priveghere, prin post, prin rugăciuni, prin citiri, până și prin îndelungă-răbdare.<sup>109</sup> În ultimul rând, *mândria* reprezintă în viziunea duhovnicească a Sfântului Părinte grija care-i muncește pe cei desăvârșiți, pe cei care au urcat mai mult pe scara virtuților. Pe aceștia încearcă să-i prăbușească.

În *Așezămintele* sale, Sfântul Ioan Cassian se arată mai cu seamă tributar dascălilor săi alexandrini și în special lui Evagrie Ponticul. Gândirea sa capătă astfel o frumoasă coloratură mistică, transpusă ascendent de la credința curățitoare de patimi spre nevoința și stăruința în virtute. Teologia sa mistică este străbătută așadar de conștiința unei ascensiuni permanente în virtute. Cu toate acestea, în gândirea Sfântului Ioan Cassian

---

<sup>108</sup> Sf. Ioan Cassian, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, p. 115.

<sup>109</sup> „Pe cel pe care nu izbutește să-l amăgească prin scumpetea hainelor, încearcă să-l ispitească prin îmbrăcămintea proastă și pe cel ce nu l-a putut face să se îngâmfe prin cinste, pe acesta îl duce la nebunie prin așa-zisa răbdare a necinstei, iar pe cel pe care nu l-a putut împinge la slava deșartă pentru destoinicia în cuvânt, pe acela îl amăgește prin tăcere, făcându-l să-și închipuie că a dobândit liniștea. De n-a putut moleși pe cineva prin belșugul bucatelor, îl slăbănogeste prin postul pe care îl ține de dragul laudelor” (Sf. Ioan Cassian, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, p. 118).

„nu există niciun catalog codificat pentru virtuți”. În consecință, „Dumnezeu este Cel care îl cheamă pe om spre desăvârșire și care îl îndrumă prin glasul pe care el însuși a ales să-l urmeze”.<sup>110</sup>

**II.** Sfântul Părinte se manifestă cu același zel și în *Colațiunile* sale,<sup>111</sup> unde accentuează „întâlnirile personale cu mai mulți părinți duhovnicești”.<sup>112</sup> Există în fapt o strânsă legătură între această lucrare și *Așezămintele* sale. Columba Stewart spune că „atunci când scria *Așezămintele*, Cassian avea deja în minte *Convorbirile*”.<sup>113</sup> Într-o înțelegere mai lămurită, prima lucrare cassiană se ocupă în special de *omul din afară*,<sup>114</sup> de vreme ce cea de a doua are în vedere *omul lăuntric*, dimpreună cu preocupările sale spre creșterea duhovnicească. De aici se poate înțelege că cele două lucrări „sunt fața și reversul uneia și aceleiași monezi. Ele sunt mai mult decât complementare: amândouă au fost o lectură esențială pentru întreg auditoriul lui Cassian, chinoviți și anahoreți deopotrivă... Atât la începutul *Așezămintelor*, cât și la

---

<sup>110</sup> Jean-Claude Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, p. 41.

<sup>111</sup> Lucrarea „*Conlationes Sanctorum Patrum XXIV*” (*Collationes patrum in Scithico eremo commorantium* - „Conlațiuni sau Convorbiri cu Părinții XXIV”), scrise în perioada 420-429, cuprinde 24 de convorbiri duhovnicești cu părinți și nevoitori din pustia Egiptului (după numărul celor 24 de bătrâni din Apocalipsă – cap. 4, 4-11). Pentru fiecare dintre ele, autorul dezvoltă o singură temă, precum: sărăcia, rugăciunea, castitatea etc. Expunerea textului se desfășoară pe trei grupe succesive, în concordanță cu cele trei centre monahale pe care Sfântul Părinte le-a vizitat, împreună cu Gherman, în Egipt. În cea de-a XIII-a Convorbire, scrisă în 420, Sfântul Ioan Cassian critică teologia harului la Fericitul Augustin. Replica vine de la Prosper de Aquitaine, un ucenic al lui Augustin, care îl acuză pe Sf. Ioan Cassian de „semi-pelagianism” (Migne, PL, XLIX, 477-1328; Jean Cassien, *Conferences*, I-IV, en SC 42, Edition du Cerf, Paris, 1955; William Harmless, *The New Westminster Dictionary of Church History*, vol. I, p. 128).

<sup>112</sup> K. Suso Frank, *John Cassian on John Cassian*, în *Studia Patristica*, vol. XXXIII, Leuven, 1997, p. 427.

<sup>113</sup> Columba Stewart, *Cassian Monahul*, p. 69.

<sup>114</sup> Cf. Inst. 2, 9, 1.

începutul *Convorbirilor*, scopul său este același: de a nu-i primi pe cititorii săi cu povestiri despre monahi făcători de minuni, ci de a-i sprijini în vederea îndreptării greșelilor proprii în urmărirea desăvârșirii monahale”.<sup>115</sup>

La o primă vedere s-ar crede că munca sa se rezumă doar la o simplă prezentare de interfață a ceea ce a agonisit în această perioadă de interacțiune cu părinții pustiei. Lucrurile însă nu stau nicidecum astfel. În contextul acestor însemnări, Sfântul Părinte realizează o însemnată legătură între Răsărit și Apus. El este astfel apologetul unei tradiții autentice pe care o promovează, o seamănă și o cultivă în Galia timpului său. Acesta este și motivul pentru care *Conlațiunile* sale au nevoie de o „interpretare rectificată”,<sup>116</sup> în care să se evidențieze mai mult dimensiunea lor patericală, rezultată din experiențele mistice trăite de autor.

„Înțelegerea ecumenică” a Sfântului Ioan Cassian<sup>117</sup> decurge propriu-zis din experiențele sale mistice din Egipt și Palestina. Așa se face că, mânat de harul Duhului Sfânt, sfântul descoperă pe părinții cărora le închină *Conlațiunile* sale: avva Moise (I-II), avva Pafnutie (III), avva Daniel (IV), avva Serapion (V), avva Teodor (VI), avva Serenus (VII-VIII), avva Isaac (IX-X), avva Teonas (XXI-XXIII) și avva Avraam (XXIV). Cele „24 de Convorbiri duhovnicești” sunt împărțite de asemenea în trei grupe, după regiunile vizitate de Sfântul Părinte: 1. I-X – sunt legate de viețuitorii din Sketis; 2. XI-XVII – sunt legate de viețuitorii din mlaștinile sărate de lângă Paephysis și 3. XVIII-XXIV – sunt legate de viețuitorii din Diolcos și Panephysis.<sup>118</sup>

Conținutul ascetico-mistic al gândirii cassiene se reflectă cu precădere în topica *Conlațiunilor* sale. Fundamentul lor este

---

<sup>115</sup> Columba Stewart, *Cassian Monahul*, p. 71.

<sup>116</sup> Augustine Casiady, *Tradiție și teologie în scrierile Sfântului Ioan Cassian*, traducere din limba engleză de Lucian Filip, Ed. Doxologia, Iași, 2015, p. 24.

<sup>117</sup> Pr. prof. Ioan G. Coman, *Scriitorii bisericești din epoca străromână*, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 217-267.

<sup>118</sup> Owen Chadwick, *John Cassian*, p. 15.

eminamente scripturistic, acest lucru evidențiind din plin rafinamentul teologic de care dă dovadă Sfântul Părinte.<sup>119</sup> El duce astfel mai departe deziratul ascendenței duhovnicești, trecând dincolo de patimi în registrul sfaturilor folositoare de suflet, dobândite din experiențele părinților. El valorifică teologic virtuți precum milostenia, pacea sau curăția, integrându-se perfect în tradiția alexandrină a Sfântului Clement, Evagrie, Rufin sau Paladie. Inspirat de aceștia, el își asimilează conceptul de *apatheia* ca „liniștire a poftelor trupești, sau, și mai precis, ca absență a mișcărilor potrivnice din latura exterioară a trupului”.<sup>120</sup>

De aici el trece cu ușurință la identificarea *scopului* (tellos-ul) vieții duhovnicești. Pentru atingerea acestuia, Sfântul Părinte arată că monahul trebuie să-și „împlinească toate ascultările cu plăcere”.<sup>121</sup> Ca o desăvârșire pământească a rânduiei, Cassian arată valoarea eternă a scopului, pornind de la cuvintele Apostolului: „Aveți ca roadă sfințenia, iar ca țel viața veșnică”. Pentru a ajunge aici trebuie ca monahul să ia seama la mijloacele rânduite: „curăția inimii, sfințenia, fără de care nu se poate ajunge la scopul propus”.<sup>122</sup>

Pentru a-și întări argumentarea cu privire la dobândirea scopului vieții duhovnicești, Sfântul Ioan Cassian apelează la

---

<sup>119</sup> Fundamentul scripturistic al teologiei monahale promovată de Sfântul Ioan Cassian reiese foarte bine din scrierile sale. Prin conținutul lor, ele se prezintă în fapt „ca un țesut de citate și de experiențe biblice”. Numai în lucrarea sus amintită avem un număr de 1617 referințe din Sfânta Scriptură. „Marele număr de citate scripturistice din opera sa demonstrează, deci, o cunoaștere profundă a Sfintei Scripturi și conștiința necesității sale pentru viața concretă în întregul drum de perfecțiune întreprins de călugări” (Damian Gheorghe Pătrașcu, *Izvoarele biblice ale doctrinei monastice în Convorbirile duhovnicești ale lui Ioan Cassian*, Ed. Galaxia Gutenberg, 2010, p. 19).

<sup>120</sup> Dom E. Pichery, „Introduction a Jean Cassien”, en *Conferences I-VIII*, SC 24/1955, p. 45.

<sup>121</sup> Conl. 1,2,3, în PSB 57, p. 308.

<sup>122</sup> Conl. 1,5,2, în PSB 57, p. 310.



exemplul scripturistic al Martei și Mariei.<sup>123</sup> Învățătura sa are totodată valoare contemplativă, cele două personaje biblice fiind evidențiate de două ori în Conlațiunile sale (I și XXIII). După Columba Stewart, „el se face ecou al interpretării lui Origen, văzând în Maria prototipul ucenicului contemplativ care șade la picioarele lui Iisus, gata spre povățuire duhovnicească (Conl. 1.8.1). Ea a ales binele «cel mai înalt» și «principal» al «contemplației singure» (*theoria sola*, Conl. 1.8.2)”.<sup>124</sup> De aici Sfântul Ioan Cassian vine și arată că gândul omului trebuie ridicat spre cele înalte și îndreptat întotdeauna „către Dumnezeu și către cele dumnezeiești”.

Astfel, luând în calcul exemplul celor două surori, el socotește că *grija* pentru cele multe, la care se referă Mântuitorul Hristos, reflectă întocmai *partea practică*, care nu trebuie socotită ca „bun suprem, oricât ar fi de laudabilă și de plină de roade, ci contemplația divină, care într-adevăr este simplă și unică, adică acea teorie, care este păstrată mai întâi în atenția câtorva oameni sfinți”.<sup>125</sup> Ajungând pe această treaptă, Sfântul Ioan Cassian socotește *contemplația* ca fiind „cea mai înaltă țintă” pentru monah. De aceea, el caută totdeauna să îndrume împlinirea acestui deziderat. De pildă, în *Conlațiunea* cu avva Moise, el revine asupra acestui *thellos* de viețuire duhovnicească, arătând că „acesta trebuie să fie principala noastră osteneală, această cale neschimbată a inimii”.<sup>126</sup>

Pornind de la cele două exemple, ne este foarte ușor să evidențiem parcursul pe care Sfântul Ioan Cassian îl face între modul practic (*praktike*) și cel teoretic (*theoretike*) de înțelegere a vieții duhovnicești. Chiar dacă ambele stări de asceză definesc în fapt parcursul unei experiențe mistice, Sfântul Părinte vorbește

---

<sup>123</sup> Cf. Lc. 10, 38-42.

<sup>124</sup> Columba Stewart, *Cassian Monahul*, p. 95.

<sup>125</sup> Conl. 1,8,3 în PSB 57, p. 313.

<sup>126</sup> Conl. 1.8.1.

despre înălțimea *teoriei*,<sup>127</sup> tocmai pentru a arăta contemplația drept ultimă treaptă a vieții monahale, diferită de lupta monahului cu păcatul și cu gândurile.<sup>128</sup>

Din viziunea sa duhovnicească, cu sensibilele demarcații dintre *praktike* și *theoretike*, rezultă foarte clar că Sfântul Ioan Cassian a rămas fidel misticii intelectuale, promovate de Evagrie Ponticul.<sup>129</sup> Cu toate acestea, teologul francez Jean-Claude Guy identifică conceptul de „rugăciune aprinsă” sau „de foc”, articulat în gândirea părintelui daco-roman. Ea definește latura nemișcată a contemplației, atunci când nevoitorul atinge cele mai înalte culmi ale meditației sale duhovnicești.<sup>130</sup> La ea se ajunge mai cu seamă într-o ascendență mistică, fundamentată pe citirea atentă a Cărților Sfinte. Tocmai pentru a întări această

---

<sup>127</sup> „Theoretica puritas ... post multa opera ac laborum stipendia iam quasi in praemio”/ „Fără cea numită teoretică nu se poate dobândi curăția ... care se câștigă după multă lucrare și osteneală” (Conl. 14.9.2).

<sup>128</sup> El arată de asemenea contemplația ca pe un exercițiu al minții, o capacitate de concentrare, inclusă de asemenea în lucrarea nevoitorilor călugărești (Nghi Dinh, *The Quest for Contemplation in John Cassian's Monastic Writings*, Disertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae Apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Rome, 2008, p. 37).

<sup>129</sup> Este foarte important de amintit faptul că în mistica monahismului oriental, cunoașterea duhovnicească descoperă două părți fundamentale: cunoașterea activă sau practică și cunoașterea teoretică sau contemplativă. Întrucât aceste delimitări se regăsesc și în gândirea Sfântului Ioan Cassian, fiind preluate cu siguranță din mistica evagriană, se deduce adesea din însemnările sale că „viața ascetică, activă sau practică are drept scop purificarea sufletului de patimi și de îmbogățire a sa în virtute. Atingerea acestui scop nu constituie încă ținta finală a monahului întrucât ... în cea de a doua etapă se găsește contemplarea lui Dumnezeu, fiind o nouă viață, o viață teoretică sau contemplativă, sau unificatoare” (Leon Christiani, *Jean Cassien. La spiritualité du desert*, vol. I-II, Edition de Fontenelle, Abbaye S. Wandrille, 1946, p. 15).

<sup>130</sup> „Această rugăciune cu totul de foc, și pe care foarte puțini ajung să o cunoască, este la propriu inefabilă. Sufletul, înveșmântat de o lumină cerească, nu se mai exprimă în cuvinte omenești”, spune Sfântul Ioan Cassian (Conl. 9.25-27, 31, 32).

perspectivă, Sfântul Ioan Cassian arată încă odată la ce înălțime se poate ridica monahul care a primit de la Dumnezeu darul cunoașterii duhovnicești pe măsura păstrării dragostei dumnezeiești, fără să-și dea seama încă de această unire cu Dumnezeu și în ce constă cu adevărat îndumnezeirea sa.<sup>131</sup> Este așadar vorba despre o pregustare a bucuriei de care se va face părtaș în Împărăția Cerească.<sup>132</sup>

O altă temă bine conturată în *Conlațiunile* cassiene, asimilată într-o oarecare măsură sub aspect apologetic, este cea a *pocăinței*. În specificul misticii orientale, teologia pocăinței este înțeleasă ca necesitate practică a vieții monahale, care aduce indispensabil laolaltă harul divin și voința umană. Când vorbește despre pocăință, Sfântul Ioan Cassian are în vedere mai ales latura practică a vieții duhovnicești. În decursul experiențelor sale orientale, el a cunoscut îndeaproape diferitele fațete ale acestei problematice. Astfel, el se declară pe față împotriva pelagianismului, care susținea că omul este capabil prin propriile sale forțe și fără ajutorul harului dumnezeiesc să împlinească binele.<sup>133</sup> Această problemă este lămurită pe larg de sfântul daco-roman în cuprinsul *Conlațiunii XIII*, care arată o afinitate a sa pentru „o teologie a harului care să ia în serios efortul ascetic, evitând totodată extrema fatală a bizuirii totale pe eforturile ascetice”.<sup>134</sup>

Locurile sfinte din pustiul Egiptului și din Palestina au influențat ireversibil gândirea teologică și perspectiva duhovnicească a monahului daco-roman. În aceste locuri binecuvântate de Dumnezeu „viața străbătea deasupra istorie și, fără nicio îndoială, Cassian ar fi rămas aici până la sfârșitul vieții

---

<sup>131</sup> Jean-Claude Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, p. 56.

<sup>132</sup> Conl. 10.7.

<sup>133</sup> Jerzy Zieba, *La penitenza nelle opere di Giovanni Cassiano*, Paris Disertationis Ad Lauream in Facultate S. Theologiae Apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, Rome, 1977, p. 39-40.

<sup>134</sup> Columba Stewart, *Cassian Monahul ...*, p. 135.

dacă evenimentele nu l-ar fi obligat, în jurul anilor 400, să părăsească Egiptul pentru a se refugia la Constantinopol”.<sup>135</sup>

## II.2. Lucrarea apologetică la Constantinopol și Roma

În contextul controverselor origeniste,<sup>136</sup> Sfântul Ioan Cassian este obligat să părăsească pustiul Egiptului și să se adăpostească la Constantinopol, împreună cu Sfântul Gherman și Frații Lungi. Aici îl cunoaște pe Sfântul Ioan Gură de Aur, care slujea pe atunci ca patriarh în Cetatea Sfântului Constantin. În această situație, Sfântul Părinte s-a arătat rezervat față de problematica antropomorfită care-i viza în special pe Frații Lungi, dar s-a

---

<sup>135</sup> Jean-Claude Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, p. 21.

<sup>136</sup> Promovarea ideilor lui Origen în mediul monahal oriental s-a făcut prin intermediul lui Evagrie Ponticul. Acesta a „scolasticizat” gândirea marelui alexandrin, așezându-o într-un „sistem preconcept”, care a atras după sine condamnarea sa. După teologul german Aloys Grillmeier, „origenismul evagrian a fost cel condamnat în secolul VI”. Cele șapte teze origeniste, condamnate în 553 sunt următoarele: 1. Creația eternă și Lumile paralele; 2. Preexistența sufletelor și căderea acestora, așezarea lor în trupuri ca pedeapsă pentru păcatele anterioare – trupul închisoare pentru suflet; 3. Corporalitatea îngerilor; 4. Negarea veșniciei iadului, apocatastaza și reabilitarea diavolilor la eshatologie; 5. Negarea învierii trupurilor; 6. Subordonarea Logosului în raport cu Tatăl; 7. Subordonarea Duhului Sfânt în raport cu Logosul. Tot lui Origen i-a fost atribuită și doctrina că „Logosul lucrează numai în sufletele raționale și Duhul Sfânt numai în sfinți”. În cazul de față este vorba despre erezia *antropomorfită*, rezultată din acest algoritm origenist. Cel dintâi combătut al ei a fost Sfântul Epifanie de Salamina. De la el disputa s-a extins între fericitul Ieronim și Rufin, cel din urmă un mare admirator al lui Origen și traducător al lucrării *De Principiis* în limba latină. Foarte intens s-a implicat în această problemă și episcopul Teofil al Alexandriei. Rând pe rând, marii părinți și doctori ai Bisericii de Răsărit, între care Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Chiril de Alexandria sau Sfântul Ioan Gură de Aur au fost obligați să se poziționeze față de învățătura origenistă. Sfântul Ioan Cassian și Gherman, care se aflau în comunitățile monahale din Egipt în acea perioadă, au fost și ei implicați în acest conflict, fiind obligați în cele din urmă să părăsească acest spațiu și să se refugieze la Constantinopol (*Encyclopaedic Dictionary of the Christian East*, edited by Edward G. Farrugia, S.J., Pontifical Oriental Institute, Rome, 2015, p. 1400; Leon Cristiani, *Heresies and Heretics*, Burns&Oates, London, 1959, p. 50).

aplecat cu bucurie asupra celor doi monahi daco-romani pe care i-a primit deîndată în clerul său. Astfel, German a fost hirotonit preot și Cassian diacon.<sup>137</sup>

Personalitatea Sfântului Ioan Hrisostom s-a manifestat din plin asupra celor doi. Acest lucru este evocat de Sfântul Ioan Cassian la sfârșitul lucrării sale „*De Incarnatione*”, unde adresează un elogiu luminos Părintelui său duhovnicesc, subliniind „valoarea ortodoxiei sale” și afirmându-se ca „ucenic al său”.<sup>138</sup> Astfel, el îi îndeamnă pe ucenici: „aduceți-vă aminte de mai marii voștri învățători și preoți, de Grigorie cel cunoscut în lumea întreagă, de Nectarie cel vestit în sfințenie, de Ioan cel minunat în credință și nevinovăție, de Ioan zic, acel Ioan care prin asemănare cu Ioan evanghelistul, ucenicul lui Iisus, a dormit întotdeauna la pieptul și în dragostea Domnului. De el, vă spun, aduceți-vă aminte, pe el urmați-l, la curăția lui, la credința lui, la învățătura și la sfințenia lui cugetați. Aduceți-vă aminte întotdeauna de învățătorul și dascălul vostru, la sânul și îmbrățișarea căruia, ca să zic astfel, ați crescut, care a fost deopotrivă învățătorul meu și al vostru, căruia îi suntem ucenici și așezământ”.<sup>139</sup>

Aflat într-o mai veche dispută cu Teofil al Alexandriei, generată pe fondul alegerii sale în scaunul de Constantinopol, Sfântul Părinte se lasă descoperit, adăpostindu-i pe Frații Lungi la curtea sa.<sup>140</sup> Aceștia fuseseră condamnați de Teofil în baza relațiilor

---

<sup>137</sup> Inst., I, II, c. 18; cf. I.12, c.20 apud E. Pichery, *Introduction*, en SC 42, p. 17.

<sup>138</sup> Catherine Broc, „Jean Cassien, „disciple” de Jean Chrysostome”, en vol. *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident. Actes du colloques international organise par New Europe College en collaboration avec Ludwig Boltzmann Gesellschaft (Bucharest, 27-28 septembre 2001)*, ed. Cristian Bădiliță et Attila Jakab, Ed. Polirom, Bucharest, 2003, p. 36.

<sup>139</sup> Sf. Ioan Cassian, *Despre Întruparea Domnului*, Cartea VII.31.4, în PSB 57, p. 881.

<sup>140</sup> De aici începe lucrarea de mărturisire a Sfântului Ioan Cassian și implicita sa legătură de mai târziu cu Cetatea Eternă. Subiectul apologiei sale este în fapt Sfântul Ioan Gură de Aur, părintele său duhovnicesc.

lor cu monahul origenist Isidor. Pentru o viziune de ansamblu, teologul britanic Norman Russell arată că „criza origenistă a fost precedată de controversa antropomorfită. Avem mărturia lui Teofil, într-o scrisoare oficială, împotriva celor care propovăduiau că Dumnezeu poate fi înțeles în formă omenească. Aceasta a fost scrisoarea festală din 399. După Cassian, documentul a fost prost primit de majoritatea monahilor din Egipt. În Sketis numai unul dintre cei patru preoți care slujeau în bisericile de acolo a îngăduit ca documentul să fie citit. Rapoartele lui Socrate și Sozomen arată că au fost demonstrații serioase în Alexandria împotriva lui Teofil”.<sup>141</sup> De aici rezultă foarte clar că Sfinții Ioan Cassian și Gherman se aflau în Sketis atunci când au început disputele antropomorfitice.

Situația de la Constantinopol s-a înrăutățit, datorită acuzelor aduse de Teofil împotriva Sfântului Ioan Hrisostom. Cu toate că Sfântul Părinte a înaintat mai multe epistole conciliatoare spre episcopul Alexandriei, rugându-l „ca pe un părinte și frate” să-i primească înapoi pe nitrioți, sfătuiindu-i de asemenea și pe aceștia să renunțe la acuzațiile împotriva episcopului, a fost acuzat de Teofil „că încalcă rânduielile canoanelor de la Niceea”.<sup>142</sup> Din acest moment, disputa pe tematica antropomorfită trece pe locul doi, principala dorință a episcopului de Alexandria fiind aceea de a-l scoate pe Sfântul Ioan Gură de Aur din scaunul constantinopolitan. Judecata are loc la Sinodul de la Stejar (septembrie 403), la care au luat parte

---

<sup>141</sup> Norman Russell, *Theophilus of Alexandria*, Routledge, London, and New York, 2007, p. 20.

<sup>142</sup> „Șocotesc că vei lua în seamă hotărârile canoanelor de la Niceea care menționează că un episcop nu trebuie să judece o cauză dincolo de limitele eparhiei sale; dar dacă nu le iei în seamă, acum când tu le știi, nu te amesteca în acuzațiile aduse mie; căci, chiar dacă va fi să fii judecat, voi fi judecat de egipteni și nu de tine, care te afli la șaptezeci și cinci de zile distanță” (Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrisostome* (Dial.), VII, tome I, en SC, no 341, introduction, texte critique, traduction and notes par Anne-Marie Malingrey, Edition du Cerf, Paris, 1988, p. 155).

36 de episcopi. Sfântului Părinte i-au fost înaintate nu mai puțin de 29 de capete de acuzare, formulate în principal de doi diaconi caterisiți. Condamnat fără drept de apel, Sfântul Ioan Hrisostom a fost arestat trei zile mai târziu și expulzat de autorități dincolo de Bosfor. La protestele poporului și după „ce un accident s-a produs în camera imperială”,<sup>143</sup> el a fost însă chemat înapoi și reinstalat în scaunul patriarhal. În duminica reînțoarcerii sale, Sfântul Părinte și-a reluat scaunul patriarhal din „Hagia Sofia”, rostind un impresionant cuvânt în care „s-a asemănat cu Avraam, când faraonul egiptean a încercat să o răpească pe soția sa, Sara, de lângă dânsul”.<sup>144</sup>

Liniștea pentru Sfântul Ioan Hrisostom a durat doar o vreme. Astfel, după unele critici vădite aduse împărătesei Eudoxia, el a ajuns din nou la judecata sinodului, fiind de data aceasta înlăturat pe motiv că „un episcop de sinod depus nu-și poate recâștiga scaunul decât după hotărârea unui alt sinod” (cf. Sinodului din Antiohia, 341, Canonul IV). Teofil s-a îngrijit ca împăratul Arcadius să recunoască validitatea canonului IV de la Antiohia și a înaintat un nou demers de depunere a Sfântului Părinte. La rândul său, Sfântul Ioan Hrisostom a trimis epistole către Roma, la papa Inocențiu, la episcopii Venerius de Milano și Chromatius de Aquileia, prin care a demonstrat invaliditatea condamnării sale în Sinodul Tâlhăresc de la Stejar.<sup>145</sup>

Problema exilării dascălului său l-a determinat pe Sfântul Ioan Cassian să-și îndrepte pașii spre Roma, unde a mers împreună cu mai mulți credincioși pentru a comunica nedreptatea făcută de constantinopolitani înaintea papei Inocențiu. Sfântul Ioan Cassian ajunge așadar pentru prima dată la Roma în primăvara anului 405. Alături de Sfântul Gherman, el a venit aici să facă apologia magistrului său, învinuit pe

---

<sup>143</sup> *Dial.* VII, 9.

<sup>144</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia după primul exil/ A priore exsilio omilia*, PG 52, col. 443-448.

<sup>145</sup> In *Dial.* III.

nedrept de Teofil al Alexandriei și scos din scaun. Paladie confirmă acest lucru, afirmând că „preotul Gherman și diaconul Cassian, bărbați evlavioși, au adus o scrisoare din partea întregului cler al lui Ioan în care scriau despre violența și tirania la care fusese supusă Biserica lor”.<sup>146</sup> Pe lângă faptul că l-a cunoscut aici pe Sfântul Leon cel Mare, viitorul papă al Romei, Sfântul Ioan Cassian a profitat pentru un timp considerabil de anturajul papei Inocențiu I. Se pare că despre el ar fi vorba în cele două scrisori trimise de papa Inocențiu I către Alexandru al Antiohiei (cca. 414-415),<sup>147</sup> unde se amintește despre „preotul Cassian”. De aici reiese că a fost hirotonit preot la Roma și nu în Marsilia, așa cum susțin cele mai multe păreri.<sup>148</sup>

Experiența apologetică în Cetatea Eternă avea ca principală direcție argumentarea nevinovăției Sfântului Ioan Gură de Aur și demontarea acuzațiilor aduse de Sinodului Tâlhăresc. Sfântul Ioan Cassian devine astfel emisarul unei foarte interesante corespondențe între cei doi mari părinți ai Bisericii, între Răsărit și Apus.<sup>149</sup> Despre prietenia cu Sfântul Leon cel Mare, Sfântul Ioan Cassian amintește în lucrarea sa „*Despre Întruparea Domnului*”.<sup>150</sup> Date fiind toate acestea, „cu toate că a trăit departe de patria sa, Biserica Ortodoxă Română îl revendică pe Sfântul Ioan Cassian, atât pentru originea sa

---

<sup>146</sup> Paladie, *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi*, ediție și traducere din franceză de Anne-Marie Mailingrey și Philippe Leclercq, *Palladius: Dialogue sur la vie de Jean Chrysostom*, SC 341-342, Edition de Cerf, Paris. 1988, p. 76.90-78.95.

<sup>147</sup> M. Cappunys, *Cassien (Jean)*, dans *Dictionnaire d'histoire et de geographie ecclesiastique*, II, c. 1319-1348.

<sup>148</sup> Dom E. Pichery, Introduction a Jean Cassien, *Conferences*, I-VIII, p. 18-19.

<sup>149</sup> Vezi aici: Jean-Claude Guy, *Un dialogue monastique inedit*, en „Revue d'ascétique et de mystique” (RAM), nr. 33/1957, p. 171-188.

<sup>150</sup> Columba Stewart OSB, *Cassian monahul. Învățătura ascetico-mistică*, traducere diac. Ioan I. Ică jr și Cristian Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 46-48; vezi și în PSB 57, p. 769.



daco-romană, cât și pentru bogata sa moștenire culturală și spirituală, cu toate că aceasta aparține întregii Biserici creștine”.<sup>151</sup>

## II.2.1. Controverse și apologii

Dacă în secolele IV-V, Răsăritul era preocupat intens de problematica hristologică, socotindu-o drept una de actualitate (cunoscând totodată și diferențele de specific și interpretare dintre școala alexandrină și antiohiană), în Occident, cu precădere la Roma, se dezvoltă mai mult o teologie a Crucii. Așa se face că, abia în 451, la Sinodul de la Calcedon, Sfântul Leon cel Mare intervine decisiv în controversele privind „*Întruparea Cuvântului*”,<sup>152</sup> evidențiind preocupări adânci pentru hristologia din Cetatea Eternă.<sup>153</sup>

În 428, antiohianul Nestorie ocupa scaunul de patriarh al Constantinopolului. Personaj atipic, format în școala teologică de

---

<sup>151</sup> Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Sfinți daco-romani și romani*, p. 59.

<sup>152</sup> Acest aspect, oarecum lacunar, se vede cu precădere și în formulările doctrinare ale latinilor pe problematica hristologică: „o singură persoană și două firi, termeni simpli și clari, asemenea unei formule de catehism”. Este evident că hristologia occidentală nu avea la îndemână decât „elemente simple din învățătura primară, rânduielei de credință, care se ajutau de scrierile apostolice, anumite principii moștenite în Sfânta Liturghie”. Din toate acestea se înțelege foarte clar că „hristologia încă nu intrase în teologia occidentală în forma definițiilor sinoadelor orientale, decât de o manieră scolastică” (D.O. Rousseau, *Incarnation et Anthropologie en Orient et en Occident*, en *Irenikon*, tome 26/1953, p. 370-373; p. 363-375).

<sup>153</sup> Sfântul Leon cel Mare se evidențiază după 433 în contextul ereziei lui Eutihie de la care a ieșit erezia despre o singură fire a Mântuitorului, numită *monofizitism*. „*Accept din două naturi, dar n-accept două naturi*”, spunea ereziarhul (ACO, II, 1, 1, 120, 14). „În această perioadă, notează IPS Părinte Irineu Popa, în Occident, pe scaunul de la Roma a fost ridicat papa Leon, care, în timpul disputei cu Nestorie, era un simplu arhidiacon. El este acela care a cerut Sfântului Ioan Casian un aviz hristologic asupra ereziei nestoriene. De această dată, Leon a intervenit de manieră decisivă în disputa hristologică” (*Iisus Hristos este Același ...*, p. 419-420).

la Antiohia ca ucenic al lui Teodor de Mopsuestia, el a generat una dintre cele mai disputate erezii din primele veacuri creștine. Limbajul și gândirea sa hristologică au adus tulburare în cetate, totul pornind de la numirea Maicii Domnului cu atributul de „*antropotokos*” sau „cel mult *hristotokos*”. În această formă, Nestorie își exprima nota generală a hristologiei sale, în care Întruparea Fiului lui Dumnezeu era doar una aparentă, din ea născându-se doar omul, aflat într-o legătură cel mult „morală” cu dumnezeirea. Ereziarhul a ajuns ca astfel să genereze o scindare în unicul Ipostas al Logosului înomenit, gândind astfel că trebuie să existe două persoane separate, corespunzătoare celor două firi: divină și umană.<sup>154</sup> Mai lămurit, ÎPS Părinte Irineu Popa spune că Nestorie a vrut să arate că „Logosul nu poate avea parte de două nașteri, una din veci și alta dintr-o creatură umană. Ca atare, omul, în care a locuit El și pe care l-a folosit ca instrument, este fiul Fecioarei. De aici se vede clar separarea totală dintre firea divină și firea umană în persoana Mântuitorului. Și, ca să nu fie vorba de o unire reală, el exclude posibilitatea numirii Preacuratei ca θεοτοκος. Se pare că temerea sa de a numi pe Maica Domnului Născătoare de Dumnezeu se datora apolinariștilor, care susțineau că umanitatea înșușită de Logos este lipsită de elementul rațional și, prin urmare, firea divină se amesteca cu carnea, fiind, în felul acesta, implicată în procesele specific umane, precum: nașterea, patimile și moartea. În a doua Epistolă către Sfântul Chiril, Nestorie va propune ca Fecioara Maria să fie numită Născătoare de Hristos: «Dacă se vrea o formulare exactă, zice el, atunci trebuie să numim pe Sfânta Fecioară Născătoare de Hristos (χριστοτοκος), nu Născătoare de Dumnezeu (θεοτοκος)»<sup>155</sup> <sup>156</sup>

Odată cu răspândirea scrierilor sale, erezia lui Nestorie a început să genereze îngrijorare în întreaga Biserică. Primele

---

<sup>154</sup> Vezi aici lucrarea noastră: *Hristologie și mistică în teologia siriacă*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014, p. 184-201.

<sup>155</sup> Cf. *Epistola II către Chiril*, ACO, I, 1.

<sup>156</sup> IPS Prof. Dr. Irineu Ion Popa *Isus Hristos este Același ...*, p. 434-435.

reacții au venit din Alexandria, acolo unde se afla Sfântul Chiril al Alexandriei, cel mai înverșunat combatant al ereziei nestoriene. Biserica din Roma a înțeles deîndată această problemă și papa Celestin<sup>157</sup> l-a susținut pe Sfântul Chiril împotriva lui Nestorie.<sup>158</sup> Astfel, în vara anului 429, Sfântul Părinte a trimis prin legarul Posidonius o documentare completă asupra ereziei nestoriene, cuprinzând: scrisorile sale, predicile lui Nestorie și alte extracte, îndemnând să fie traduse în limba latină spre binele poporului. Înainte de a primi această corespondență, ajunsă la Roma în jurul anului 430, Celestin aflase despre erezia nestoriană din alte surse. Ar fi vorba aici despre Marius Mercator, care se afla și el la Constantinopol în vremea aceea, acesta purtând la rândul său o corespondență bogată cu Roma.<sup>159</sup>

---

<sup>157</sup> Papă al Romei între 10 septembrie 422 și 27 iulie 432, Celestin a fost la rândul său arhidiaconul papei Inocențiu I. În 418 a purtat o bogată corespondență cu Fericitul Augustin. În vremea pontificatului său a combătut erezia novațiană. A combătut de asemenea pelagianismul, iar în ultima parte a pontificatului său s-a confruntat intens cu erezia nestoriană, pe care a condamnat-o la sinodul de la Roma, din 10 august 430. S-a implicat de asemenea și în lucrările Sinodului de la Efes, din iunie 431. Nu a putut fi prezent personal aici, trimițând legați papali cu instrucțiuni foarte clare „să lucreze îndeaproape cu Sfântul Chiril și să-i urmeze judecata”. I-a scris de asemenea personal Sfântului Chiril și l-a rugat „să fie generos, dacă cumva Nestorie se va îndrepta cu inima”. După Sinodul Ecumenic de la Efes și implicit după condamnarea lui Nestorie, papa Celestin și-a exprimat mulțumirea într-o scrisoare, deplângând numai faptul că i s-a îngăduit lui Nestorie să se retragă în Antiohia. În același timp, tot în legătură cu epistolele sale, s-a consemnat faptul că Celestin a cerut cu insistență și în repetate rânduri sinodalilor de la Efes să-i fie recunoscut dreptul de întâi (primatul) în Biserică, ca succesori legitimi al Sfântului Petru. A fost îngropat lângă Basilica „Sfântului Silvestru” din Roma, mormântul său fiind decorat cu scene din perioada Sinodului Ecumenic de la Efes (J.N.D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Pops*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1986, p. 41-42).

<sup>158</sup> Leon Cristiani, *Heresies and Heretics ...*, p. 42.

<sup>159</sup> Owen Chadwich, *John Cassian ...*, p. 140.

În acest context apare ultima lucrare de referință a Sfântului Ioan Cassian, „*De incarnatione Domini contra Nestorium Libri VII*” („Despre Întruparea Domului, contra lui Nestorie, șapte cărți”).<sup>160</sup> Scrisă integral în limba latină, lucrarea a fost alcătuită la cerea Sfântului Leon cel Mare, pe când era arhidiacon, ajuns mai târziu papă al Romei.<sup>161</sup> În cele *șapte capitole* ale acestei scrieri, Sfântul Ioan Cassian constuiește o *apologie completă a învățaturii ortodoxe de credință*, luând

---

<sup>160</sup> Ed. M. Petschnig, CSEL, vol. XVII, Viena, 1988. Traducerea românească a textului a apărut în col. PSB 57, *De Incarnatione Domini contra Nestorium* (traducere prof. David Popescu după textul din Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), vol. XVII, pars I), precum și în Revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 7-8/1985, p. 560-606 – *Cărțile I-III*; nr. 1/1986, p. 44-83 – *Cărțile IV-VI*; nr. 3/1986, p. 71-94 – *Cărea VII*.

<sup>161</sup> A păstorit Scaunul Papal în perioada august/septembrie 440 – 10 noiembrie 461. Este unul dintre cei doi pontifi care și-au împroriat apelativul de „cel Mare” (împreună cu Sfântul Grigorie cel Mare). A fost diaconul și sfetnicul cel mai apropiat al papei Celestin. A fost un papă autoritar, care reușit să se impună prin „legitimitatea succesiunii sale apostolice”, transmisă ulterior descendenților săi din scaunul episcopal al Romei. I-a combătut pe manihei, pe pelagieni, priscilieni și nu în ultimul rând pe nestorienii. În 448 primește o înștiințare din partea lui Eutihie, depus de episcopul său, Flavian al Constantinopolului, datorită învățaturii sale monofizite. Cercetând îndeaproape această învățătură, Sfântul Leon cel Mare i-a scris lui Flavian, condamnând erezia lui Eutihie în așa numitul său „Tomus Flaviani” (*Epistola ad Flavianum*). În acest sens, împăratul Teodosie a convocat Sinodul de la Efes (august 449), unde Leon a fost reprezentat de trei legați papali. Rezultatul acestui sinod a fost condamnarea lui Flavian și reabilitarea lui Eutihie. A urmat implicit Sinodul V Ecumenic de la Calcedon (451), unde s-a statornicit învățătura hristologică a celor două firi ale singurului Ipostas Dumnezeiesc al Logosului înomenit. Tomul lui Leon a fost asimilat ca act oficial al Sinodului, în „doctrina sa părinții recunoscând vocea Sfântului Petru”. Pentru contribuția și lucrarea sa doctrinară a fost declarat „doctor al Bisericii” de Benedict XIV. A fost de asemenea, și un excelent diplomat, ocupându-se personal de criza invaziilor păgâne. S-a întâlnit personal cu Atila, conducătorul hunilor și cu regele vandal Gaseric, în 455, convingându-l să cruțe poporul din cetatea Romei de foc și de sabie. A fost îngropat în pridvorul Basilicii „Sant Pietro”, moaștele sale fiind mutate înăuntrul bisericii în 688 (J.N.D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Pops*, p. 43-44).

atitudine împotriva celor mai importante erezii ale timpului său, pe care le enumără și le combate. Marele aport al lucrării este acela de „a arăta pentru prima dată Apusului doctrina lui Nestorie și de a fi supus-o unei critici severe, subliniind totodată prestigiul operelor Părinților Bisericii, valoarea ideilor creștine și a argumentelor pe care le cuprind. O asemenea scriere reprezintă încă un însemnat pas în teologia de limbă latină a secolului V”<sup>162</sup>

Lucrarea trebuia să aibă în principal un caracter informativ, cu lămuriri concise referitor la nouă tulburare care apăruse în Biserica de Răsărit. Despre acest lucru Sfântul Ioan Cassian vorbește în prefața lucrării, unde menționează de asemenea că a alcătuit textul la rugămintea Sfântului Leon cel Mare.<sup>163</sup> Începutul scrierii se leagă oarecum de luna iunie a lui 429, când papa primește „Contestațiile” lui Eusebiu de Dorilea și de asemenea „*Epistola fraternală*” a lui Nestorie.<sup>164</sup> Mai mult,

---

<sup>162</sup> Dat fiind faptul că Sfântul Ioan Cassian a scris „De Incarnatione Domini” la rugămintea Sfântului Leon cel Mare, care s-a implicat decisiv în lucrările Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon (451), ne face să credem că a avut o importanță cu totul aparte în procesul de formare al hristologiei occidentale. Este de asemenea foarte important de amintit că ea se găsește citată în lucrarea „*Contestatio contra Nestorios*” a lui Eusebiu de Dorilea - (I.G. Coman, *Operele literare ale Sfântului Ioan Cassian*, în Revista „Mitropolia Banatului”, nr. 10-12/1975, p. 565-567; Marie-Anne Vannier, *Jean Cassien et le Simbole de Foi (De Incarnatione Domini VI)*, en *Studia Patristica*, vol. XXXIII, Leuven, 1997, p. 468).

<sup>163</sup> „După ce am terminat cărțile de Convorbiri, însemnate mai mult prin cuprinsul decât prin cuvintele lor, fiindcă scrisul nevredniciei mele n-a fost pe măsura simțirii adânci a sfinților părinți cu care am vorbit, mă gândeam și aproape mă hotărâsem, față de acea rușine a mea pentru neștiința arătată, să mă retrag în asemenea chip în portul tăcerii, încât să plătesc pe cât s-ar fi putut, cu prețul sfieții, îndrăzneala limbușiei. Dar socoteala și hotărârea mea au fost biruite de dorința ta vrednică de laudă și de simțământul tău poruncitor, iubite Leon, dragostea mea sfântă și cinstită, podoaba Bisericii romane și a slujirii dumnezeiești” (*Despre Întruparea Domnului*, Prefață, 1, în MO, nr. 7-8/1985, p. 577).

<sup>164</sup> „*Frateras nobis invicem*” (în PL 48, col. 173-178; ACO I, 2, p. 12-14; Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 165-168). În epistola sa, Nestorie i-a scris

lucrarea Sfântului Ioan Cassian s-a dovedit a fi cea mai de încredere, dat fiind faptul că, după cele arătate mai sus, informațiile pe care Celestin le aștepta de la Marius Mercator<sup>165</sup> au ajuns la Roma abia în 433. În acest sens, nu numai că se bucura de autoritatea Abației „Saint Victoire” în Biserica Latină, ci venea mai cu seamă cu o bogată experiență orientală, legată în mare parte de Constantinopol. Deîndată el „l-a avertizat pe Celestin de pericolul opoziției doctrinare a lui Nestorie și a făcut cunoscut latinilor această erezie”.<sup>166</sup>

Implicarea Sfântului Părinte în combaterea ereziei nestoriene<sup>167</sup> a fost totală. În virtutea argumentării doctrinare, tratatul său de hristologie adună laolaltă o valoroasă apologie a învățaturii ortodoxe, pe deplin moștenită de la marele său dascăl, Sfântul Ioan Hrisostom. Încă din Prefața lucrării sale, Sfântul Ioan Cassian dezvăluie modul în care a luat naștere această

---

deschis papei cu privire la învățătura pe care o promova despre Maica Domnului, cerându-i totodată lămuriri la adresa unor preoți pelagieni, care se găseau în Constantinopol. Neprimind niciun răspuns, a alcătuit o a doua epistolă, în mare cu același conținut. Ambele scrisori, precum și anumite extrase din predicile sale, se găseau la Roma înainte de sosirea legatului papal de la Constantinopol (Owen Chadwich, *John Cassian ...*, p. 141).

<sup>165</sup> Care fusese numit observator al Romei la Constantinopol.

<sup>166</sup> Marie-Anne Vannier, „Le De Incarnatione Domini de Jean Cassien”, vol. *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident ...*, p. 53.

<sup>167</sup> Documentarea pe care Sfântul Casian a făcut-o în vederea întocmirii lucrării sale se bazează pe o listă de lucrări nestoriene, confirmată de teologii apuseni moderni. Astfel, Sfântul Părinte a avut la îndemână în primul rând *Scrisorile* sosite la Roma în perioada de început a crizei nestoriene. În mod cert, el știa despre cea din 429, trimisă de Nestorie către papa Celestin. În al doilea rând este vorba de *Predicile lui Nestorie*: 1. Predica VIII (Nulla deterior); 2. Predica IX (Doctrina Pietatis) - cu trimitere la termenul de *Theotokos*; 3. Predica XIV (cu titlul grecesc: U tais charaugais) și 4. Predica XVI (Saepe mecum fluctibus) - vezi: E. Amann, *L’Affaire Nestorius vue de Rome (suite)*, en *Revue des Sciences Religieuses*, 23/1949, p. 231, nota 2 (p. 207-244); Lorenzo Dattrino, *Introduzione a Giovanni Cassiano, L’Incarnazione del Signore*, traduzione e note a cura di Lorenzo Dattrino, Citta Nuova Editrice, Roma, 1991, p. 41.

mărturisire. Înțelesese întru totul rugămintea Sfântului Leon de a „*purta lupta cea bună pentru credința amenințată de o nouă erezie*”. Departe de a fi fost un spirit polemizator, monahul daco-roman nu era dispus să cedeze în fața nimănui „*când era vorba despre apărarea credinței ortodoxe*”.<sup>168</sup>

Sfântul Ioan Cassian redescoperea în erezia nestoriană rătăcirea lui **Leporius**, un monah din nordul Galiei, de la Trevez. Încă din 415, acesta a promovat în scris o hristologie eterodoxă. Principalul document al rătăcirii sale, o epistolă, nu s-a păstrat. În ea vorbea despre faptul că Mântuitorul Hristos a fost fără de păcat în virtutea voinței Sale libere, venind totodată să mântuiască numai prin puterea exemplului. El mai spunea că Iisus a devenit Hristos în apa Sfântului Botez și Dumnezeu la Învierea Sa din morți.<sup>169</sup> În aceste condiții, monahul eretic a fost condamnat de Sfântul Ioan Cassian, care l-a acuzat de pelagianism.<sup>170</sup> Este foarte probabil ca din această experiență anti-pelagianistă, Sfântul Ioan Cassian să se fi implicat atât de intens în combaterea ereziei nestoriene. Pentru el pelagianismul se putea ascunde mai ales în conceptul de *apatheia*. Leporius își dirijase ideile soteriologice spre posibilitatea unei perfecțiuni morale, ascunse în teologia lui *homo assumptus*. Devenea astfel evident faptul că, numai cu ajutorul forțelor proprii, omul putea

---

<sup>168</sup> E. Amann, *L’Affaire Nestorius vue de Rome (suite)*, p. 227.

<sup>169</sup> Owen Chadwich, *John Cassian ...*, p. 137.

<sup>170</sup> A fost ulterior excomunicat în Africa, împreună cu ucenicii săi. Aici îl întâlnește pe Fericitul Augustin care „reușește să-l convingă de greșelile sale” și „ca mărturie a credinței sale ortodoxe, Leporius scrie *Libellus emendationis*, adresată episcopilor din Galia”. În cele din urmă, Sfântul Ioan Cassian laudă îndreptarea sa. Monahul îndreptat rămâne în Africa până în anul 430, când Sfântul Ioan Cassian publică „*De Incarnatione Domini*”, fiind hirotonit preot aici. La rândul său, Fericitul Augustin îl evidențiază într-una din predicile sale și îl amintește în „*Acta ecclesiastica*” din 26 septembrie 426 (Leporii, *Libellus Emendationis*, cura et studio R. Demeulenaere, Corpus Christianorum, Series Latina/CCSL, LXIV, Turnholt, Tipographi Brepolis Editionis Pontificii, 1985, p. 97-98).

ajunge la desăvârșire, ceea ce însemna *pelagianism*.<sup>171</sup> Mai departe, în cazul Întrupării Cuvântului, Leporius respingea din start ceea ce ar fi presupus *comunicatio idiomatum*, neputându-se raporta nicidecum la un „Dumnezeu născut și răstignit”.<sup>172</sup>

Teologul german Aloys Grillmeier afirmă că învățătura promovată de Leporius „nu poate fi socotită erezie”, întrucât el nu a dorit decât să apere în felul său „dogma tradițională a dumnezeirii lui Hristos împotriva doctrinelor care amestecau firile”. Mai mult, el îl socotește pe Sfântul Ioan Cassian „nedrept în demersul său de a-l învinovăți pe Leporius de pelagianism”.<sup>173</sup> Asemenea lui Nestorie, „Leporius a accentuat distincția celor două firi. Aici a reușit, însă nu a mai putut oferi o expresie potrivită cu privire la unitatea în Hristos, așa cum a făcut Nestorie.<sup>174</sup> Aceasta a fost cea mai acută problemă teologică a timpului”.<sup>175</sup> Spre deosebire de erezia nestoriană, rătăcirea lui Leporius nu s-a extins în Biserică. Exilat în Africa, acesta a fost

---

<sup>171</sup> E. Amann, *L’Affaire Nestorius vue de Rome (suite)*, en *Revue des Sciences Religieuses*, 23/1949, p. 230.

<sup>172</sup> Acest lucru este în mod evident exprimat în observațiile Fericitului Augustin, care arată că Leporius „nu a vrut să mărturisească că Dumnezeu s-a născut din femeie, că Dumnezeu a fost răstignit sau că a suferit în formă omenească, crezând că astfel dumnezeirea s-ar fi putut schimba în omenesc sau că ar fi putut fi coruptă prin amestecare cu omenitatea; o frică smerită, dar o greșeală de neînchipuit. În smerenia sa el a văzut că Dumnezeirea nu poate fi schimbată, însă din neatenție a presupus că Fiul Omului poate fi separat de Fiul lui Dumnezeu și că astfel fiecare era diferit de celălalt, și că unul dintre ei putea să fie Hristos, pe când celălalt nu, sau că Hristos putea să fie dublu” (Augustine, *Epistolae CCXXIX ad Leppos Galiae*, CSEL 57, p. 431).

<sup>173</sup> Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. I, *From the Apostolic Age to Calcedon (451)*, second, revised edition, translated by John Bowden. Mowbrays, London, 1975, p. 465.

<sup>174</sup> Nestorie explică legătura dintre dumnezeiesc și omenesc într-o notă „morală”.

<sup>175</sup> Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. I, *From the Apostolic Age to Calcedon (451)*, second, revised edition, translated by John Bowden. Mowbrays, London, 1975, p. 465.



convins de Fericitul Augustin să revină la credința cea adevărată, exprimându-și public mărturisirea, prin așa numita „*Libellus ementadionis*”.<sup>176</sup> Documentul a fost citit de călugărul gal la Cartagina, în fața mai multor episcopi latini, printre care se afla și Fericitul Augustin. Mărturisirea sa ar putea fi socotită drept „*o introducere la Tomul lui Flavian*”, accentuându-se foarte clar faptul că Întruparea trebuie privită ca „*o împreunare a firii umane cu Persoana Cuvântului și nu cu firea dumnezeiască*”.<sup>177</sup>

## II.2.2. O hristologie mărturisitoare

Cu toate că a fost criticată de mai mulți cercetători moderni, în special din latura apuseană,<sup>178</sup> hristologia Sfântului Ioan Cassian rămâne o veritabilă „mărturisire de credință”. Gândirea sa complexă, în care găsim frumos rânduie laolaltă spiritul ascetico-mistic al tradiției orientale cu luciditatea și ordinea ideilor din moștenirea latină, strălucește și de această dată prin apărarea credinței ortodoxe în fața uneia dintre cele mai mari erezii din primele veacuri. Sfântul Părinte combate astfel în lucrarea sa două „argumente frivole”, dezvoltate de erezia nestoriană: „1. nimeni nu se poate naște înaintea născătorului și

---

<sup>176</sup> Leporii, *Libellus Emendationis*, CCSL, LXIV, 1985, p. 97-123.

<sup>177</sup> „Astfel că trupul a slujit Cuvântului și nu Cuvântul trupului; și totuși, Cuvântul cu adevărat trup S-a făcut. Însă așa cum am spus, aceasta a fost cu puțință după Persoană și nu după fire, cu Tatăl și cu Duhul Sfânt” (PL 31, I 224; Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. I, p. 465-466).

<sup>178</sup> „Hristologia Sfântului Ioan Cassian, notează A. Casiday, a fost testată și declarată ca fiind deficitară pe două fronturi. Primul îl reprezintă o apărare agresivă a lui Nestorie de către cercetătorii moderni situați de partea lui în polemica antinestoriană desfășurată de Sfântul Ioan Cassian, iar al doilea reprezintă o ofensivă împotriva valorii continue a Hristologiei sale”. Sunt amintite astfel mai multe nume de cercetători și teologi moderni, în special din mediul occidental, cum ar fi: J.F. Bethune-Baker, Friedrich Loofs, Paul Bedjan, Martin Jugie, Ed. Schwartz, dar și Aloys Grillmeyer, Vannier sau Columba Stewart (Augustine Casiday, *Tradiție și teologie în scrierile Sfântului Ioan Cassian*, p. 323-330).

2. cel născut trebuie să fie deoființă (homousions) cu născătorul”. Putem spune că monahul daco-roman demonstrează cu argumente de nivel teologic un lucru foarte clar și lămurit „că Dumnezeu are puterea și voința de a realiza ceea ce voiește”.<sup>179</sup> Întreaga sa mărturie este susținută de argumente scripturistice bine lămurite, întărite de o credință oțelită, care străbate dincolo de cuvinte.

În cele șapte cărți ale lucrării sale, Sfântul Ioan Cassian dezvoltă o mărturisire profundă, articulată pe argumente genuine din vistieria de învățătură ortodoxă a Bisericii. Acest lucru este amintit punctual prin invocarea autorității părinților care i-au adumbrit cunoașterea și spiritul apologetic: Ilarie, Ambrozie, Ieronim, Rufin și Augustin (din Apus), și Sfinții Grigorie Teologul, Atanasie și Ioan Hrisostom (din Răsărit). Mai mult, Sfântul Părinte „nu se sfiește să declare că doctrina sa în problema dezbătută se inspiră din aceea a Sfântului Ioan Gură de Aur, ba, că, chiar ar aparține în întregime acestuia”. Se pare totuși că monahul schyt nu cunoștea la fel de bine învățătura anti-nestoriană a Sfântului Chiril, pe care nu-l citează în această lucrare. Acest lucru este evident, din moment ce alcătuirea sa apare aproape concomitent documentelor chiriliene, dezvoltând de altfel idei și argumente similare în suportul adevărului ortodox de credință.<sup>180</sup>

Caracterul apologetic al lucrării rezultă din adaosul „*Contra Nestorium*”, prin care Sfântul Părinte își articulează dintru început poziția doctrinată.<sup>181</sup> Faptul în sine se confirmă în **Prefață**,

---

<sup>179</sup> Pr. prof. Ioan G. Coman, Introducere la Sfântul Ioan Cassian, *Despre Întruparea Domnului*, traducere de prof. David Popescu, în MO, nr. 7-8/1985, p. 561).

<sup>180</sup> Pr. prof. Ioan G. Coman, Introducere la Sfântul Ioan Cassian, *Despre Întruparea Domnului*, p. 562.

<sup>181</sup> Se poate vorbi aici despre integrarea lucrării cassiene în nota de specificitate apologetică, definită prin stilul lucrărilor de genul „Adversus” (Marie-Anne Vannier, *Le De Incarnatione Domini de Jean Cassien*, p. 54; vezi de asemenea: L.W. Barnard, „L'intolleranza negli apologeti cristiani

de unde aflăm rațiunea și motivația pentru care monahul schyt a scris această mărturisire.<sup>182</sup> Lupta care se anunță este una duhovnicească, autorul fiind confirmat de prietenul său, Sfântul Leon cel Mare, ca apărător al credinței celei adevărate.<sup>183</sup> El își începe lucrarea cu smerenie desăvârșită, invocând rugăciunea și sprijinul duhovnicesc al viitorului papă al Romei.<sup>184</sup>

În **Prima Carte**, Sfântul Ioan Cassian vorbește pe parcursul a șase capitole despre cele mai de temut erezii ale acelor veacuri. Asemenea unei „hidre”<sup>185</sup> cu mai multe capete,

---

con speciale riguardo a Firmico Materno”, nella *Cristianesimo nella storia*, 11/1990, p. 505-521; J-C Fredouille, „L’apologetique chretienne antique: naissance d’un genre litteraire”, en *Revue des Etudes Augustiniennes*, no. 28/1992, p. 219-234).

<sup>182</sup> Cf. *Despre Întruparea Domnului (DID)*, Prefață, 1, în MO, nr. 7-8/1985, p. 577.

<sup>183</sup> Cu aproximativ șase luni înainte ca Roma să se declare oficial cu privire la erezia nestoriană, Sfântul Ioan Cassian a fost rugat de Sfântul Leon cel Mare, pe atunci diaconul papei Celestin, să se angajeze în lupta cu această rătăcire, ca un adevătat „campion” al credinței cele drepte. De ce s-a îndreptat această rugămintă către dânsul? Pentru că „se număra printre puținii scriitori latini de la curtea romană care înțelegeau limba greacă”. S-a pus de asemenea în discuție, legat de această prefață, dacă a existat un document scris prin care Leon să fi adresat această rugămintă lui Cassian. Cu toate că nu s-a păstrat un document scris în acest sens, contextul alcătuirii ei este confirmat încă din perioada patristică de Ghenadie (în *De viriis illustribus* 62). Acesta notează Sfântul Ioan Cassian „la rugămintea lui Leon arhidiaconul, după aceea episcop al Romei, a scris împotriva lui Nestorie De Incarnatione Domini în șapte cărți”(„Rogatus a Leone archidiacono postea urbis Romae episcopo scripsit adversus Nestorium De Incarnatione Domini libros VII”).

<sup>184</sup> „Ușor răspundem poruncii oricui, dacă ne sunt toate cu prisosință. Mare și minunată datorie are cel căruia îi prisosește mai mult dorința decât puterea. Așadar, această lucrare este o întreprindere a ta, o treabă de răspunderea ta. Roagă-te și cere cu umilință lui Dumnezeu ca alegerea ta să nu fie primejduită de nestatornicia mea și, în caz că nu voi fi la înălțimea unor așteptări atât de mari, chiar dacă eu mă bucur de îngăduință datorită supunerii, tu totuși să nu pari a fi poruncit rău fiindcă ai judecat pripit” (*Despre Întruparea Domnului*, Prefață, 5, p. 557-558).

<sup>185</sup> El face trimitere aici la celebra legendă antică a „Hidrei din Lerna”, un balaul cu șapte capete, care a fost răpus de eroul Hercules.

rătăcirea nu putea fi răpusă „fiindcă renăștea crescând în așa măsură, încât printr-o minune nouă și nemaiauzită, ori de câte ori i se tăiau capetele, îi apăreau altele mai mari în loc, moartea fiindu-i un câștig”.<sup>186</sup> Între aceste rătăcirii, el îi enumeră pe: ebioniți, sabelieni, arieni, eunomieni, macedonieni, fotinieni, apolinariști și pelagieni. El se oprește cu precădere la ultima dintre ele, arătând că susținătorii ei pretindeau că „Hristos n-a venit să mântuiască lumea, ci numai să dea oamenilor exemplul faptelor bune. Oamenii, pretindeau pelagienii, puteau obține mântuirea prin ei înșiși. Domnul a devenit Hristos după Botez și Dumnezeu după Înviere”.<sup>187</sup> Sfântul Părinte identificase această erezie în cazul monahului Leporius, gășind-o ca exemplu similar pentru tulburarea nestoriană de mai târziu. El arată că Leporius susținea „aceleași lucruri pe care le-au spus și pelagienii și urmează greșala lor, fiindcă susține că dacă omul Iisus Hristos ar fi trăit fără păcat, și ceilalți oameni pot prin ei înșiși trăi fără păcat și că n-a fost necesară răscumpărarea Domnului prin pilda Lui, pentru că oamenii pot ajunge la Împărăția cerească numai prin strădania lor”.<sup>188</sup> Sfântul Ioan Cassian nu întârzie să arate de asemenea că monahul pelagian s-a vindecat de rătăcirea sa, mărturisind credința cea adevărată și revenind în sânul Bisericii ca prezbiter.

În **Cartea a II-a**, Sfântul Părinte trece direct la problematica nestoriană. El vorbește mai cu seamă despre necinstirea pe care ereziarhul o aduce Maicii Domului, numindu-o „născătoare de om” (anthropotokos) sau cel mult „născătoare de Hristos” (hristotokos). Tonul monahului schyt devine de aici înainte și mai polemic, muștrând mai cu asprime rătăcirea. Arată astfel limitarea în care se găsea Nestorie, care susținea că „nimeni nu poate naște pe cel dinaintea

---

<sup>186</sup> *DID* I, 1, p. 578.

<sup>187</sup> *DID* I, 3, 3, p. 580; Pr. prof. Ioan G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, p. 244.

<sup>188</sup> *DID*, I, 3, 3, p. 580.

sa”. Argumentele aduse se sunt fundamentate în primul rând scripturistic, aducând „mulțime de mărturii în legătură cu Sfânta Naștere, căci de aceea au fost scrise, ca să fie dovezi, să vedem după puținul arătat de sus, poruncile Vechiului Testament despre Dumnezeu”.<sup>189</sup>

În **Cărțile III și IV**, Sfântul Ioan Cassian vorbește despre dumnezeirea Mântuitorului Hristos înainte și după Întrupare. El demonstrează cu argumente logice că Hristos este Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut din Mamă fără de tată și din Tată fără de mamă. „Află așadar, mai întâi de la apostolul învățător al întregii lumi că Acela care este fără de început, Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu, potrivit rosturilor lumii, adică la plinirea vremii, a fost făcut fiu al omului... Căci zice: «Iată când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său născut din femeie, născut sub lege».<sup>190</sup> Spune-mi deci acum: înainte ca Domnul Iisus Hristos să se nască din mama Sa Maria, Dumnezeu a avut Fiul sau n-a avut? Nu poți zice că n-a avut. Nu se spune niciodată fie fiu fără tată, fie tată fără fiu, fiindcă după cum fiul este din tatăl, la fel tatăl este din fiu”.<sup>191</sup>

**Cartea a V-a** oferă o comparație amplă între nestorianism și pelagianism. În felul acesta, el evidențiază cinstirea de ordin moral pe care o promovau în chip comun cele două erezii ale primelor veacuri. Nestorie susținea o prezență aparentă a dumezeirii lui Hristos cel întrupat, El devenind astfel „theodokos”, adică „primitor de Dumnezeu”. În felul acesta, se ajungea la concluzia că „între Hristos și oamenii sfinți nu e nici o deosebire, pentru că toți oamenii sfinți au avut în ei pe Dumnezeu”.<sup>192</sup>

---

<sup>189</sup> DID II, 3, 1, p. 585.

<sup>190</sup> Cf. Gal. 4, 4.

<sup>191</sup> DID IV, 1, in MO, nr. 1/1986, p. 45.

<sup>192</sup> Pr. prof. Ioan G. Coman, *Scriptori bisericești din epoca străromână*, p. 246. „Zici așadar că Hristos a fost doar un om deosebit. Această rătăcire, precum limpede am arătat în prima carte, că Hristos a fost doar un om cu totul deosebit, a susținut-o acea erezie a neevlaviei pelagiene. Adugi pe lângă

Ultimele două cărți ale lucrării (VI și VII) coroborează o analiză complexă a unor formule dogmatice pe care Sfântul Ioan Cassian le dublează cu contraargumente scripturistice și patristice spre dovedirea credinței ortodoxe. Se face referire aici la Simbolul niceean de credință, folosit și de Biserica din Antiohia, invocat de asemenea de Nestorie în predicile sale. Astfel, formula „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat” este interpretată de Nestorie în sens sabelian și arian, susținând că „au fost doi Hristoși, Unul din Dumnezeu și Unul din Fecioara Maria”.<sup>193</sup> În continuare, Sfântul Ioan Cassian combate formulele nestoriene: „nimeni nu naște pe cineva mai vechi ca sine” și „Cel născut trebuie să fie de o ființă cu născătorul”. Sunt aduse ca mărturii și folosite spre întărire pasaje din operele „Sfinților Ilarie și Ambrozie (cap. XXIV-XXV) și din operele fericitului Ieronim, «învățătorul ortodocșilor», din comentariul lui Rufin la Simbol, din operele fericitului Augustin, din acelea ale Sfântului Grigorie de Nazianz, «lumină preastrălucitoare de știință și învățătură», din lucrările Sfântului Atanasie cel Mare, în fine, din acelea ale Sfântului Ioan Gură de Aur”.<sup>194</sup>

Hristologia lucrării „De Incarnationi Domine” reprezintă fără echivoc „apogeul teologiei cassiene”. Dincolo de necesitatea ei cerută și impusă de epocă, însemnarea Sfântului Părinte reprezintă un demers firesc ortodox, descoperind

---

aceasta că Însuși Domnul tuturor, Iisus Hristos este chipul lui Dumnezeu și că trebuie numit Theodokos, adică nu Dumnezeu, ci primitor de Dumnezeu, socotești că trebuie cinstit, nu pentru că este Dumnezeu, ci pentru că a primit în Sine pe Dumnezeu” (DID V, 2, 1, p. 55).

<sup>193</sup> „Ai zis în Simbol «Dumnezeu adevărat», acum zici om deosebit. Cum pot fi acestea împreună, cum pot să stea la un loc spusele că același este cea mai înaltă putere, același numai slăbiciune, același cea mai înaltă slavă, același singură ființă muritoare? Nu se poate ca în Domnul, Unul și același osebindul în cinste și necinstire, pe de o parte să-L cinstești cum vrei, iar pe de altă parte să-L ocărăști cum vrei” (DID VI, 7, 2, p. 72).

<sup>194</sup> Pr. prof. Ioan G. Coman, *Scriptori bisericești din epoca străromână*, p. 247.

valențele unei mărturisiri autentice și voluntare.<sup>195</sup> Acest lucru îl face pe monahul din Dobrogea noastră un veritabil apologet al primelor veacuri creștine, în Cetatea Eternă. În consecință, „dacă mărturisirea lui Hristos ca Domn și Dumnezeu este într-adevăr desăvârșita putere a desăvârșitei mărturisiri”,<sup>196</sup> atunci lucrarea monahului schyt se poate socoti o „hristologie mărturisitoare”.

Cât privește șederea sa în Cetatea Eternă, nu există informații clare despre cât timp a rămas aici. Cert este că în Roma, Sfântul Părinte a scris un veritabil capitol al lucrării sale misionare, de la apologia părintelui său, la nașterea unei opere fundamentale pentru Occidentul creștin: „*Despre întruparea Domnului*”.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> Augustine Casiday, *Tradiție și teologie în scrierile Sfântului Ioan Cassian*, p. 379.

<sup>196</sup> *DID*, IV, 13, 4.

<sup>197</sup> Din Roma, a ajuns în Marsilia, unde a întemeiat, în 415, o mănăstire pentru bărbați și alta pentru femei. Aici a rămas până la moartea sa, în anul 435 (*Rânduielele vieții monahale*, Ed. Sofia, București, 2005, p. 339).

### III. Sfântul Dionisie Exiguul, scythul erudit din Cetatea Eternă

Un alt mare teolog daco-roman, al cărui nume se leagă în mod deosebit de Cetatea Eternă, este Dionisie Exiguul, „cel mic” sau „cel smerit”. „Personalitate de dimensiuni ecumenice”, Sfântul Părinte s-a născut cu aproximație în anul 470, fiind crescut de călugări, într-una din mănăstirile străvechi de pe malul Mării Negre. Acest lucru se face cunoscut în însemnările sale, unde pomenește cu multă reverență numele unui anume monah Petru.<sup>198</sup> La fel ca înaintașul său, Sfântul Dionisie a avut mai întâi experiența Constantinopolului, ajungând la Roma pe vremea papei Ghelasie (cca. 500), „care avea nevoie de un bun cunoscător al limbilor latină și greacă”. A slujit aici sub zece papi, trecând la veșnicile locașuri în anul 540/545. ÎPS Dr. Nestor Vornicescu creionează, într-o foarte frumoasă descriere, personalitatea, capacitatea intelectuală și finețea duhovnicească a teologului daco-roman. „Dionisie era un foarte bun cunoscător al Sfintei Scripturi, neîntrecut în mânăuirea limbilor greacă și latină, traducând fluent din una în cealaltă, era înțelept și simplu în atitudinile sale, erudit și smerit, cu vorbă puțină, feciorelnic și blând, înfrânt la toate, fără a osândi pe cei care nu se puteau înfrâna asemenea lui. «Era un ortodox desăvârșit și atașat întru totul rânduielilor părintești (stabilite de Sfinții Părinți).

---

<sup>198</sup> „Mi-aduc aminte de binefacerile Voastre, Venerate Părinte, și podoaba aleasă a învățăturilor lui Hristos, și am mereu înaintea ochilor minții râvna sfântă pentru hrana duhovnicească pe care o cheltuiți cu mine când eram copil, râvnă pe care nici spațiul, nici timpul nu o poate uita” (Dionysius Exiguus, în *Scriptores „Illyrici Minores”*, *Corpus Christianorum Series Larina LXXXV*, Turnholt, 1972, p. 59).



Răspundea strălucit la orice întrebare ce i se punea. Unii au încercat să-i atingă numele, învinuindu-l de unele erori. Dar cine citește actele sinodale de la Efes și Calcedon, cum și epistolele de confirmare ale acestora, își dă seama că încercările acestea nu aveau nicio valoare». Dionisie cel smerit era de neam scit, cu maniere «întru totul romane»<sup>199</sup>.

Opera sa cuprinde numeroase traduceri și interpretări patristice. Între textele patristice traduse din limba greacă se numără: *Vita Pachomii*, *Historia inventionis capitis S. Iohannis Baptistae*, *De officio hominis* a Sfântului Grigorie Teologul, *Tomus ad Armenos de fide* a Sfântului Proclu de Constantinopol, precum și alte lucrări patristice. Tot aici amintim de traducerea *Scrisorilor Sfântului Chiril al Alexandriei*, dimpreună cu cele *12 Anatematisme*, scrise de acesta împotriva lui Nestorie. Sfântul Părinte are de asemenea o contribuție semnificativă în lucrarea de traducere a unor opere importante din dreptul canonic bizantin. Astfel, în vremea papei Hormisdas (d. 523), Sfântul Dionisie Exiguul a tradus în limba latină *Sinodiconul Grec*, formând astfel cele două colecții de canoane: *Codex canonum ecclesiarum* și *Colectio decretorum pontificum Romanorum*. În lucrarea de revizuire a textului grecesc, el a folosit și *Collectio Hispana*. De mai multă popularitate se bucură lucrarea sa *Colletio Dionysiana*, fiind socotită una dintre izvoarele fundamentale ale dreptului canonic din Biserica Catolică. Pe de altă parte, contribuția sa implică importante valențe calendaristice în legătură cu originile erei creștine (ex: *Liber de Paschate*, *Argumenta pascalia*, *epistule*). Astfel, pe timpul papilor Bonifaciu și Ioan I, Sfântul Dionisie a compilat tabelul pascal în scopul corelării datelor festale din Biserica de Apus și cea de Răsărit. A recomandat în acest sens calculele făcute de Sfântul Chiril al Alexandriei, care se opreau însă în anul 248. El a continuat astfel numărătoarea, de data aceasta nemai începând

---

<sup>199</sup> Dr. Nestor Vornicescu, *Primele scrieri patristice în literatură noastră*, p. 67.

de la Dioclețian, ci de la Nașterea Mântuitorului Hristos, cu care începea astfel era creștină.<sup>200</sup> Gândirea sa dezvoltă de asemenea un important specific hristologic, desprins în special din lucrarea „*Antologie de texte patristice*”,<sup>201</sup> dar și din Prefețele sale.<sup>202</sup>

Importanța acestui Sfânt Părinte pentru teologia primelor veacuri oferă indicii importante despre „universalismul spiritualității daco-romane”. El reprezintă neîndoiește un punct puternic de legătură dintre romanitatea răsăriteană și cea apuseană, realizând o adevărată „osmoză la nivelul uman cel mai elevat, și transfuzia reciprocă de elemente spirituale între cele două vaste arii europene”.<sup>203</sup> Acest lucru devine posibil datorită lucrărilor sale. Prin traduceri realizate, Sf. Dionisie Exiguul reușește să dea contur unei legături evidente între „Schythia Minor, Constantinopol și Roma... consolidând cu elemente noi

---

<sup>200</sup> *Encyclopaedic Dictionary of the Christian East*, edited by Edward G. Farrugia, S.J., Pontifical Oriental Institute, Rome, 2015, p. 655.

<sup>201</sup> Migne, PL, LXVII, 9A-520, *Scriptores Illyrici Minors*, cura et studio S. Gennaro et Fr. Glorie, Brepols, 1972; Ibidem, Corpus Christianorum, Series Latina LXXXV, Turnholt, 1972, p. 133-154.

<sup>202</sup> 1. „Despre Eugipium preotul”, prefață la Sf. Grigorie de Nyssa, *De conditione sev opificio hominis*; 2. „Despre Ștefan episcopul”, prefață la prima traducere latină a *Canonum Grecorum*; 3. „Despre Iulian preotul”, prefață la lucrarea *Collectione Decretorum Pontificium Romanorum*; 4. „Despre Papa Honorius”, prefață la *Canonum Graecorum*; 5. „Despre monahii sciți Ioan și Leontie”, prefață la Sf. Chiril al Alexandriei, *Epistulam ad Successum Episcopum*; 6. „Despre Petru episcopul”, prefață la Sf. Chiril al Alexandriei, *Epistule Synodicalae Contra Nestorium*; 7. „Despre Felician și Pastor”, prefață la Sf. Proclu de Constantinopol, *Tomi Armenios*; 8. „Despre Gaudențiu abatele”, prefață la arhim. Marcel, *Relationis de Inventione Capitis Beati Ioannis Baptistae*; 9. „Despre Pastor abatele”, prefață la lucrarea anonimă *Paenitentiae Sancte Thaisis* și 10. „Despre Dominian venerabilul”, prefață la lucrarea anonimă *Vitae Sancti Pachomii* (Fr. Glorie, *Dionisii Exigui*, Prefationes latines genuinae n variis suis translationibus ex graeco, în CCSL, LXXXV, *Scriptores Ilirici Minores*, p. 29-30).

<sup>203</sup> Dr. Nestor Vornicescu, *Primele scrieri patristice în literature noastră*, p. 69.

legăturile Răsăritului și Apusului creștin, promovate deja din secolele IV și V de Ilarie de Pictavium, Ieronim, Rufin și mai ales de Sf. Ioan Casian prin eforturi cunoscute de a pune la îndemâna Apusului părți ale tezaurului gândirii patristice răsăritene și hotărârile Sinoadelor Ecumenice de până la el, elemente fundamentale pentru menținerea și întărirea unității Bisericii”<sup>204</sup>.

### III.1. De la Constantinopol la Roma – consederații istorico-doctrinare

Asemenea Sfântului Ioan Cassian, cuviosul Dionisie Smeritul a plecat din Scythia natală spre locurile sfinte din Orient. Împreună cu alți călugări scythi, el s-a stabilit mai întâi la o mănăstire din Ierapole (Mabbug), foarte aproape de Antiohia. Despre petrecerea neobosiților monahi dobrogeni în Siria, se știe că, pentru păstrarea crezului calcedonian, „au mers până la influențarea directă pentru alegerea patriarhului Antiohiei”<sup>205</sup>. Plecarea sa de aici se produce abia după ce încep să se simtă influențele monofizite ale lui Filoxene de Mabbug, personalitate teologică cu greutate în aceste locuri.<sup>206</sup> De aici el pleacă la

---

<sup>204</sup> Pr. Alexandru Moțoc, *Cuviosul Dionisie Exiguul (Smeritul)*, teză de doctorat, Sibiu, 2008, p. 4.

<sup>205</sup> În Robert Devreesse, *Le patriarcat d'Antioche. Depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquete arabe*, Paris, 1945.

<sup>206</sup> **Filoxene/Aksenoyo De Mabbug** (d. 10 decembrie 523). S-a născut în Imperiul Persan, la Tahl în Beth Garmai. După o biografie mai nouă, înainte de a ajunge la Școala Persană din Edesa, a studiat mai întâi la Mănăstirea Mar Gabriel din Tur 'Abdin. Acolo și-a făcut mai mulți ucenici, care au reacționat mai târziu împotriva diofizitismului, sau a doctrinei celor două naturi ale Persoanei Mântuitorului Hristos, parte din tradiția hristologică (după unii, din rândul acestora ar fi făcut parte Iacob de Sarug și Simeon din Beth Arsham). În felul acesta, Filoxene a devenit un oponent puternic al doctrinei calcedoniene, jucând un rol activ în diferitele controverse ale timpului său. În anul 485 a devenit mitropolit de Mabbug (fiind hirotonit la data de 18 august). După moartea împăratului Atanasie, în anul 518, episcopii anti-Calcedonieni

Constantinopol. Prezența sa în Cetatea Basileilor reiese cu ușurință din acuratețea cunoașterii și asimilării culturii bizantine, oglindită atât de bine în traduceri și prefetele sale.<sup>207</sup> Tot aici agonisește o bogată experiență duhovnicească, nevoindu-se în mănăstirea „celor neadormiți” („achimiților”) și, după unele păreri, chiar și la Studion.<sup>208</sup>

---

au fost exilați, ca rezultat al politicii pro-Calcedoniene dusă de noul împărat, Justinian I. Filoxene a fost exilat mai întâi în Gangra (în Paflagonia) și mai apoi (cca. 520/1) în Philippoupolis (în Tracia - Plovdiv), unde a și murit, în mod oficial prin sufocarea cu fum de la băile publice. Filoxene a fost cel mai important scriitor și teolog ortodox sirian din vremea sa. Deși cunoștințele sale de limbă greacă nu au fost foarte profunde, a devenit conștient de importanța traducerii textelor cheie din limba greacă, precum Noul Testament și Crezul, încercând pe cât posibil să păstreze cu fidelitate conținutul original. În felul acesta, el a finanțat revizuirea traducerilor acestor texte (revizuirea Noului Testament a fost preluată de Policarp, horepiscopul său, și finalizată în anul 508) – vezi aici: Sebastian P. Brock, *Părinții și scriitorii sirieni de ieri și de azi*, studiu introductiv IPS Dr. Irineu Ion Popa, traducere din limba engleză arhid. Ioniță și prof. Hermina-Maria Apostolache, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2016, 22\*).

<sup>207</sup> „Chiar și numai din prefetele sale care au ajuns până la noi, spune părintele Gheorghe Drăgulin, se poate deduce că autorul lor avea o formație intelectuală temeinică și variată. Cât privește aspectul clasic al vocabularului Smeritului nostru Dionisie, acesta nu trebuie să ne surprindă. În epocă, gramaticul latin Priscianus – care a activat la Constantinopol – pleda pentru cultivarea aticismului în limbă. Este drept că etapa vieții sale petrecute la curtea pontificală nu i-a adus și desăvârșirea culturală. Dar fondul poziției sale de combatant al ereziilor – care i-au absorbit mare parte din activitatea la Roma – se agoniseră din tinerețe” (Pr. dr. Gheorghe Drăgulin, *Ieromonahul Dionisie Smeritul, „Exiguus” sau „cel Mic” (aprox. 470-550)*, în Revista „Studii Teologice”, nr. 7-8/1985, p. 525-526).

<sup>208</sup> Istoria monahilor achimiți sau neadormiți (din gr. *akoimetoî* – neadormit) se leagă de mănăstirea Sfântului Alexandru din Siria. În 425 au venit la Constantinopol, unde au adoptat o atitudine critică la adresa autorităților, aceasta generând în scurt timp expulzarea lor din capitala Imperiului Bizantin. Au trecut strămoștoarea Bosforului, fiind luați sub patronajul lui Hipatius de Rufiniani, care a obținut pentru ei o locație într-o localitate de pe granița asiatică a imperiului. Specificul ascetic al achimiților era „psalmodierea neîntreruptă” (*laudas perennis*), după cuvintele Sfântului

Este foarte important de menționat câteva aspecte generale în legătură cu prezența Sfântului Dionisie în Constantinopol. Așa se face că, după moartea Sfântului Chiril al Alexandriei (444) și până la Sinodul de la Calcedon (451), Biserica de Răsărit a trecut printr-o perioadă acută de criză doctrinară. Astfel, în scaunul episcopal al Alexandriei a venit Dioscor, care nu a recunoscut hotărârile Sinodului de la Efes și implicit nici cele 12 Anatematisme ale Sfântului Chiril împotriva lui Nestorie. Pe scaunul de Antiohia vine din 442, în locul lui Ioan, Domus, iar la Constantinopol, în locul lui Proclus vine Flavian (446). Acesta din urmă este implicat într-o dispută doctrinară cu Eutihie, promotor al monofizitismului, care înțelesese greșit formula Sfântului Chiril: „*O singură fire intrupată a lui Dumnezeu-Logosul*” (*μια φυσις του Θεου λογου σεσαρκωμενη*).<sup>209</sup> Dioscor al Alexandriei se poziționează de partea ereticului, fiind convocat în cele din urmă un sinod local al Efes, în august 449. De la Roma, Sfântul Leon cel Mare întocmește „Tomus Flaviani”, document prin care Sfântul Părinte elabora o doctrină clară asupra celor două firi ale Mântuitorului Hristos după

---

Apostol Pavel: „Rugați-vă neîncetat” (I Tes. 5, 17). Pentru a împlini această permanentă ascultare, achimiții fuseseră împărțiți de avva Alexandru în două grupe. Erau de asemenea cunoscuți pentru fidelitatea lor față de hotărârile Sinodului de la Calcedon (451) (vezi: *Encyclopaedic Dictionary of the Christian East*, edited by Edward G. Farrugia, p. 17-18; de asemenea în „Vita S. Alexandri Acoimeti”, în *Acta Sanctorum*, January 1/1643, 1018-1029; F.S. Pericoli Ridolfini, „Alessandro l’Acemeta”, *Bibliotheca Sanctorum*, Istituto Giovanni XXIII Lateran University (ed), vol. 1, Rome, 1961, p. 766-768; T. Spidlik, „Acemeti”, în *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. 1, Rome, 1974, p. 88; A.M. Talbot, R.F. Taft, „Akoimetoï Monastery”, în *The Oxford Dictionary of Byzantium*, A.P. Kazhdan (ed.), , 1:46; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, translated by P. Allen and J. Cawte, London, 1995, p. 12-13)

<sup>209</sup> Sf. Chiril, *Ep., 46 ad Succens.*, 2, 5: ACO I, 1, 6, 161-162; PG 77, 245 A; Pr. prof. Ioan G. Coman, *Momente si aspecte ale hristologiei precalcedoniene si calcedoniene*, în *Revista „Ortodoxia”*, nr. 1/1956, p. 55; Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 283-284.

Întrupare.<sup>210</sup> Urmează Sinodul de la Efes (449), condus de Dioscor, unde este reabilitat Eutihie, în ciuda protestelor legaților papali. Biserica Orientală intră de acum într-o criză acută, ale cărei principale premise sunt legate de neacceptarea doctrinei ale Sinodului de la Calcedon (451). Noile tendințe necalcedoniene prind rădăcini mai cu seamă în bisericile siriene, adâncindu-se și mai mult odată cu venirea în scaunul împărătesc de la Constantinopol a lui Leon (457).<sup>211</sup> Tematica centrală, politică și religioasă, a devenit pentru câțiva ani buni învățătura Sinodului de la Calcedon.

Un alt moment foarte important din această perioadă a fost promulgarea Henotikonului lui Zenon (482), în care erau „condamnați definitiv ca eretici Eutihie și Nestorie, se aprobau Anatematismele Sfântului Chiril, în schimb se evita luarea unei

---

<sup>210</sup> El combătea astfel învățătura lui Eutihie, care admitea că Mântuitorul „a avut două firi înainte de unire, dar după întrupare El a avut doar o fire” (Mansi, VI, 744). În *Tomus Flaviani*, Sfântului Leon cel Mare arată că „Eutihie, neînțelegând Scripturile, nu a înțeles cele cu trebuință despre Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu și nu a voit să caute lumina înțelegerii din studierea Sfintelor Scripturi. Însă poate primi până la urmă prin grijă părintească credința cea adevărată, în care întregul trup al cunoașterii duhovnicești crede în Dumnezeu Tatăl cel Atotputernic și în Iisus Hristos, Singurul Său Fiu, Domnul nostru, care S-a născut de la Duhul Sfânt și de la Fecioara Maria. Căci prin această mărturisire întreită sunt nimicite armele tuturor ereticilor”. Cu privire la greșala acestuia, Sfântul Leon arată în continuare că Mântuitorul „s-a născut Dumnezeu adevărat în firea omenească întreagă și neștirbită, desăvârșit întru cele ale firii dumnezeiești și întru cele ale firii noastre (totus in suis, totus in nostris). În cele ale firii noastre, adică cele pe care Ziditorul le-a rânduit în noi dintru început, pe care le-a asumat petru a le restaura; căci într-Însul nu a fost urmă de înșelăciune. A luat chip de rob fără de prihană ... S-a născut în chip minunat din Fecioară. Și totuși firea sa nu se deosebește de a noastră, căci El este Dumnezeu adevărat și om adevărat. Nu este niciun neadevăr în această unire de vreme ce smerenia umanității Sale și splendoarea dumnezeirii comunică (*invincem sunt*)” (Tomus Flaviani, Epistola XXVII, 13 iunie 449) – vezi: *Documents of the Christian Church*, Fourth Edition, Editors Henry Bettenson and Chris Maunder, Oxford University Press, 2011, p. 51-54.

<sup>211</sup> Robert Devereese, *Le Patriachat d'Antioche. Depuis la paix de l'Eglise, jusqu'à la conquete arabe*, Paris, 1945, p. 64.

poziții față de problema celor două firi, fiind propusă o formulă hristologică generică”.<sup>212</sup> Documentul este elaborat mai mult din considerente politice. Împăratul Zenon fusese anterior un susținător al patriarhului monofizit de Antiohia, Petru Fullo, însă ulterior s-a declarat calcedonian într-o scrisoare către papa Simplicius. În 482, de teama unei conspirații generale, el a elaborat Henotikonul, document semnat de patriarhul Acachie de Constantinopol, năzuind spre împăcarea celor două tabere, calcedonieni și monofiziți. Pentru că era foarte confuz, documentul a fost contestat de papa Simplicius, care a cerut explicații de la Constantinopol. Acachie nu a răspuns în niciun fel. În consecință, acesta a fost excomunicat în 484 de papa Felix II, începând astfel „Schisma Acachiană”.<sup>213</sup>

Împăcarea dintre Răsărit și Apus și totodată o nouă viziune doctrinară se produce în timpul împăratului Justin I, mai precis în data de 25 martie 518, în vremea papei Hormisdas și a patriarhului Ioan al II-lea de Constantinopol. De aici începe propriu zis dialogul Bisericii cu necalcedonienii, luându-se în calcul o „*hristologie a Calcedonului după Calcedon*”.<sup>214</sup> Este momentul în care se remarcă în acest context doctrinar *călugării scythi*, în frunte cu liderul lor, Sfântul Ioan Maxențiu. Ei promovau și susțineau formula hristologică „*Unus de Trinitate carne passus est*” – „unul din Treime a pățimit cu trup”.<sup>215</sup>

---

<sup>212</sup> Pr. Alexandru Moțoc, *Cuviosul Dionisie Exiguul (Smeritul)*, p. 12.

<sup>213</sup> *Encyclopaedic Dictionary of the Christian East*, edited by Edward G. Farrugia, p. 1936-1937.

<sup>214</sup> Această primă ruptură dintre Constantinopol și Roma a fost prefațată de oficializarea Henoticonului lui Zenon, în scopul readucerii monofiziților în comuniune cu Biserica. Așa se face că, „de vreme ce Calcedonul nu i-a condamnat pe acești oameni – numai le-a cerut să-l anatimizeze pe Nestorie – și nu le-a respins scrierile în mod explicit, condamnarea a fost văzută de mulți ca un atac indirect asupra Calcedonului” (Evagrie, *Istoria Ecclesiastică* 3, 4; Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 505, nota 1425).

<sup>215</sup> În ciuda ostilității achimiților, împăratul Iustinian a fost convins că această formulă este întru totul ortodoxă. Astfel, cu ajutorul episcopului Hipatie de Efes, care a vizitat Roma în 533, Justinian a câștigat susținerea papei Joan II.

Sfânul Dionisie Exiguul, unul dintre călugării scythi, vine în Cetatea Eternă la 21 noiembrie 496 și se stabilește mai întâi la Mănăstirea „Sfânta Anastasia” de la Poalele Palatinului.<sup>216</sup> Contextul social și politic în care își începe lucrarea mărturisitoare în Cetatea Eternă nu a fost unul deloc simplu. La începutul secolului VI, Roma, și de altfel întreaga Italie, se găseau sub ocupația ostrogoților lui Theodoric (cca. 493-526). Cu toate că provenea dintr-un mediu străin creștinismului, noul conducător s-a poziționat înțelept față de valorile perene ale romanilor, promovând cultura și toleranța religioasă. De la Ravena, unde stabilise capitala, el a încurajat construcția de noi edificii și monumente, având o mare admirație față de tradiția greco-romană. Mai mult, Theodoric a dorit o recunoaștere oficială din partea Bizanțului, nefiind în mod deosebit interesat de posibilele influențe de pe lângă curtea Imperiului de Răsărit.

Problema schismei acachiene a produs de asemenea multă tulburare la Roma. Papa Ghelasie (492-496), succesorul lui Felix, a cerut ferm ca numele lui Achachie să fie șters din diptice. Lucrurile au început să se dezghețe din 497, când patricianul Festus, în calitate de senator prim, a mers într-o delegație, împreună cu doi episcopi latini la curtea de la

---

Acesta a trimis către Senatul constantinopolitan Epistola „Olim Quidem”. Unii au înțeles prin această formulă „Unul din Treime ar fi suferit ca Dumnezeu”, socotindu-o astfel eretică. Adevăratul ei sens era însă legat de suferința lui Iisus Hristos cel răstignit, mort și înviat, care a suferit în aceeași persoană a Logosului, al doilea Ipostas al Preasfintei Treimi. Învățătura despre „communicatio idiomatum” oferă în acest sens fundamentul doctrinar pentru formula hristologică a călugărilor scythi (David J. Melling, in *The Blackwell Dictionary of Easterns Christianity*, edited by: Ken Parry, David J. Melling, Dimitri Brady, Sidney H. Griffith and John F. Healey, editorial consultant John R. Hinnells, forward by Rt Revd Kallistos Ware, Blackwell Publishers, Oxford, p. 487).

<sup>216</sup> Era a treia ca importanță, după cele două catedrale din Lateran și după cea a Maicii Domnului (Pr. Gh. Drăgulin, *Iromonahul Dionisie Smeritul ...I*, p. 527).



Constantinopol. Cu acest prilej, au înaintat solicitarea recunoașterii lui Theodoric ca împărat de Apus, precum și epistola papei Anastasie (496-498) prin care anunța alegerea sa ca pontif și scoaterea lui Acachie din diptice. Cu toate acestea, recunoașterea lui Theodoric ca suveran în Apus a venit în 506, dialogul dintre cele două biserici reluându-se de asemenea în vremea împăratului Justinian.<sup>217</sup>

Secolul al V-lea a adus la Roma și cele mai importante traduceri ale părinților din Biserica de Răsărit. Din vremea pontificatului lui Ghelasie I (492-496) au început să fie traduse numeroase surse nomocanone de la sinoadele grecești. A trebuit în acest sens ca, în cancelariile papale să vină oameni luminați, care mânuiau foarte bine instrumentele limbii. Sfântul Dionisie Exiguul a fost cu siguranță „cel mai cunoscut”. De vreme ce era fluent atât în greacă, cât și în latină, el a reușit să producă numeroase traduceri de calitate, în special pe textele sinoadelor grecești. Deși a slujit în această ascultare sub zece pontifi, Sfântul Părinte se leagă în special de numele papei Hormisdas (514-523).<sup>218</sup> În vremea acestuia a reușit să finalizeze cea de a treia și ultima colecție canonică, oferind totodată lângă traducerea latină și varianta originală a textului grec. Corpus canonic al Sfântului Părinte a fost adunat într-un întreg, alcătuindu-se astfel *Collectio Dionysiana*. Este de asemenea de

---

<sup>217</sup> Winrich Lohr, „Western Christians”, in *The Cambridge History of Christianity*, vol. 2, Constantine to c. 600, edited by Augustine Casiday and Frederick Norris, Chambridge University Press, p. 17-18.

<sup>218</sup> S-a născut la Frosinone, în Italia, provenind dintr-o familie aristocrată. A fost un foarte apropiat colaborator al papei Symachus, care l-a și promovat spre viitorul său pontificat. A fost căsătorit înainte de hirotonie, având un fiu pe nume Silvestru, care va ajunge de asemenea papă. S-a implicat intens în schisma laurentină, însă cea mai importantă contribuție a sa o constituie sfârșitul schismei acachiene (484-519) dintre Roma și Răsărit (J.N.D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, p. 52-54; *Dictionnaire Historique de la Papauté*, sous la direction de Philippe Levillain, Fayard Librairie, 1994, p. 825-827).

amintit aici și despre colecția celor 41 de decrete sau scrisori papale, strânse din vremea papei Siricius (384-399) până la Anastasie II (496-498).<sup>219</sup>

Sfântul Dionisie venea așadar la Roma cu reputația unui mare teolog, într-o perioadă în care Cetatea Eternă „era lipsită îndeosebi de teologi specializați în limba greacă”.<sup>220</sup> Numele și activitatea sa se asociază cu interesele culturale și duhovnicești ale cetății,<sup>221</sup> devenind astfel un bun colaborator al marelui

---

<sup>219</sup> Kenneth Pennington, The growth of church law, in *The Cambridge History of Christianity*, vol. 2, p. 396.

<sup>220</sup> Mihai Diaconescu, *Istoria literaturii dacoromane*, ediție revizuită și adăugită, Editura Fundației Internaționale „Mihai Eminescu”, București, 2013, p. 556.

<sup>221</sup> Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator s-a născut în localitatea Squilacium din zona Calabriei de astăzi (cc. 477-490). Tatăl său fusese prefect la curtea împăratului Teodosie cel Mare. De la el a primit o educație aleasă, moștenind totodată și aplecarea spre problemele diplomatice. La numai 20 de ani a intrat în administrația imperială, cel mai mult stând în slujba regelui ostrogot Theodoric. În perioada 510-520 este ridicat la rangul de consul (consul ordinarius), ajungând mai apoi pe treapta de senator (magister officiorum). S-a implicat total în reformele lui Theodoric, lui datorându-i-se în mare parte strălucirea la care ajunsese Imperiul Roman. La bătrânețe s-a retras (540) în marea sa ctitorie monahală din Calabria, Viviarium, unde a trăit ca un călugăr. Aici a introdus ca mod de viață Rânduielele Sfântului Benedict de Nursia, administrând o adevărată „*urbus propria*” pentru adevărații „cives religiosi”. Formarea monahilor de la Viviarium era îndreptată în primul rând spre studiu. Se punea mare preț pe lectură și se traducea intens din lucrările Părinților Orientali. Aici apare Sfântul Dionisie Exiguus, el numărându-se printre prietenii marelui învățat roman, contribuind astfel esențial la îmbogățirea bibliotecii de la Viviarium. Numele lui Cassiodor se leagă și de lucrarea mărturisitoare a călugărilor scythi la Roma. În anul 519, când aceștia au ajuns în Cetatea Eternă, cerând audiență la papa Hormisdas, el era senator și a mijlocit pentru cauza lor la curte (Pr. prof. dr. Ștefan Alexe, Introducere la *Cassiodor, Scrieri. Istoria Bisericească Tripartită*, în colecția PSB 75, traducere de Lia și Anca Manolache, Ed. IBMBOR, București, 1998, p. 7-22; Alain Galonnier, Introduction a Cassiodore, *De l'ame*, en Sources Chretiennes, no. 585, Edition du Cerf, Paris, 2017, p. 14-39; M. Shane Bjornlie, *Politics and Tradition Between Rome, Ravenna and Constantinople. A Study of*

cronicar roman Cassiodor. Între el și Sfântul Dionisie Exiguul s-a legat o frumoasă prietenie, mărturia acestuia devenind astfel esențială pentru evidențierea originii daco-romane a monahului doborgean: „*scytha natione, professione monachus et abbas romanus*” („este scyth de neam, dar cu obiceiuri întru totul romane”).<sup>222</sup>

Lucrarea teologică a Sfântului Dionisie Exiguul, desprinsă în mare parte din cele zece Prefețe ale traducerilor sale, dezvoltă o dimensiune misionară aparte. Din acest punct de vedere, însemnările sale asigură legătura de gândire și mărturisire de la Sfântul Ioan Cassian, la călugării scythi. Mai mult, contribuția sa teologică poate fi înțeleasă într-o dinamică proprie, contribuind efectiv la soluționarea unor probleme doctrinare și de ordin practic din viața Bisericii.

Alături de cunoscutele sale traduceri,<sup>223</sup> centrul de greutate al operei Sfântului Părinte se regăsește implicit în însemnările cu caracter dogmatic, duhovnicesc, aghiografic și canonic. Legat de acest aspect, Mitropolitul Nestor Vornicescu

---

*Cassiodorus and the Vasias*, 527-554, Cambridge University Press, 2012, p. 71, 136).

<sup>222</sup> „*Dyonisius Exiguus, natione Scythia, professione monachus et abbas romanus*, Cassiodoris familiaris ejusque in dialectica addiscenda condiscipulus. Claruit ano 53. Obiit ante anum 556, quo Cassiodorus Librum De Divini Lectionibus scripsit: ac in eo Dionysium jamjam, uti ait, defunctum impeuse laudat. Generat hodieque, inquit (Cap. 23) Ecclesia chatolica tires illustres probabilium dogmatium decore fulgenies. Fuit enim nostris temporibus et Dionysius monachum – in utraque lingua vale doctissimus, reddens actionibus suis, quam in libris Domini legerat, oequitatem: qui Scripturas Divinas tanta curiositate discusserat atque intellexerat, ut ... Fiu in illo cum sapientia magna simplicitas, cum doctrina humilitas, cum facundia loquendi parcitas. Totus chatolicus, totus paternis regulis prseverater adjunctus; et quidquid possunt legentes per diversos quorere, in illius scientia cognoscebatur posse fulgere” (Traditio Chatolica, Saeculum VI. Anni 540-549, *Dionysii Exigui, Viventioli, Trojani, Pontiani*, J.-P. Migne, 1865, PL 67, Tomus Unicus, col. 1296).

<sup>223</sup> Vezi: Migne, PL, LXLII, 9A – 520A; CCSL, *Scriptores Ilyrici Minores*, Turnholti, 1972, p. 29-83.

realizează o împărțire sistematică a lucrării scrise moștenire de la monahul daco-roman.<sup>224</sup>

I. În prima categorie de însemnări, marele nostru ierarh socotește traducerile sale patristice, pe care Sfântul Dionisie le-a pus la îndemâna conaționalilor săi, călugării scythi,<sup>225</sup> „în contextul disputelor hristologice pentru combaterea nestorianismului. Acest lucru reiese din *Prefața* traducerii *Scrisorilor sinodale ale Sfântului Chiril al Alexandriei* și a celor *12 Anatematisme*, unde Sfântul Dionisie îi recomandă pe monahii scythi Ioan și Leonțiu, ca *apărători ai ortodoxiei*.<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> Dr. Nestor Vornicescu, *Primele scrieri patristice ...*, p. 59-60.

<sup>225</sup> „Oamenii deosebiți din Scythia Minor, la care se referă Dionisie sunt foarte probabil monahi, episcopi de Tomis, poate și din alte centre ale acestei regiuni, oameni din care fac parte fără îndoială «călugării sciți», între care Ioan și Leonțiu sunt fruntași. Aceștia sunt înfățișați ca sprijinitori ai oamenilor îmbunătățiți din Scythia Minor și mai ales ai ortodoxiei acestora, amenințată de erezia nestoriană. Dionisie cunoștea bine dezvoltarea teologică și se străduia să trimită Bisericii de limba latină documente traduse din marii teologi recenți, în frunte cu Sfântul Chiril al Alexandriei” (I.G. Coman, *Scriitori bisericești ...*, p. 71-72).

<sup>226</sup> El laudă astfel credința dreaptă a conaționalilor săi, socotindu-le faptele bune și viața lor plină de sfințenie. „Ei au ținut cu tărie neînfricată dogmele credinței ortodoxe, căci deși erau simpli în cuvânt, în știință nu erau nepricepuți”. După această scurtă, dar concisă descriere, Sfântul Dionisie conchide: „Sigur de tăria Bisericii universale și socotind puțin importantă îndrăzneala sau furia perfidiei nestoriene, care asediază mereu adevărul ortodox nu numai prin încercări pe față, ci și prin curse ascunse, mă ostenesc prin puterea care mi-o dă harul dumnezeiesc să opun armelor de fier ale acestei erezii un bastion mântuitor” („Quapropter de uniuersali ecclesiae firmitate securus pariuque pedens audaciam aut furorem Nestoriae perfidiae, que non solum conatibus manifestis uerum etiam clandestinis semper insidiis stabilitatem catholicae ueritatis opungare molitur, pro facultate, quam diuina gratia suggerit, armis eius feralibus salutare nitor munimen opponere”) – Dionisius Exiguus, *Prefatio ad Ioannem et Leontium*, 1-3, în CCSL, Seris Latina, LXXXV, p. 55-56; vezi și traducerea Prof. David Petrescu, în MO, nr. 2/1986, p. 116-117.

Traducerea chiriliană<sup>227</sup> reprezintă, alături de lucrarea „De Incarnatione Domini” a Sfântului Ioan Cassian, o veritabilă și necesară reactivare a hristologiei chiriliene în Apus. Până la traducerea Sfântului Dionisie Exiguul, operele Sfântului Chiril fuseseră complet ignorate în Cetatea Eternă, aducând după sine „o dezinformare a opiniei teologice apusene” în contextul controverselor nestoriene.<sup>228</sup> Astfel, pe lângă suportul efectiv oferit călugărilor scythi, traducerea Exiguului a contribuit din plin la „reluarea începuturilor teologiei Sfântului Chiril al Alexandriei”.<sup>229</sup> În prefața traducerii VI a „Epistolei Sinodale”,<sup>230</sup> nu numai că exemplifică importanța lucrării chiriliene, ci oferă o veritabilă mărturisire de credință, arătând calități de fin teolog și apologet. El delimitează astfel foarte clar învățătura ortodoxă de erezia nestoriană, arătând astfel pericolul înțelegerii greșite a celor două firi din ipostasul Logosului înomenit. „Așadar, spune Sfântul Dionisie, scrierile de față ale fericitului Chiril mai înainte pomenit îl amintesc pe același Nestorie; pentru că Unul-Născut Fiul lui Dumnezeu, din Tatăl născut mai înainte de toți vecii și de o ființă cu Tatăl (*cuius est Pateae essentiae*), care pentru a noastră mântuire S-a pogorât și prin Duhul Sfânt S-a întrupat din Fecioara Maria, să nu-ndrăznească să-L despartă în două (*non audeat in duos duidere*), nici să caute prin obișnuita viclenie să afirme vreo unitate și tovarășie între Dumnezeu și om (*quandam et societatem dei et hominis asseuerare nittur*),

---

<sup>227</sup> Traducerea a fost realizată în jurul anului 519, odată cu prezența călugărilor scythi la Roma (cf. H. van Cranenburg, *La vie latine de Saint Pachome, traduit du grec par Denys pe Petit*, Bruxelles, 1969, p. 35).

<sup>228</sup> Punerea sub tăcere a hristologiei Sfântului Chiril în Apus se datorează în mare măsură intrigilor duse de călugării achimiți din Constantinopol, „susținători ai papalității”.

<sup>229</sup> Pr. Dr. Gheorghe Drăgulin, *Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu Ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul). Cercetare ortodoxă a unei controversate probleme de istorie a culturii bizantine și a celei strămoșești*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1991, p. 223.

<sup>230</sup> *Praefatio Dionisii Exigui ad Patrum Episcopum* în CCSL, Seris Latina, LXXXV, p. 63-66.

cuvinte care nu arată unitatea inseparabilă a ambelor naturi (*naturae inseparabilem unitatem*), nici singularitatea persoanei sau a esenței Fiului lui Dumnezeu de-o-ființă cu Acesta (*substantiae filii dei ab eo prolata significat*), ci două sau chiar mai multe, sub aceste nume arătând o rătăcită despărțire, pe care, după întemeietorul nelegiuitei erezii, părtașii ei netrebnici, prin oarecare vrednicie, autoritate și legături, caută să-o răspândească precum înțeleg ei”<sup>231</sup>

Tot în sprijinul monahilor scythi au fost traduse din limba greacă și lucrările: „Despre crearea omului” a Sfântului Grigorie Teologul<sup>232</sup> și „Tomosul către armeni”<sup>233</sup> al Sfântului

---

<sup>231</sup> *Praefatio Dionisii Exigui ad Patrum Episcopum*, 2, p. 60; trad. rom. în MO, nr. 2/1986, p. 117-118.

<sup>232</sup> Sfântul Grigorie de Nazianz, cel supranumit „Teologul” a venit pe lume în anul 330, în localitatea Arianz, foarte aproape de orașul capadocian Nazianz. Asemenea Sfântului Vasile cel Mare, primele lecții de purtare și viețuire creștinească le-a aflat sub oblăduirea mamei sale, cucernica și evlavioasa Nonna. A învățat în cele mai de seamă școli ale timpului (Cezareea Capadociei, Alexandria, Atena), unde s-a apropiat sufletește de Sf. Vasile cel Mare. Prietenia lor a rămas pilduitoare peste timp, glăsuind neîncetat despre unirea desăvârșită în cuget și simțire, despre cât de mult poate să încălzească dragostea lui Hristos peste dragostea oamenilor. Fire contemplativă și apologetică, Sfântul Grigorie deplânge incapacitatea omului autonom de a-și depăși neputința propriilor principii raționale. Cel care nu-și înțelege propriile limite, nu știe că dincolo de ceea ce vede se ascunde cu adevărat Taina Vieții. Se face iubitor și cinstitor de idoli și aducând laudă creaturii (soarelui, stelelor, pământului etc.) nu este în stare să-L descopere pe Creator (Paul S. Russell, *St. Ephrem the Syrian and St. Gregory the Theologian confront the Arians*, SEERI, Kerala, 1994, p. 3)

<sup>233</sup> Iată ce spune Sfântul Părinte în lucrarea amintită: „Cine mărturisește că acela care a fost răstignit, Hristos, este Dumnezeu, mărturisește că și Tatăl și Sfântul Duh au fost răstigniți, dacă natura Treimii este una singură. În ce mă privește, eu îți obiectez și te întreb: Cel ce a fost răstignit e unul din Treime sau altcineva din afara Treimii? Dacă e unul și același, nedumerirea e soluționată. Dar dacă e altcineva, în afara Treimii, atunci Domnul mării și al patrulea și-i străin de slava serafimilor... Dacă însă am spune că El a fost răstignit în dumnezeire, am introduce pătimirea în Treime. Dar dacă spunem că Logosul a luat patimile în trupul său, cu aceasta mărturisim că cel care a pățimit e unul din Treime, căci natura Treimii a rămas nepățimitoare... Deci

Proclu de Constantinopol.<sup>234</sup> Lucrarea Sfântului Proclu, patriarhul Constantinopolului, are de asemenea menirea de a-i întări pe „Felician și fratele Pastor” în lupta împotriva ereziei nestoriene. În prefața sa, Exiguul amintește că odinioară, pe vremea împăratului Teodosie, ucenicii lui Teodor de Mopsuestia, „s-au apucat să răspândească prin Siria și prin Armenia, poporului neștiutor, erezia care strică Simbolul credinței, propovăduind cu foarte subțire viclenie Treimea cea de o ființă în așa fel, încât pe Domnul nostru Hristos, ziditorul lumii, nu-L arată în niciun fel ca pe Unul din Treime (*Trinitatis nullatenus faterentur*)”.<sup>235</sup>

În directă legătură cu lucrarea călugărilor scythi la Roma mai poate fi așezată și traducerea „*Memorial (Libellus)*”, prezentată de apocrisarii alexandrini delegaților papali de la Constantinopol, în anul 496”. Despre acest document monahul dobrogean menționează că „l-am tradus eu din grecește, Dionisie Smeritul, la Roma” („*Dionysius Exiguus Rome de greco converti*”).<sup>236</sup>

---

a fost răstignit ceea ce a fost întrupat. Dacă însă a fost răstignit ceea ce a fost întrupat, urmează că Tatăl și Duhul Sfânt n-au fost răstigniți; deci unul singur din Treime a fost răstignit”. Mărturisirea lui este preluată mai târziu de Sfântul Ioan Maxențiu și folosită ca argument de susținere a hristologiei teopasite, la Roma (Proclu, *De fide*, III, la Ioan Maxențiu, *Libellus fidei*, IV, 2; X, 17, 18, 19, Schwartz, p. 61).

<sup>234</sup> Sfântul Proclu a ajuns episcop de Constantinopol în 434, numărându-se printre „cei mai de seamă predicatori ai bisericii de limbă greacă din secolul V”. Majoritatea omiliilor sale sunt închinată marilor praznice și sărbători ale Bisericii. Specificul lor scripturistic a adus o contribuție esențială din punct de vedere dogmatic la formularea învățăturii de credință a Sinodului III Ecumenic de la Efes (431) – vezi: *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, vol. II, ed. Charles Kannengiesser, Brill, Leiden - Boston, 2004, p. 873.

<sup>235</sup> *Prefatio Dionisii Exigui Interpretis in Procli Constantinopolitani Episcopi Tomi ad Armenos Translatione Latina ad Felicianum et Pastorem*, în CSSL, Seris Latina, LXXXV, p. 63-66.

<sup>236</sup> „*Libellus quem dederunt apocrisarii Alexandrinae ecclesiae legatis ad urbe Roma Constantinopolim destinatis*”, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) XXXV, Epistulae imperatorem, pontificium, aliorum inde ab a*

II. Din cea de a doua parte a operei sale fac parte traduceri duhovnicești sau aghiografice: *Viața Sfântului Pahomie cel Mare, Pocăința minunată a Sfintei Thaisis, Descoperirea capului Sfântului Ioan Botezătorul*. Acestor lucrări li se adaugă alcătuirea unui florilegiu în care a cuprins, *Exempla Sanctorum Patrum*,<sup>237</sup> însumând o sută de pasaje patristice prin care se stabileau „mai multe punți de legătură între frații creștini”<sup>238</sup>. Toate acestea însumează o contribuție monumentală pentru literatura patristică apuseană, ținând cont de atracția latinilor pentru experiențele mistice ale Părinților Orientali și așezarea lor recurentă în viața comunităților monahale apusene.

Descoperirea spiritualității răsăritene și exemplul de viețuire duhovnicească din pustiul Egiptului fuseseră deja introduse în tradiția latină de predecesorul daco-roman al Sfântului Dionisie, Sfântul Ioan Cassian.<sup>239</sup> Traducerea „*Vieții Sfântului Pahomie cel Mare*” de către Sfântul Dionisie Exiguul<sup>240</sup> a venit în urma unei rugăminți pe care a primit-o din

---

*CCCLXVII usque ad a DLII datae*, Avellana quae dicitur collectio, a cura di Otto Gunther, 1, Prage-Vindobonac-Lipsiae, 1895, n. 102, p. 468 – 473.

<sup>237</sup> *Scriptores Ilyricii Minores*, în CSEL LXXXV, p. 83-129.

<sup>238</sup> I.G. Coman, *Izvoarele ortodoxiei românești*, în Revista „Ortodoxia”, nr. 33/1981, p. 344; Dr. Nestor Vornicescu, *Primele scrieri patristice ...*, p. 71.

<sup>239</sup> Primul exemplu în acest sens este cel al Sfântului Ioan Cassian, care transpune în regulile sale monahale elemente din teologia evagriană, din rânduielile pahomiene, din așezămintele ascetice ale Sfântului Vasile cel Mare și nu în ultimul rând din învățăturile Sfântului Ioan Gură de Aur, dascălul său de suflet. Scrierile sale devin mai apoi normative pentru Sfântul Benedic de Nursia și chiar pentru Cassiodor, care înființează celebra sa abație de la Vivarium, Calabria. Dat fiind acest aport considerabil în viața duhovnicească a monahismului occidental, Sfântul Ioan Cassian, conaționalul Exiguului, este asimilat de teologia modernă drept „mesagerul care a adus «înțelepciunea deșertului» în Apus” (Conrad Leyser, *Authority and Asceticism from August to Gregory the Great*, Clarendon Press, Oxford, 2000, p. 36).

<sup>240</sup> Nu se știe precis ce text a folosit Sfântul Dionisie Exiguul pentru traducerea sa. Într-un studiu despre „*tradiția cenobitică pahomiană între secolele IV-V*”, Paulin Ladeuze spune că „nu a făcut decât să traducă lucrarea



partea unei aristocrate romane. Se pare că numele acestei aristocrate era Gallia, fiica senatorului Symachus și cumnata marelui învățat Boetius.<sup>241</sup> În Prefața sa, Sfântul Dionisie nu o

---

grecească”, după cum reiese de fapt și din Prefața sa („Pachomii vitam siquit in greco reperta est, fide translatoris exolvens”). Cercetătorul francez sugerează de asemenea că lucrarea folosită de Sfântul Părinte ar fi „diferită de variantele care ne-au parvenit. Dacă Dionisie, mai spune el, și-a modificat și și-a scurtat sursa, remarca noastră ar trebui să se aplice chiar la versiunea latinească” (P. Ladeuze, *Etude sur le Cenobitisme pachomien pendant le IV-e siecle et la premiere moitine du V-e*, Louvain, 1898, p. 3, nota 1). Pe de altă parte, există și o altă ipoteză conform căreia textul folosit de Sfântul Dionisie Exiguul ar fi „provenit din mediul alexandrin”. Acest lucru se explică prin contextul istoric. Constantinopolul ar putut fi unul dintre locurile de unde Sfântul Dionisie ar fi putut procura textul grecesc. Varianta aceasta se exclude, ținând cont de faptul că cel mai probabil loc de unde l-ar fi putut lua ar fi fost mănăstirea achimiților, cu care se afla în dispută. După aceasta s-a luat în calcul relația pe care Sfântul Părinte a avut-o cu Alexandria. Această ipoteză devine plauzibilă pentru H. van Cranenburgh, care ia în calcul că nu mai puțin de „cincisprezece lucrări traduse de Dionisie se raportează la situația din această biserică, pentru care s-a prevalat în apărător de fiecare dată când informațiile pe care Roma le avea cu privire la Egipt sau Alexandria erau incomplete”. În concluzie, ar fi putut exista mai multe variante de text după care Exiguul să-și fi făcut traducerea. Cu toate acestea „ceea ce pare să confirme această ipoteză este faptul că recenzia greacă pe care Dionisie o folosește pentru traducerea sa conține adaosurile (*Regulile îngerești* și *Paralipomena*), specifice variantei grecești a *Vieții Sfântului Pahomie*, care s-a dezvoltat sub influența elenismului, plecând tocmai din Alexandria. (H. van Cranenburgh, O.S.B, Introduction a *La vie latine de Saint Pachome traduit du grec par Denys le Petit*, edition critique, Subsidia Hagiographica, no. 46, Bruxelles, 1969, p. 48).

<sup>241</sup> Distinsa fiică a marelui patrician Symmachus este amintită de Procopie în lucrarea sa „De Bello Gothico” (Cartea I) și de asemenea papa Grigorie, în Dialoguri (Cartea XIII), unde o numește „nobillissima puella Symmachi consuli atque patricii filia” („preonorabila copilă a acestui oraș și fiica consulului și patricianului Symmachus”). Se cunoaște de asemenea că a rămas văduvă din tinerețe, retrăgându-se ca monahie în mănăstirea de femei de lângă Basilica „San Pietro”, unde mai avea o soră pe nume Proba. Este de amintit și faptul că Galla „are o inscripție în Biserica Sfintei Anastasia, unde locuia și Sfântul Dionisie, lucru ce lasă să se înțeleagă că venerabila doamnă locuia în această zonă și pentru că îi era semnaltă prezența printr-o inscripție, se număra printre binefăcătorii sfântului locaș” – vezi: Aloisius L. Tăutu, *Dionisie românul: o podoabă a*

identifică după nume, ci face doar adresa: „Dominæ venerandæ mihi et in Christo Quoque Magnificentissimæ, Dionisius Exiguus” (Dionisie Exiguul, *Către respectata întru Hristos, preadistinsa Doamnă*). Detaliile despre autoritatea destinatarei în Cetate și despre viața ei nobilă se reflectă în prefața textului. Tot aici, Sfântul Părinte o îndeamnă spre împlinirea învățăturilor duhovnicești desprinse din *Viața Sfântului Pahomie*.<sup>242</sup>

Interesul pentru traducerea latină a Sfântului Dionisie Exiguul după textul grecesc al „Vieții Sfântului Pahomie cel Mare”<sup>243</sup> s-a manifestat cu precădere în cercurile monahale din Cetatea Eternă. Acest lucru reiese din atenția pe care i-o acordă Cassiodor, ctitorul abației de la Vivarium. El îl evidențiază pe Sfântul Părinte ca traducător erudit, alături de preotul Eugipius,

---

*Bisericii noastre*, Tipografia Poliglota gregoriană, 1967, p. 49; Pr. Al. Moțoc, *Cuviosul Dionisie Exiguul (Smeritul)*, p. 118.

<sup>242</sup> „Am răspuns, pe cât am putut, binevoitoarei voastre dorințe, exprimând, ca traducător credincios, viața Sfântului Pahomie, așa cum a fost tradusă în grecește (sicuit in graeco reperta est, fide translationis exsoluens). Fiincă autoritatea voastră mai demult mă îndemnase să împlinesc această treabă, nu era drept, după ce mă făcusem vinovat de promisiune, să nu mă țin de ea, mai ales față de voi, care obișnuiți să țineți seama de făgăduințe cât de puține. Căci prin harul lui Hristos săvârșind multe din cele vrednice de citit și deopotrivă de urmat (per Christi gratiam legenda simul atque imitanda peragentes), doriți din suflet să cunoașteți așezămintele îndeplinite din voința Sfinților Părinți, petru ca, orânduindu-vă faptele proprii după dorințele lor, să oferiți neamurilor viitoare o dovadă unică a darului dumnezeiesc (futuris saeculi documentum diuini muneris singulare praestetis)” (*Dionisii Exigui Interpretis in Vitae Sancti Pachomii Abbatis translationae latina Ad Dominam Venerandam*, CSEL LXXXV, Prefatio X, 1, p. 79-8).

<sup>243</sup> Alături de versiunea originală *coptă* (cea mai veche), *Viața Sfântului Pahomie cel Mare* se găsește tradusă și în limba greacă (*S. Pachomii Vitae graece*, Ediderunt hagiographi bollandiani ex recensione F. Halkin, Bruxelles, 1932); *arabă* (*Histoire de Saint Pakhôme et des ses communautés: documents coptes et arabe inédits*, publiés et traduit par E. Amélineau, en Annales du Muse Guiment, Paris, 1889) și *boharitică* (editată de Luis Theophile Lefort, în *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalum (CSCO)*, *Scriptores Coptici*, vol. 89, Seria Tertia, t. 7, Lovani, 1925-1936).

recomandându-le operele printre ucenici.<sup>244</sup> De aici reiese că Sfântul Dionisie a fost un formator duhovnicesc, contribuind efectiv la creșterea teologiei din Cetatea Eternă. Cu atât mai mult, importanța textului latin al *Vieții Sfântului Pahomie cel Mare*, care își revendică fidelitatea față de cel grecesc, constă în faptul că este oferit ca model de viețuire și virtute mai ales pentru mediile monahale din Cetate.<sup>245</sup>

În mediul latin, Sfântul Pahomie cel Mare nu era cu totul necunoscut. În 404, Jeronim tradusese la rândul său „Regulile monahale” ale marelui avvă, aducând astfel prima legislație cenobitică în Apus. Traducerea sa a influențat rânduielile ulterioare, *Regula orientalis* atribuită diaconului Vigile, fiind un exemplu grăitor în acest sens.<sup>246</sup> Prin traducerea sa, Sfântul Dionisie Exiguul se alătură marelui părinte latin, completând astfel tezaurul literaturii ascetice orientale la Roma. El merge însă mai departe, reușind să ofere romanilor alte două traduceri cu greutate în tradiția răsăriteană. Este vorba despre lucrările: *Descoperirea capului Sfântului Ioan Botezătorul*<sup>247</sup> și *Pocăința*

---

<sup>244</sup> „Generat etiam catholica ecclesia viros illustres probabilium dogmatum decore fulgentes. Fuit enim nostris temporibus et Dionisius monachus” (PL 70, 1137; Isidorus, De Vir. Illustr. c.26, PL 83, 1097; PL 67, 880 și IV).

<sup>245</sup> H. van Cranenburgh, O.S.B, Introduction a *La vie latine de Saint Pachome traduit du grec par Denys le Petit*, p. 40-42.

<sup>246</sup> Dom Amand Boon, Preface a *Pachomiana Latina*. Regles et Epitres de S. Pachome, Epitre de S. Theodore et «Liber» de S. Orisius, *text latin de S. Jerome*, edite par Dom Amand Boon, Bibliotheque de la Revue d’Historie Ecclesiastique, fas. 7, Louvain, 1932, p. V-VII.

<sup>247</sup> În vremea domniei sale, Iulian Apostatul a dat poruncă să fie risipite moaștele Sfântului Ioan Botezătorul. Dumnezeu a rânduit însă ca ele să fie salvate de doi monahi, care se aflau în aproierea locului unde au fost aruncate. Cinstitele odoare au fost adăpostite în bisericile de lângă Muntele Măslinilor, capul fiind mai întâi așezat într-o biserică din Ierusalim și apoi dus la Alexandria. Aici a fost adus împreună cu moaștele Sfântului Prooroc Elisei, fiind primite de Sfântul Atanasie cel Mare, „care le-a păstrat într-o livadă până a fost ridicată o biserică în cinstea lor, unde au fost astfel așezate”. Sfântul locaș s-a ridicat abia în vremea lui patriarhului Teofil, fiind așezat în locul numit Karmuz. În 391, împăratul Valens a dorit cu tot dinadinsul ca

*minunată a Sfintei Thaisis*, amintite mai sus. Înțelegem astfel că Sfântul Dionisie aduce astfel un elogiu monahilor egipteni și totodată părintelui lor, Sfântul Ioan Botezătorul, vorbind deopotrivă despre roadele pocăinței.<sup>248</sup> Totodată, din traducerea acestor lucrări aghiografice putem înțelege, pe de o parte, evlavia romanilor față de cultul sfințele moaște și, pe de altă parte, „faima duhovnicească a învățatului monah răsăritean printre călugării simpli din Occident”.<sup>249</sup>

Această contribuție teologică, culturală și nu în ultimul

---

cinstitul odor să fie adus în Constantinopol. Cassiodor spune că, pe când delegația trecea prin apropiere de Calcedon, carul cu boi în care se afla racla cu sfințele moaște s-a oprit și nu a mai vrut să înainteze. Văzând în aceasta semn de la Dumnezeu, împăratul a așezat Capul Înaintemergătorului într-o bisericuță, pe care i-a închinat-o lui. Cea de a doua aflare a Capului s-a împlinit la Emesa, în Siria (453). Povestirea tradusă de Sfântul Dionisie se pare că-i aparține arhimandritul Marcel din Emesei (vezi: J. de Voragine, *La legende doree*, Paris, 1843, p. 284; B.A. Alexadru, *De la Studion la Vlaherne*, în Revista „Glasul Bisericii”, nr. 5-6/1963, p. 547; Paul Peters, *Orient and Byzances*, Bruxelles, 1950, p. 65; Pr. dr. Gheorghe Drăgulin, Studiu introductiv, la *Prefețele cuviosului Dionisie Smeritul sau Exiguul la unele traduceri în limba latină*, în MO, nr. 2/1986, p. 102-103; Fr. Yacoub El-Maqary, *The Discovery of the Relics of St. John the Baptist and Elisha the Prophet: An Official Account*, The Monastery of St. Macarius, Scetis, 1994, p. 5).

<sup>248</sup> Demersul de a traduce lucrarea „*Descoperirea capului Sfântului Ioan Botezătorul*” a venit la rugămintea „preacinstului abate Gaudențiu” (ad Gaudentium Abbatem). În prefața lucrării aflăm că Înaintemergătorul Domnului s-a arătat în vedenie unor monahi palestinieni, „care au ridicat preafințitul lui cap din casa acelu necredincios rege Irod, apoi l-au dus la Emesa unde mult timp a rămas necunoscut, până ce tot monahilor s-a arătat, la fel acum, prin osârdia smeriților monahi, Sfântul Ioan s-a învrednicit să-și dea pe față romanilor, povestirea sa, îndemnat, cred eu, de supunerea la o poruncă evlavioasă, prin cei ce duc o viață singură, să-și arate slava sa întru Hristos” (*Dionisii Exigui ad Gaudentium Abbatem*, CCSL, LXXXV, Scriptores „Illyrici” Minores, Prefatio VIII, p. 69-71).

<sup>249</sup> Pr. dr. Gheorghe Drăgulin, Studiu introductiv, la *Prefețele cuviosului Dionisie Smeritul sau Exiguul la unele traduceri în limba latină*, în MO, nr. 2/1986, p. 104.

rând duhovnicească a Sfântului Dionisie Exiguul se adaugă din plin la procesul de dezvoltare a învățământului ascetic din Cetatea Eternă. Se cunoaște în acest sens că a fost dascăl de dialectică în școala lui Cassiodor de la Vivarium. El duce mai departe lucrarea începută de înaintașul său, Sfântul Ioan Cassian, aducând la Vivarium experiențele ascetico-mistice ale Părinților Orientali. În viziunea sa, despățimirea era o condiție esențială pentru „lectio divina”. Alături de bunul său prieten, învățatul Cassiodor, Exiguul „s-a inspirat din spiritul care a însumat în această epocă întregul monahism”.<sup>250</sup>

III. Sfântul Dionisie Exiguul a desfășurat o *intensă lucrare canonică*. Între traduceri sale se numără de asemenea: „Canoanele Sinoadelor Ecumenice” (Niceea, Constantinopol, Efes și Calcedon), canoanele unor sinoade locale și nu în ultimul rând Decretele Pontificale. El este cunoscut în domeniul dreptului canonic ca primul mare canonist al Bisericii de Răsărit, fiind supra-numit drept „părinte al dreptului canonic” în Biserica Latină. Opera sa de căpătâi a fost „*Dionysiana*”.<sup>251</sup>

Prima versiune a canoanelor sale a fost elaborată în jurul anului 500, la scurt timp după venirea sa la Roma. Motivul care l-a determinat pe Sfântul Părinte să înceapă această monumentală lucrare este exprimat în cea de a II-a Prefață: „*Dionisii Exigui Interpretis in Canonum Graecorum Translatione Prima ad Stephanum Episcopum*”. Introducerea se

---

<sup>250</sup> Pierre Riche, *Education et culture dans l'Occident barbare*, VI-VII Siecle, Edition du Seuil, Paris, 1962, p. 205.

<sup>251</sup> Reprezintă denumirea generică a colecției de canoane traduse sau compilate de Sfântul Dionisie Exiguul. În decursul vremii, cunoscuta lucrare monahului scyth a fost completată și adăugită. Astfel, din 774 ea apare cu numele de „Collectio Dionysiana – Hadriana”, de la papa Hadrian I (772-795), care s-a ocupat de revizuirea ei. Din 802 ea apare sub denumirea de „Codex seu Liber caonum” (vezi: PL 67, col. 315-342; Jean Gaudemet, *Les sources du droit de l'Eglise en occident du lie au VIIe siecle*, Paris, 1985, p. 134).

adreasează în particular „preaiubitului nostru frate Laurențiu”, despre care unii cred că ar fi chiar arhidiaconul Laurențiu,<sup>252</sup> cel care s-a opus papei Symmachus (498-514), generând o adevărată criză la Roma.<sup>253</sup> În virtutea preocupărilor sale

---

<sup>252</sup> „Dionisie Exiguul, către Preasfințitul Stăpân și Părinte I. Episcopul Petroniu, II. Episcopul Ștefan: Preaiubitului nostru frate Laurențiu, prin îndemn stăruitor și prietenesc, m-a înduplecat pe smerenia mea să traduc din grecește canoanele bisericești (*ecclesiasticas de graeco transferre perpulerit imperitia*). Chiar dacă el a fost nemulțumit, cred, de stângăcia traducerii vechi, eu, totuși, cu atât mai vârtos mi-am luat asupra-mi munca impusă, prin recomandarea Fericii Tale, căruia Hristos, Atotputernicul Dumnezeu, din dragoste obișnuită pentru oameni, ți-a încredințat vrednicia celei mai înalte preoții (*summi sacerdotii contulit dignitatem*). Între cele mai mari podoabe cu care înfrumusețezi Biserica Domnului prin sfințenia obiceiurilor (*morum sanctitate condecoras*), păstrând nestricate și sfinte drepturile tale din harul lui Dumnezeu în adunările preoțești, poți în acest chip să îndreptezi clerul și poporul, nemulțumit de obiceiul veacului nostru – în care mai degrabă dorim să cunoaștem cele drepte decât să le împlinim. Dar sprijinit pe ajutorul dumnezeiesc, făcând înainte ceea ce poruncești să se facă, devii o foarte folositoare pildă credincioșilor” (*Prefatio II*, în CCSL, Seria Latina, vol. LXXXV, *Scriptores Illyrici Minores*, p. 39-42).

<sup>253</sup> *Schisma symmachiană* sau *laurențiană* a separat clerul roman în două părți. Cei doi promotori, papa Symachus și arhidiaconul sau antipapa Laurențiu, și-au disputat în același timp scaunul pontifical, fiecare atrăgând după sine un număr de susținători. Textul cunoscut sub numele de *Fragmentul laurențian* reprezintă o primă tentativă de *Liber pontificalis*. Totul a pornit de la nemulțumirea clerului de politica dusă de precedentul papă Alexandru II, care a făcut mai multe concesii cu privire la schisma accachiană. Cei doi concurenți au fost aleși în aceeași zi, în două bazine diferite din Roma: Lateran și Santa Maria Maggiore. Această problemă a ajuns înaintea lui Theodoric, regele ostrogot al Italiei, care l-a desemnat pe Symachus. După instalare, noul papă a convocat un sinod în Catedrala „San Pietro” din Roma (1 martie 499) prin care a declarat nulă numirea lui Laurențiu, oferindu-i acestuia posibilitatea să semneze un act de supunere și numindu-l ulterior episcop de Nuceria în Campania. Susținătorii lui Laurențiu, printre care și o parte din senatori, conduși de Festus, l-au acuzat pe Symachus că ar fi ținut paștile după vechiul calendar roman și nu după agiornamentul alexandrin. Teodoric a intervenit în mod direct de această dată, trimițându-și ostașii să facă ordine. Lucrurile au degenerat, ajungându-se astfel la violențe de stradă

teologice, socotim că implicarea Sfântului Dionisie în această problemă se justifică în primul rând pe considerente canonice și apoi din necesitatea unei lămuriri mai precise a cronologiei creștine. De asemenea, trebuie să amintim aici că primele două versiuni ale canoanelor monahului scyth, precum și o importantă colecție de decrete papale,<sup>254</sup> au fost alcătuite în perioada schismei simachiene.<sup>255</sup>

În cea de a treia și ultima parte a canoanelor sale, comandate de papa Hormisdas (514-523), Sfântul Dionisie a oferit o variantă bilingvă a textului, așezând laolaltă traducerea sa și originalul grecesc.<sup>256</sup> Se pare că și prin această lucrare, Sfântul Părinte a contribuit esențial, alături de papa Hormisdas, la procesul de reconciliere dintre Răsărit și Apus, în contextul schismei accachiene. Acest lucru se reflectă în primul rând în corespondențele pe care papa Hormisdas le poartă cu Constantinopolul. Cu ajutorul cancelarului său, Sfântul Dionisie Exiguul, marele pontif reușește să dezghețe dialogul cu împărații bizantini, creându-se astfel un mediu favorabil pentru o reevaluare hristologică a Calcedonului.<sup>257</sup>

---

(506). Din această dispută apar decretele „Depositio Marcelini Papae”, numit și „Synodus Sinuessana”, unde era prevăzut că „episcopul roman nu poate fi judecat de nimeni, nici când este învinuit de păcatul apostaziei”. Coordonatele istorice și implicațiile bisericești din schisma simachiană sau laurențiană se articulează în baza numeroaselor raporturi, documente și corespondențe dintre Roma și Constantinopol (J.N.D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, p. 50-51; Philippe Levillain, *Dictionnaire Historique de la Papauté*, p. 1609-1611; *Enciclopedia dei Papi*, vol. I, Pietro, santo – Anastasio Bibliotecario, antipapa, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, p. 464-472).

<sup>254</sup> Sfântul Părinte este de asemenea autorul unei colecții de decrete papale, formată din scrisori oficiale așezate în ordine cronologică, de la Siricius (384-399), la Anastasie II (496-498).

<sup>255</sup> Kenneth Pennington, *The Growth of Church Law*, p. 396

<sup>256</sup> Clarence Gallagher, *Church Law and Church Order in Rome ad Byzantium. A comparative Study*, Ashgate, Varirum, 2002, p. 9-12.

<sup>257</sup> Hormisdas este cel care îi primește pe călugării scythi în perioada 519-520 la Roma (*Enciclopedia dei Papi*, vol. I, p. 478-482).

În calitatea sa de canonist, Sfântul Dionisie Exiguul nu încetează să-și împlinească până la capăt lucrarea de mărturisire în Cetatea Eternă. Din traduceri și comentarii întreprinse pe marginea diferitelor problematice canonice bisericești reiese evidenta sa preocupare pentru dogma hristologică. Interpretările oferite sunt realizate de așa fel încât „hristologia și mariologia se împletesc indestructibil cu smerenia, chenoza, adorarea și mântuirea, într-o expunere plină de limpezime și profunzime spre a servi călugărilor scythi, dar și pentru întregul context teologic al secolului. Mai ales Canoanele Sinoadelor Ecumenice și cele ale sinoadelor locale au fost cercetate de timpuriu de Biserica noastră, astfel încât au fost cunoscute probabil și contribuțiile Cuviosului Dionisie Exiguul, îndeosebi traduceri sale în limba latină”.<sup>258</sup>

IV. Preocupările Sfântului Dionisie Exiguul pentru cronologia creștină sunt parțial legate de schisma simachiană.<sup>259</sup> Dincolo de problematica de context, Sfântul Părinte s-a implicat direct și personal în rezolvarea unei realități absolut necesare pentru primele secole creștine. Dorința lui este o mărturie vie a faptului că Mântuitorul Iisus Hristos este „începutul și sfârșitul”<sup>260</sup> existenței noastre. Aportul său la procesul de determinare a cronologiei creștine este unul extrem de important, regăsindu-se în lucrările: „*Cartea despre Paști*”, „*Argumente pascale*” și cele două scrisori „*De ratione Pasche*”.<sup>261</sup>

---

<sup>258</sup> Dr. Nestor Vornicescu, *Primele scrieri patristice ...*, p. 71-72.

<sup>259</sup> În anul 501, papa Symacus a impus revenirea la vechea tradiție romană de sărbătorii Paștelui, la data de 25 martie. Unii cred că ar fi făcut aceasta din ostilitate față de Constantinopol. Pe fondul schismei accachiene, această decizie a atras după sine o și mai mare denaturare a raporturilor diplomatice și de dialog dintre Răsărit și Apus. Situația a fost reclamată imediat de laurențieni la curtea lui Theodoric (vezi: Pr. dr. Gh. Drăgulin, *Cuviosul Dionisie Smeritul sau Exiguul. Două Epistole despre problemele datei Paștelui și „elementele calculului calendaristic și paschal”*, în Revista MO, nr. 1/1987, p. 39).

<sup>260</sup> Cf. Apocalipsă 22, 13.

<sup>261</sup> *Liber de Paschale*, în Migne, PL LXVII, 483-498 ; *Argumenta paschalia*, în Ibidem, 497, 514; *Epistola prima de ratione Paschae Prefacio*, Ibidem, 19-22; *Epistola secunda*, Ibidem, 23-28, 513-520.



Cel mai puternic argument care justifică lucrarea cronologică a Sfântului Dionisie Exiguul este așadar dorința unei „încreștinări” a anului calendaristic.<sup>262</sup> Când a început această lucrare, Sfântul Părinte a avut în minte faptul că în centrul istoriei omenirii trebuie să fie Persoana Mântuitorul Hristos. Evenimentele din viața Domnului deveneau astfel elemente de reper pentru primii învățați care au încercat să definească o cronologie creștină. Eusebiu și Ieronim de pildă marcau Botezul, ca început al lucrării de propovăduire a Domnului în lume, „în cel de al șaptesprezecelea an al domniei lui Tiberiu”, contribuind astfel la formarea „Cronicii Pascale Bizantine”. Pentru Prosper de Aquitaine principalul punct de reper au fost Patimile și Învierea, iar Fericitul Augustin a oscilat între Naștere și Botez ca „început al secolului șase”. Prin urmare, „ideea unei ere creștine, în care anii să fie numărați de la începutul ultimului veac al lumii, fie de la Întrupare sau de la Pătimire, a apărut totuși la începutul secolului cinci atât în Răsărit, cât și în Apus. Prosper de Aquitaine, care a trăit în Roma, a introdus o eră a Patimilor în cronica pe care a scris-o pe baza lui Eusebiu și Ieronim, la scurt timp după ce vandalii au cucerit orașul (455).

Până la Răstignirea Domnului, pe care a plasat-o – așa cum era obiceiul în Apus – în vremea consulatelor lui Rufius și Rubellius Gemini (AD 29), Prosper a folosit cronologia împăratească a lui Avraam. Apoi a trecut la un alt sistem, care s-a dublat: fiecare an a fost numărat de acum înainte de la Patimile Domnului și de asemenea programat după tradiția

---

<sup>262</sup> Cu trimitere la faptul că anterior lucrării sale anii calendaristicii se calculau „de la Dioclețian”, Sfântul Părinte face următoarea mărturisire: „Eu n-am voit să pun la baza ciclurilor mele amintirea acestui om nelegiuit și persecutor, ci mai degrabă am ales să săcotesc anii de la Întruparea Domnului nostru Iisus Hristos, pentru ca astfel să fie tuturor mai cunoscut începutul nădejzii noastre și pentru ca să apară mai clară cauza răscumpărării neamului omenesc, adică patimile Mântuitorului nostru” (*Epistola prima de ratione Paschae Prefacio*, PL LXVII, 20).

romană cu numele consulilor din anul respectiv... ca de pildă al optulea consulat al lui Valentin și al lui Anthemius (AD 455)".<sup>263</sup>

În Răsărit, începutul erei creștine a fost stabilit în funcție de Întruparea Mântuitorului Hristos. Chiril de Schytopolis, viețuitor în Mănăstirea „Sfântul Sava” de lângă Ierusalim, oferă primele exemple ale acestei calculări în sinaxarele pe care le întocmește pentru Sfinții Eutimie și Sava. El spune aici că Sfântul Sava a trecut la cele veșnice „în anul 524 de la Întrupare Cuvântului”, completând prin indicațiile: „al șaselea an al domniei lui Justinian și al doilea după consulatul lui Lampadius și Orestes (AD 534).

În cea de a doua jumătate a secolului șase apare Cronica lui Teofan, care deschide era creștină cu anul 277 de la „dumnezeiasca Întrupare și primul an al domniei lui Dioclețian (AD 284/85), terminând cu anul 805 de la dumnezeiasca Întrupare și al doilea an al domniei lui Mihail”. În acest context intervine contribuția Sfântului Dionisie Exiguul, care a introdus numărătoarea anilor erei creștine de la Întruparea Mântuitorului și în Răsărit, oferind astfel o variantă uniformizată pentru întreaga Biserică. El aduce astfel o contribuție unică în literatura europeană, punând bazele „erei noastre actuale”.<sup>264</sup>

Pe fondul interacțiunii cu Imperiul Roman, Cetatea Edessei a cunoscut, încă din primele două veacuri creștine, o vastă ascensiune pe plan teologic. Coordonând din poziția de capitală întreaga zonă a micului stat sirian Osrhoene, orașul

---

<sup>263</sup> Georges Declercq, *ANNO DOMINI. The Origins of the Christian Era*, Brepolis, Turnhout, 2000, p. 45-46.

<sup>264</sup> Georges Declercq, *ANNO DOMINI*, p. 48. „El a pus bazele calculului erei creștine ... Este era noastră actuală, valabilă pentru întreaga planetă. O astfel de cucerire de valoare universală, din partea unui smerit monah plecat din Dacia Pontică, îmbracă literatura daco-romană pe care a produs-o cu o strălucire și o valoare care nu are egal în nici o literatură contemporană europeană pentru o problemă similară” (I.G. Coman, *La littérature patristique au Bas-Danube. La contribution de Jean Cassien et de Denys le Petit*, en „Romanian Orthodox Church News”, nr. 3/1981, p. 6).

sirian s-a impus prin intermediul unor oameni de înaltă ținută teologică și în același timp și duhovnicească, cum ar fi de pildă Sfântul Efrem și Afraate. Tot aici, a avut loc una din controversele ce au prefigurat în mare parte problema legată de *data prăznuirii Sfințelor Paști*, discutate și soluționate pozitiv în ședința primului Sfânt Sinod Ecumenic (325). Așa se face că, în timpul papei Victor I (189-198), provincia Osrhene a devenit locul în care un sinod local s-a întrunit în vederea lămuririi controversei pascale. Despre această întâlnire Eusebiu de Cezareea nu menționează mare lucru.<sup>265</sup>

Pe de altă parte, Gerard Rouwhorst susține că, în timpul lui Efrem și Afraate, creștinii sirieni prăznuiau Paștele în noapte de 14 spre 15 Nissan. Din această apropiere, Rouwhorst invocă și o evidentă influență iudaică, vădită mai ales în predicile de Paști ținute de cei doi Părinți. În acest context, accentul era așezat pe motivul „trecerii” și al „sacrificării mielului”, depărtându-se de înțelesul autentic al Patimilor și Învierii Domnului nostru Iisus Hristos.<sup>266</sup> Aceste detalii confirmă faptul că până la Sinodul Ecumenic de la Niceea și chiar cu mult timp după aceea, o mare parte din creștinii sirieni au slujit convingerilor *quatrodecimane*.<sup>267</sup> Ei se foloseau de două repere în logica fixării sărbătorii pascale: pe de o parte, socoteau că praznicul trebuie ținut în ziua plinirii „Trecerii prin Marea Roșie” – după calendarul liturgic iudaic și, pe de altă parte, că Paștile trebuie să se celebreze sâmbăta, în conformitate cu relațiile Sfințelor Evanghelii. Calendarul liturgic iudaic era întocmit în conformitate cu ciclul lunar. Fiecare lună, dintre care prima era a lui Nissan, era marcată astronomic de fenomenul „lună plină” – referindu-ne aici la forma plină a astrului ceresc.

---

<sup>265</sup> McCollough, *History*, 1982, p. 23-24.

<sup>266</sup> Gerard Rouwhorst, *Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity*, in „*Vigiliae Christianae*” 51/1997, p. 82.

<sup>267</sup> Explicația acestei denumiri este una de ordin practic, *quatrodecimanii* fiind aceia care sărbătorea Paștile la aceeași dată: 14 Nissan.

Prin urmare, data de 14 Nissan, prescrisă pentru sărbătoarea „Trecerii”<sup>268</sup> era în fapt prima „lună plină” a anului liturgic.

Calculat după calendarul Iulian, întrucât anul solar este mai mare decât cel lunar, peste primul calcul mai adăugându-se o lună, data de prăznuire a Sfințelor Paști a fost așezată în „prima lună plină după echinocțiul de primăvară”, adică după 21 martie. Această variantă a fost îmbrățișată și de sinodalii niceeni, care au mai hotărât ca: 1. Sfintele Paști să se serbeze întotdeauna, în toată creștinătatea, în zi de duminică, adică în ziua în care a înviat Mântuitorul Hristos; 2. dacă Sfânta Înviere ar fi căzut în aceeași zi cu Paștele iudaic, prăznuirea creștină să săvârșească în duminica imediat următoare.<sup>269</sup>

În comunicarea înaintată de sinodalii niceeni către Biserica din Egipt, se menționează următoarele: „Vă trimitem de asemenea vești bune despre hotărârile luate cu privire la Sfintele Paști, și anume că, răspuns al rugăciunilor voastre, această problemă a fost rezolvată. Toți frații de la Răsărit care până acum au urmat tradiției iudaice, de acum încolo vor ține cont de tradiția romanilor, de a voastră și de noastră care din cele mai vechi timpuri am ținut Paștile împreună cu voi”<sup>270</sup>. Cu toate acestea, problema pascală nu a luat sfârșit. „Hotărârea de la Niceea”- spune orientalistul Norman Russel - „nu a pus punct acestei probleme întrucât marile scaune episcopale din Roma,

---

<sup>268</sup> Cf. Deut. 16, 1: „Să păzești luna Aviv și să prăznuiești Paștile Domnului Dumnezeului tău, pentru că în luna Aviv te-a scos Domnul Dumnezeul tău din Egipt, noaptea”.

<sup>269</sup> Teofil al Alexandriei constituie unul dintre personajele cheie în raportul dintre Roma și Bisericile Orientale cu privire la data de prăznuire a Sfințelor Paști. Poziția sa și implicit a Bisericii din Alexandria în această problemă s-a concretizat într-o foarte interesantă și utilă epistolă, adresată împăratului bizantin Teodosie cel Mare (vezi: Norman Russel, *Theophilus of Alexandria*, Edited by Carol Harrison University of Durham, Ed. Routledge, London&NewYork, 2007, p. 79).

<sup>270</sup> Norman Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. I, Nicea I to Lateran, Sheed&Ward and Georgetown University Press, 1990, p. 4.

Alexandria și Antiohia, fiecare în parte, și-au fundamentat calculele pe diferite premise. Roma a folosit un ciclu de 84 de ani, împărțit astfel de Hipolit, iar Alexandria un ciclu de 90 de ani, împărțit de Anatolie din Laodiceea. Antiohia a urmat calendarul iudaic care până atunci ignorase echinocțiul de primăvară. Roma și Alexandria au ținut cont deopotrivă de echinocțiul de primăvară, însă în Roma se calculase pentru data 18 martie, pe când în Alexandria s-a socotit, cu o precizie mai mare, pe ziua de 21 martie. Această discrepanță de trei zile a generat corelarea lunii Pascale cu lunile solare. Acest lucru s-a întâmplat în 387, în prima parte a păstoririi episcopului Teofil în Alexandria, atunci când alexandrinii au celebrat Paștile pe 25 aprilie, la cinci săptămâni după romani”.<sup>271</sup>

După schisma simachiană/laurențiană, Roma a încercat să se apropie de Constantinopol, răspunzând pozitiv inițiativei împăciuitoare a împăratului Justinian. Pe lângă problemele de ordin doctrinar, legate în mare de schisma accachiană, a intrat în discuție și data Paștelui.<sup>272</sup> Aici intervine valoroasa contribuție a Sfântului Dionisie Exiguul, prin cele trei lucrări ale sale despre cronologia și paschalia creștină. În scrierile sale, el își arată susținerea pentru hotărârile Sinodului Ecumenic de la Niceea (321), combătând pe cei care foloseau alte metode de calculare a datei Paștelui. Argumentele sale sunt susținute de Tradiția Bisericii, fiind invocate în acest sens următoarele: „Canoanele sinodului local din Antiohia, unele afirmații ale papei Leon cel Mare, Epistola Sfântului Proterie al Alexandriei și ciclul pascal pe care l-a alcătuit el însuși, inspirându-se după tradiția egiptenilor”.<sup>273</sup>

---

<sup>271</sup> Norman Russel, *Theophilus of Alexandria*, p. 79-80.

<sup>272</sup> Luigi Magi, *Le sede romano nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.)*, Leuven, 1972, p. 70.

<sup>273</sup> Epistola sa cu privire la „Elementele calculului calendaristic și pascal” a răspuns la următoarele puncte: 1. Despre anii de la Hristos; 2. Despre indiction; 3. Despre epacte; 4. Despre concurente; 5. Despre ciclul de 19 ani; 6. Despre ziua a XIV-a în luna martie; 8. Despre bisectă; 9. Despre luna

Din cele arătate mai sus, reiese predispoziția genuină a monahului scyth pentru calendaristica Bisericii creștine. Este destul de sigur că, pe lângă foarte buna cunoaștere a cronologiei alexandrine, Sfântul Părinte s-ar fi ajutat în mod cert de „cunoștințele astronomice pe care reforma lui Deceneu, cu circa 600 de ani în urmă, o pune la dispoziția daco-geților lui Burebista pe tot întinsul primului stat centralizat dac, inclusiv în Scythia Minor, învățându-i să contemple cele 12 semne ale zodiacului, mersul planetelor, creșterea și descreșterea lunii, măsura cu care discul solar depășește suprafața pământului, cursa celor 346 de stele în jurul polului ceresc și întreaga astronomie”.<sup>274</sup>

---

pascală în martie; 10. Despre ziua serbării de Paști în Săptămâna Sfântă; 11. Despre luna celor mai apropiate Paști; 12. De vrei să știi luna calendelor lui Ianuarie în fiecare an, ce sărbătoare este; 13. Despre luna calendelor lui ianuarie; 14. În ce lună cade ziua a XIV-a pascală; 15. Despre ziua echinocțiului și a solstițiului; 16. Despre calcularea anului bisect (vezi aici: *Epistola secunda*, în PL LXVII, 23-28, 513-520; Pr. dr. Gh. Drăgulin, *Cuviosul Dionisie Smeritul sau Exiguul. Două Epistole despre problemele datei Paștelui și „elementele calcului calendaristic și pascal”*, p. 41-42).

<sup>274</sup> Iordanes, *Getica*, ed. Th. Mommen, 1882, XI, 69, 70, apud I.G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână ...*, p. 279.

#### IV. Hristologia călugărilor scythi și lucrarea lor mărturisitoare în Cetatea Eternă

Contextul istorico-doctrinar al Bisericii după Sinodul de la Calcedon a fost unul extrem de tensionat, încărcat de numeroase contradicții, nelămuriri și schisme între Răsărit și Apus. Dezbaterile hristologice au continuat, neputându-se lămuri pe deplin atracția nestoriană și monofizită din sânul Bisericilor Orientale. În această situație, se deschide un nou capitol în lucrarea de mărturisire a călugărilor scythi la Roma, ancorată cel mai bine în sintagma Mitropolitului Irineu Popa: „*Hristologia Calcedonului, după sinodul de la Calcedon*”.<sup>275</sup>

Monahii scythi își aveau metania într-o străveche chinovie din Scythia Minor, identificată cu toponimul de „Mănăstirea”, în zona Niculițel-Cocoș, Celic-Dere, Saon. Teologi de seamă și continuatori ai tradiției Sfinților Ioan Cassian și Dionisie Exiguul, ei au reușit să se remarce în perioada proximală a Sinodului de la Calcedon printr-o formulă hristologică de mare greutate: „*Unul din Treime a pățimit cu trupul*”. În demersul lor, au fost ajutați și promovați de împăratul

---

<sup>275</sup> „Un rol important în această perioadă l-au avut călugării sciți, care apar la Constantinopol într-un moment providențial. Roma și Constantinopolul, aflate de multă vreme în dispute provocate de *Henoticonul* lui Zenon, se găseau acum în pragul unei noi schisme, provocate de problema hristologică. Formula călugărilor sciți, „*unul din Treime a pățimit pentru noi cu trupul*” vine să pună în evidență pe Dumnezeu Cuvântul ca subiect al actelor omenești, ceea ce însemna că firea umană nu lucra independent și nici nu subzista independent, ca un ipostas propriu” (Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 463, 471-472; Idem, *Christology of Calcedon, After the Council of Calcedon*, in *Studia Teologiczno-Historiczne*, Slazka Opolskiego, nr. 36/2016, p. 15-35).

Iustinian, care i-a trimis la Roma ca mijlocitori pentru restaurarea păcii religioase în imperiu, după schisma accachiană. Pe lângă mandatul diplomatic primit de la Justinian, scythi au reușit astfel să redeschidă o posibilitate concretă de rezolvare a diferențelor hristologice, contribuind cu numeroase „opuscule prin care apărau hotărârea Calcedonului referitoare la unirea ipostatică a celor două firi ale Mântuitorului și combăteau pe nestorienii”.<sup>276</sup>

#### IV.1. Premisele hristologiei theopasite

Contestatarii hotărârilor dogmatice de la Calcedon au înțeles întregul context hristologic ca pe o reabilitare a nestorianismului. Astfel, pe lângă faptul că înțelesul de unitate a celor două firi în unicul ipostas al lui Dumnezeu Cuvântul, a fost asimilat greșit, contestatarii sinodului au ridicat proteste și împotriva „celor trei capitole din tradiția antiohiană”, asupra cărora nu se exprimase o rezoluție clară.<sup>277</sup> Adâncirea divergențelor hristologice generează în sânul Bisericii Orientale trei mari grupuri: diofiziții (sau nestorienii), miafiziții (sau necalcedonienii) și calcedonienii (sau imperialiștii). Pentru a avea o imagine mai clară a contextului istoric și doctrinar la care ne referim, vom încerca să redăm o scurtă descriere pentru fiecare în parte.

Primul grup era format din *susținătorii doctrinei nestoriene*, în mare parte ucenici ai școlii teologice din Antiohia, fundamentată pe moștenirea hristologică a lui Diodor de Tars și Teodor de Mopsuestia. În mare, reprezentanții ei puneau preț pe

---

<sup>276</sup> Dr. Nestor Vornicescu, *Primele scrieri patristice ...*, p. 74-75.

<sup>277</sup> Calcedonul nu condamnase definitiv: „persoana și opera lui Teodor de Mopsuestia, lucrarea polemică a Fericitului Teodoret de Cyr împotriva Sfântului Chiril al Alexandriei și «Epistola către Mari» a lui Ibas de Edesa, în care iarăși era atacat Sfântul Chiril” (Brian E. Daley, în *Encyclopedia of Christian Theology*, vol. I, Jean Yves Lacoste (ed.), Routledge, New York-London, 2005, p. 346).



„lucrarea omenității Mântuitorului Hristos și interpretau Sfânta Scriptură într-o notă literară”. Pe această moștenire, ei și-au construit hristologia lui „*homo assumptus*”, care fundamenta actul Întrupării pe logica harului, în contradicție cu gândirea Sfântului Chiril al Alexandriei care promova *analogia trup-suflet* în Mântuitorul Hristos.<sup>278</sup> Cu toate că cei mai mulți dintre ei s-au rupt de Biserică după Sinodul III Ecumenic (431), la Calcedon au avut posibilitatea să citească hotărârile dogmatice, cu care au fost în parte de acord, întrucât nu ar fi exprimat o condamnare definitivă a învățaturii lui Nestorie. Alții au propus o reinterpretare a acestora, cum este de pildă cazul lui Mar Babai cel Mare (551-628).<sup>279</sup>

---

<sup>278</sup> „*Analogia trup-suflet* este aplicată aici într-un mod semnificativ diferit de cel din scrisoarea către călugării din Alexandria. Acolo, analogia este folosită pentru a arăta că, precum trupul și sufletul sunt împreună pentru a forma un individ, la fel firile divine și umane se îmbină pentru a rezulta un ipostas, nu două ipostase și nu o confuzie a firilor. În acest caz, ipostasul este văzut ca bază a ființei, căci este cel prin care există firea. Ipostasul Logosului divin își asumă întreaga fire umană, inclusiv mintea umană, fără să devină, prin urmare, un ipostas uman, sau „*Eu sunt*”, și rămâne dumnezeiescul „*Eu sunt*” (Ioan 8, 58). Deci Logosul Divin conduce în întregime firea umană pe care și-a asumat-o, inclusiv mintea umană, către destinul său *natural*: comuniunea cu Dumnezeu. Ipostasele umane rămân, așadar, libere să primească sau să respingă darul mântuirii (contrar doctrinei predestinării) pentru că Logosul Divin nu și-a însușit un ipostas uman care să ne fi distrus identitățile noastre diferite, ci comuniunea întreagă cu Dumnezeu este cu adevărat posibilă pentru toți oamenii, căci strălucirea slavei Logosului Divin n-a fost limitată de un ipostas uman, ci s-a împărțit întregii naturi umane în ipostasul Său divin” (Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 550, nota 1451).

<sup>279</sup> Hristologia sa este reprezentativă în această perioadă pentru membrii Bisericii Siriace de Răsărit, din granița cu Imperiul Persan. A fost călugăr și mai apoi stareț la Marea Mănăstire „Mar Avraam” din Muntele Izla, sud-estul Turciei de astăzi. Contribuția sa doctrinară a constat în faptul că a încercat să dezvolte și să lămurească poziția antiohiană a lui Teodor și Nestorie, răspunzând la acuzațiile de nestorianism. Ideile sale hristologice sunt expuse lămurit în lucrarea „*Liber de Unione*”/ „*Cartea despre unitate*”, unde face o apologie a vocabularului hristologic de limbă siriacă, afirmându-l ca fiind în acord cu prevederile Sinodului de la Niceea. El învață astfel că „Hristos este

*Anticalcedonienii sau miafizii* (sau *monofizii*) afirmau existența și lucrarea plenară numai a firii dumnezeiești în persoana Mântuitorului Hristos. Ei se secoteau în mod greșit urmașii Sfântului Chiril al Alexandriei, interpretând în sens apolinarist formula „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul” (*μία φύσις του Θεου λογος σεσαρκωμενη*).<sup>280</sup> Cu toate acestea, înțelesul ei s-a dovedit a fi veritabil ortodox, luând în calcul faptul că Părinții de la Calcedon, atunci când s-au referit la termenul „fire”, au avut în înțelegere sensul de „persoană”. Este vorba prin urmare despre o echivalență terminologică, întâlnită frecvent în vocabularul hristologic al Sfântului Părinte.<sup>281</sup> Ostilitatea față de Calcedon a devenit pregnantă în

---

unul, și Fiul este unul. În dumnezeirea Sa, Hristos este Fiul după natură, de vreme ce în omenitatea Sa, El este fiu după unitate și asumptiune. Este același fiu. Unul și Același este Fiul Celui Preaînalt în ceruri și în pântecelul binecuvântatei Fecioare Maria. Cel născut dintr-însa se cheamă Fiul al Celui Preaînalt prin unitate cu Fiul Veșnic al Celui Preaînalt. Hristos este Fiul în omenitatea Sa, nu prin adopție, ci prin unitate. Hristos este unul și Același în natura Sa umană și în cea divină. Unul este Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Fiul omului”. Se poate observa foarte ușor o dualitate în explicațiile hristologice ale teologului sirian, justificată de simpatizanții teologiei sale într-o notă conceptuală, care socotesc că „vorbind de unul și de altul, el lămurește în fapt unitatea” (G.Chediath, *Christology*, Kottayam, 2002, p. 148-149).

<sup>280</sup> Sf. Chiril, *Epistolae 46 ad Succens*, 2, 5: ACO I, 1, 6, 161-162; PG 77, 245 A; Pr. prof. Ioan G. Coman, *Momente si aspecte ale hristologiei precalcedoniene si calcedoniene*, în Revista „Ortodoxia”, nr. 1/1956, p. 55.

<sup>281</sup> „Este aproape o prejudecată a teologilor moderni, spune IPS Dr. Irineu Popa, ca terminologia hristologică actuală a Bisericii să fie aplicată textelor Sfântului Părinte, cu atât mai mult cu cât este evident faptul că termenii folosiți de Sfântul Chiril și de limbajul teologic modern nu sunt identici. Dacă astăzi înțelegem prin *φύσις* natura, Sfântul Chiril, chiar dacă folosea uneori termenul de *φύσις* în această accepțiune, îi dădea totuși anumite nuanțe. Alteori el folosea cuvântul în accepțiunea de *υποστασις, προσωπον*, cum pare să fie cazul cu formula în discuție. Totuși, termenii nu sunt identici. O lectură atentă a scrierilor Sfântului Chiril ar duce la concluzia că autorul nu s-a luptat numai cu erezia lui Nestorie, ci a înfruntat toate curentele care încercau să știrbească ceva din misterul de nepătruns al înomenirii Fiului lui Dumnezeu” (*Iisus Hristos este Același ...*, p. 285-286).

zonele eparhiilor răsăritene care nu au avut reprezentare la sinod (Ex: Armenia și Etiopia). Pe de altă parte, cazul Bisericii Copte se justifică prin faptul că în anumite documente, care au fost elaborate mai întâi în greacă, s-ar fi introdus în mod voit formule miafizite. Este cazul vieții lui Macarie de Tkôw, de unde reiese că „l-ar fi susținut pe Dioscor de Alexandria și că astfel nu ar fi acceptat nici Tomosul lui Leon, nici hotărârile Calcenonului”. În felul acesta, inserând elementele eretice în special în textele hagiografice, miafiziții s-au folosit de centrele monahale din Egipt, transformându-le în bastioane pentru rătăcirea lor.<sup>282</sup> La rândul său, Timotei Elurul, episcopul Alexandriei (457-460; 475-477), împreună cu Petru Fulo și Petru Mongus susțineau că „Hristos este într-adevăr *homoousios* cu restul omenității și *homoousios* cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, astfel încât punctul crucial al hristologiei se intersectează cu soteriologia”, asigurând partea moderată a monofizitismului.<sup>283</sup> Cu toate acestea, el nega existența naturii omenеști în Hristos după întrupare, dorind să arate prin aceasta fidelitate față de formula hristologică a Sfântului Chiril.<sup>284</sup>

Cel de al treilea rezultat după Calcedon a fost *hristologia sinodală*, completată ulterior prin *formula de împăciuire a călugărilor scythi*. Teologia promovată de ei s-a numit *theopasită*, oferind întru totul o perspectivă ortodoxă, care nu avea de-a face nici cu tendințele monofizite, nici cu cele nestoriene.<sup>285</sup>

---

<sup>282</sup> Frederick W. Norris, „Greek Christianities”, in *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, p 94.

<sup>283</sup> *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, p. 326.

<sup>284</sup> „Nu există natură care să nu fie ipostas, spunea el, nici ipostas care să nu fie natură. Dacă, deci, sunt două naturi, sunt în mod necesar două persoane și doi Hristoși” (J. Lebon, *La christologie de Thimotee Aelure*, în *Revue d'Histoire ecclesiastique (RHE)*, IX, nr. 4, 1908, p. 677-703).

<sup>285</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, „Contribuția „călugărilor schiți” la precizarea hristologiei la începutul secolului VI”, introducere la lucrarea *Scieri ale „călugărilor schiți” daco-romani, din secolul al VI-lea*, traducere pr. prof. Nicolae Petrescu și prof. David Popescu, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2006, p. 7.

Din dorința de a rezolva problemele doctrinare și de a readuce pacea în Imperiu, împăratul Zenon (474-491) a elaborat un document de compromis pe care l-a impus în Biserică prin sprijinul patriarhului Acacius de Constantinopol. El își propunea, prin celebrul său *Henotikon* (482), să ofere credincioșilor „noi principii de conciliere”. Cu toate că nu a respins în mod explicit prevederile sinodale, documentul căuta să nu-i lezeze pe monofiziți. Reversul a fost ruperea Constantinopolului de Roma și începutul așa-zisei „schisme accachiene”.<sup>286</sup>

Apologia calcedonienilor a început din vremea împăratului monofizit Anastasie I, succesorul pe tronul lui Zenon în Constantinopol.<sup>287</sup> În vremea acestuia criza celor două biserici, de Răsărit și de Apus, s-a adâncit și mai mult. Deși a jurat înainte de încoronare că nu se va interpune în problemele Bisericii și nu va schimba învățătura de la Calcedon, Anastasie l-a mazilit mai întâi pe Eufimie (496). Sub îndrumarea episcopului monofizit Sever, împăratul „a cerut patriarhului Macedonie să anatematizeze Calcedonul, dar i s-a spus că nu poate fi cu putință acest lucru decât prin convocarea unuia nou sinod ecumenic sub președenția papei”.<sup>288</sup> După această veste

---

<sup>286</sup> J.A. McGuckin, *The „Theopaschite Confession” (Text and Historical Context) a Study in the Cyrilline Re-interpretation of Chalcedon*, in *Journal of Ecclesiastical History*, nr. 2/1984, p. 241.

<sup>287</sup> La vârsta de 60 de ani s-a căsătorit cu văduva lui Zenon, fiind încoronat ca împărat al Bizanțului de patriarhul Eufimie. În timpul domniei sale a reușit să reformeze finanțele, să întărească granițele imperiului și nu în ultimul rând să reducă la tăcere pe foștii susținători ai împăratului Zenon. A deschis de asemenea punți de dialog cu regele francilor, convertit la ortodoxie și care a reușit să ocupe teritoriile galilor, înființând astfel regatul franc. A recunoscut de asemenea domnia regelui Theodoric din Italia, care cucerise peninsula în 453 (Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, Michael Glazier, Inc, Wilmington, Delaware, 1987, p. 208-209).

<sup>288</sup> Ioannis E. Anastasiou, *Relation of Popes and Patriarch of Constantinople in the Frame of Imperial Policy from the Time of the Acacian Schism to the Death of Justinian*, in *OCA*, nr. 181/1968, p. 59.

Macedonie a fost mazilit, în locul său fiind instalat Timotei, cu ajutorul căruia împăratul a introdus în Trisaghion adaosul monofizit „crucifixus pro nobis” (care S-a răstignit pentru noi). Acest abuz a produs foarte multă tulburare în rândul credincioșilor. Contextul a fost valorificat de generalul Vitalian, care a generat o revoltă populară, cerând totodată și convocarea unui sinod la Heraclea sub conducerea papei. În această situație, Anastasie a trimis epistole către Roma, cerând la rândul său sprijin de la papă.<sup>289</sup> Noul papă Hormisdas a răspuns Constantinopolului, solicitând în schimb excomunicarea tuturor patriarhilor monofiziți.

De asemenea, episcopul Romei și-a trimis legații la în Bizanț cu mandat de a semna formula: „*sequentes in omnibus apostolicam sedem et predicates ejus omnia constituta*”.<sup>290</sup> Între

---

<sup>289</sup> *Epistola lui Anastasie* a ajuns la Roma în 13 august 516 („Exemplum Sacre Anastasii Augusti Hormisdæ Papæ. Per Ennodium et Fortunatum Episcopos Uenantium Presbyterum Uitale Diaconum et Hilarum Notarium”, 125, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), vol. XXXV, *Epistulæ Imperatorum Pontificium Aliorum* Ide Ab. A CCCLXVII Usque Ad. A. DLIII Datae Avellana Quæ Dicitur Colectio, ex recensione Ottonis Guenther, Pars I, Bibliopola Academiae Literarum Caesareæ Vindobonensis, MDCCCLXXXV, p. 537-540).

<sup>290</sup> Prin această scrisoare, rezumată în formula de mai sus, Hormisdas dorea recunoașterea primatului papal și dreptul „Sfântul Scaun să se pronunțe întru toate cele ce se predică și se hotărăsc” (E. Casper, *Geschichte des Papsttums* II B, Tubingen, 1933, p. 407. Răspunsul curții constantinopolitane a fost și de această dată negativ (Ioannis E. Anastasiou, *Relation of Popes and Patriarch of Constantinople ...*, p. 59; a se vedea și Scrisorile lui Hormisdas către împăratul Atanasie și patriarhul de Constantinopol: 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, în (CSEL), vol. XXXV, *Epistulæ Imperatorum Pontificium Aliorum*, p. 540-554). Problema primatului papal a apărut tot pe fondul schismei accachiene. Cel care a dezvoltat această idee a „plenitudinii puterii pontificale” a fost papa Ghelasie (492-496). El nu numai că a repudiat canonul XXVIII de la Calcedon („*Se acorda Constantinopolului rang dupa Roma veche, iar Constantinopolul va hirotoni numai pe mitropolitii din diecezele : Pont, Asia si Tracia, precum si pe episcopii din tarile barbare ale diecezelor amintite mai inainte*”), ci chiar a refuzat să recunoască întâietatea

timp, Anastasie a izbândit în lupta cu Vitalian și a refuzat categoric doleanțele papei.<sup>291</sup>

Până la venirea pe tron a împăratului Justinian, realitatea politică și religioasă din Imperiul Roman de Răsărit a continuat să fie tulbure. Astfel, pe de o parte, episcopii din Iliria și Macedonia susțineau Calcedonul și se declarau în unitate cu episcopul Romei. Tot calcedonian rămăsese și patriarhul Ioan al Ierusalimului. Pe de altă parte, Egiptul era în continuare puternic afectat de monofizitism, care se adâncise în rândul clerului și în popor. În Antiohia, patriarhul Sever se găsea în dispute intense cu neo-calcedonienii. Constantinopolul era dominat de Timotei Elurul, care promova un monofizitism moderat susținut, cu susținerea lui Atanasie I.<sup>292</sup>

#### **IV.2. Împăratul Justinian și hristologia călugărilor scythi**

Dacă împăratul Anastasie I a dorit să impună cu forța Henoticonul antecesurului său, să suprima hotărârile de la Calcedon și să aducă în rândulă Roma prin autoritatea sa

---

scaunului de la Constantinopol. Tot Ghelasie a fost acela care a apropiat cel mai mult puterea și misiunea sacerdotală a scaunului episcopal de la Roma cu cea politică, speculând contextul instabil al luptelor din imperiu (Francois Dvornik, *Byzance et la Primatie Romaine*, Ed. du Cerf, Paris, 1964, p. 52-53). În corespondențele sale către bizantini se găsește articulat foarte clar faptul că „episcopii Romei, ca succesori ai Sfântului Petru, sunt garanții credinței ortodoxe”. În răspuns, bizantinii i-au amintit lui Ghelasie de neputința de a-i împiedica pe romani să renunțe la unele din obiceiurile păgâne (Lupercalia) (vezi: Robin Cormack, in his *Reviews to The bishop of Rome in late antiquity*, Edited by Geoffrey D. Dunn, p. xi-273, Farnham-Burlington, Vt: Ashgate, 2015, in „The Journal of Ecclesiastical History”, nr. 2/2016, p. 384-386).

<sup>291</sup> Răspunsul împăratului Atanasie a fost unul foarte direct: „Mă poți insulta sau condamna, însă nu vei putea să-mi potuncești” (L. Duchesne, *L'Eglise au VI-eme Siecle*, Paris, 1925, p. 40).

<sup>292</sup> Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787) ...*, p. 220.

imperială, succesorul său, împăratul Justinian (527-565), a mers pe o cale mult mai ortodoxă. El s-a bazat foarte mult în politica sa pe *principiul armoniei dintre stat și Biserică*. A crezut cu tărie că aceste două realități ale vieții pământești nu trebuie să fi niciodată în contradicție, „Biserica fiind sufletul, iar statul trupul”.<sup>293</sup> În consecință, „din punct de vedere istoric, în problema monofizită putem distinge trei momente, în preocuparea împăratului de încercare a atragerii lor la Biserica Ortodoxă. În prima parte, Iustinian este preocupat de controversa pătimirii în trup a Logosului înomenit. Soluția în rezolvarea acestui diferend a fost oferită de călugării sciți, care susțineau formula «*Unul din Sfânta Treime a pățimit în trup*». Această mărturisire a lor era legată de formula dogmatică a Sfântului Chiril «*o singură fire a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat*», acceptată, de altfel, și de monofiziți. Potrivit acestei învățături, se putea explica atât mărturisirea de la Calcedon, cât și formula chiriliană. Definiția explica, pe de o parte, comunicarea însușirilor celor două firi, și, pe de altă parte, unirea lor în Persoana lui Hristos. Din acest punct de vedere, a doua Persoană a Sfintei Treimi a suferit nu în natura Sa dumnezeiască, ci în trup, adică în firea umană, unită cu firea divină a lui Hristos”.<sup>294</sup>

Tot în baza hristologiei chiriliene, Iustinian a condamnat prin edict cele „Trei Capitole” (543), hotărârea sa fiind

---

<sup>293</sup> „Sunt două mari daruri pe care Dumnezeu, în iubirea Sa de oameni, ni le dăruiește de sus: preoția și demnitatea împărătească. Prima slujește cele dumnezeiești, în timp ce ultima conduce și cârmuiește cele omenești: totuși amândouă curg de la același izvor și împodobesc viața oamenilor... Deci, dacă preoțimea este întru totul fără vină și este ascultată de Dumnezeu, și dacă împărații cârmuiesc nepărtinitor și cu dreptă judecată Statul... se va săvârși armonia obștească (συμφωνία της αἰαθε) și roadele acesteia se vor revărsa peste toată firea omenească ... dacă poruncile Bisericii, pe care dreptii, vrednicii de laudă și de cinste Apostoli, veghetorii, chivernisitorii și slujitorii Cuvântului lui Dumnezeu și Sfinții Părinți le-au mărturisit și le-au păstrat pentru noi, sunt respectate” (Justinian, Novela VI).

<sup>294</sup> Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 499-500.

confirmată de cel de-al V-lea Sinod Ecumenic de la Constantinopol (553). În felul acesta, el se poziționează foarte clar împotriva nestorianismului.<sup>295</sup> În extrema opusă, cea de-a doua preocupare doctrinară majoră a fost monofizitismul. Vizând înțelegerea greșită a hristologiei chiriliene despre întrupare, ereticii monofiziți „generau mai degrabă o problemă de ordin terminologic, decât una de ordin teologic”. La început împăratul a fost optimist în posibilitatea de a-i câștiga pe monofiziți pentru hristologia calcedoniană. El a încercat astfel să-i convingă de faptul că formula „două firi, un singur ipostas” era în concordanță cu ceea ce Sfântul Chiril a dorit să exprime prin „o singură fire, un singur ipostas”. A organizat în acest sens mai multe dezbateri, între anii 532-536, neajungând însă la niciun rezultat.<sup>296</sup> Aici intervine formula călugărilor scythi „*Unul din Sfânta Treime a pățimit în trup*”, pe care împăratul bizantin a socotit-o ca soluție de împăcare a celor două tabere. Și cu toate că nu a fost până la urmă acceptată, Justinian a continuat „*să creadă în această mărturisire a călugărilor scythi și să apere formula lor*”.<sup>297</sup>

---

<sup>295</sup> Cele „*Trei Capite*” sau „*Puncte*” făceau trimitere la: 1. Învățătura și opera lui Teodor de Mopsuestia; 2. Scrisoarea lui Ibas de Edessa către Maris Persanul și 3. Apologia Fericitului Teodoret de Cyr pentru Nestorie, împotriva Sf. Chiril al Alexandriei.

<sup>296</sup> Vezi: Roberta C. Chestnut, *Three Monophysite Christologies*, Oxford University Press, 1976; John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, Crestwood, New York, 1975, p. 40-45; Kenneth P. Wesche, *On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian*, transtallation and introduction by Kenneth Paul Wesche, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, New York, 1991, p. 19-20.

<sup>297</sup> Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 500. El regăsea în această hristologie a călugărilor dobrogeni, cuvintele Sfântului Ioan Evanghelistul, socotind că „*nu ne vom mai îndoi că persoana sa este în Sfânta Treime, alături de Tatăl și de Duhul Sfânt, căci, fără persoana lui Hristos, Treimea nu poate fi înțeleasă pe deplin sau adorată cu credință*” (Iustinian, *Epistolae*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), vol. XXXV, Collectio Avellana, Viena, F. Tempsky, 1895, p. 61-62).



Theopasiții sau călugării scythi erau originari din Dobrogea de astăzi, în latura dinspre mare a Dunării. Liderul lor a fost cuviosul Ioan Maxențiu. Ei apar în timpul răscoalei generalului Vitalian, pe fondul tulburărilor monofizite generate de adaosul trisaghionar al lui Petru Gnafeus al Antiohiei.<sup>298</sup> Ei au format mișcarea neo-calcedoniană,<sup>299</sup> care a fost ulterior împărțită de importanți teologi din epocă, printre care amintim pe: Ioan Gramaticul, Efreem de Antohia, Eulogiu al Alexandriei sau Teodor de Rait.<sup>300</sup>

Argumentată în scris prin însemnările Sfântului Ioan Maxențiu,<sup>301</sup> formula theopasită s-a sprijinit pe un bogat fundament scripturistic și patristic. Astfel, ca să arate că Logosul a pățimit cu trupul, scythii au pornit de la cuvintele Sfinților Apostoli Petru<sup>302</sup> și Pavel<sup>303</sup> pentru a arăta că „Hristos a pățimit cu trupul”. Aceste cuvinte se regăseau de asemenea dezvoltate în teologia Sfântului

---

<sup>298</sup> Acesta adăugase la Trisaghion: „*Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, Cel ce te-ai răstignit pentru noi, miluiește-ne pe noi*” (cf. J. Meyendorff, *Le Christ dans la theologie bysantine*, Cerf, Paris, 1969, p. 41; Pr. V. Sibiescu, *Împăratul Iustinian și ereziile*, București 1938, p. 66-71; Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 478, nota 1374).

<sup>299</sup> Între cei mai cunoscuți teologii moderni, care au identificat hristologia călugărilor dobrogeni cu numirea de *neo-calcedoniană*, se numără C. Moller și J. Lebon (cf. J. Meyendorff, *Byzantine theology ...*, p. 34-35, 166).

<sup>300</sup> J.A. McGuckin, *The „Theopaschite Confession” ...*, p. 244.

<sup>301</sup> Ioan Maxențiu, *Libellus fidei*, IV, 2; X, 17, 18, 19, Schwartz (ed); Iohannis Maxenti, *Responsio adversus Epistolam quam Possessore a romano episcopodicuit haeretici destinatum*, in ACO, IV, 2, a cura di E. Schwartz, Berlin-Leipzig, 1914; de asemenea în Corpus Christianorum, Series Latina, 85A; în traducerea românească de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Scrieri ale „călugărilor sciți” daco-romani din secolul al VI-lea*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2006.

<sup>302</sup> Cf. I Pt. 4, 1: „Așadar, fiindcă **Hristos a pățimit cu trupul**, înarmați-vă și voi cu gândul acesta: că cine a suferit cu trupul a isprăvit cu păcatul”.

<sup>303</sup> Cf. I Cor. 2, 7-8: „Ci propovăduim înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci, spre slava noastrăPe care nici unul dintre stăpânitorii acestui veac n-a cunoscut-o, căci, dacă ar fi cunoscut-o, **n-ar fi răstignit pe Domnul slavei**”.

Ignatie Teoforul, la Sfântul Proclu de Constantinopol și chiar în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz.<sup>304</sup>

Între textele patristice folosite de călugării scythi pentru susținerea formulei lor hristologice, cel mai folosit document patristic este „*Tomosul către armeni*”,<sup>305</sup> al Sfântului Proclu de Constantinopol (†448). Textul este o veritabilă apologie a Întrupării Cuvântului înaintea ereziei nestoriene. Pentru a înlătura confuzia despre valoarea ipostatică a celor două firi din actul Întrupării, Sfântul Proclu întreabă retoric: „Cel ce a fost răstignit e unul din Treime sau altcineva din afara Treimii? Dacă e unul și același, nedumerirea e soluționată. Dar dacă e altcineva, în afara Treimii, atunci Domnul mării și al patrulea și-i străin de slava serafimilor”. Completarea sa face lumină totodată și în întunericul rătăcirii monofizite: „Dacă însă am spune că El a fost răstignit în

---

<sup>304</sup> „Formula călugărilor sciți, *Unus de Trinitate carne passus est*, avea ca bază cuvintele inspirate ale Sfântului Apostol Pavel, care spunea că Domnul slavei a fost răstignit, învățăturile Sfântului Ignatie Teoforul, care învăța că Hristos a suferit, cuvintele Sfântului Proclu, patriarhul Constantinopolului, apropiat al Sfântului Chiril al Alexandriei și definiția dogmatică de la Sinodul de la Calcedon. Expresii teopashite găsim și în teologia Sfântului Grigorie de Nazianz, ca de exemplu: «*avem nevoie de un Dumnezeu întrupat și crucificat pentru a reînvia*» (ἐδεήθημεν Θεοῦ σεσαρκωμένου και νεκρωμένου). Mai mult, Sfântul nu ezită să vorbească despre „*sângele lui Dumnezeu*” (αἷμα Θεοῦ) și despre «*Dumnezeu răstignit*» (Θεὸς σταυρωμένος)” (Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 473-474).

<sup>305</sup> Motivul pentru care Sfântul Părinte a scris această lucrare a fost rugămintea armenilor de a primi lămuriri cu privire la „scerile lui Teodor de Mopsuestia”. Destinația sa este prin urmare foarte clară: „Episcopilor, preoților și călugărilor din Sfânta Biserică Ortodoxă a Armeniei”. El lămurește aici problematica hristologică a celor două firi unite în singurul ipostas a lui Dumnezeu Cuvântul. Prin această diferență clară dintre fire și persoană, Sfântul Proclu a anticipat hristologia Sinodului de la Calcedon. Dată fiind importanța deosebită a acestui document, teologii moderni au afirmat că Tomul Sfântului Proclu reprezintă „piatra de temelie a ortodoxiei Bisericii Armene” (Schwartz, ACO, IV, 2, p. 187-195; Nicholas Conostas, *Proclus of Constantinople and the cult of the Virgin in the Late Antiquity*, Homilies 1-5, text and translation by Nicholas Conostas, Brill, Leiden-Boston, 2003, p. 105-112).

dumnezeire, am introduce pătimirea în Treime. Dar dacă spunem că Logosul a luat patimile în trupul său, cu aceasta mărturisim că cel care a pătit e unul din Treime, căci natura Treimii a rămas nepătimitoare... Deci a fost răstignit ceea ce a fost întrupat. Dacă însă a fost răstignit ceea ce a fost întrupat, urmează că Tatăl și Duhul Sfânt n-au fost răstigniți; deci **Unul singur din Treime a fost răstignit**”.<sup>306</sup> Logica acestei formule, preluate de călugării dobrogeni, se explică deplin în doctrina lui „communicatio idiomatum”. Mitropolitul Irineu Popa arată astfel că prin această expresie trebuie să înțelegem că „Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se și Fiu al omului, datorită acestei uniri, Dumnezeu a trecut în Hristos și Hristos în Dumnezeu și ceea ce a suferit Hristos a suferit și Dumnezeu. În acest caz, însăși rațiunea Învierii își are împlinirea ei în faptul morții Mântuitorului pe cruce. Apoi, Dumnezeu, fiind unit cu omul, n-a îngăduit să fie vreun interval între om și El, adică să se creadă că altul este Fiul Omului și altul Fiul lui Dumnezeu”.<sup>307</sup>

Gândirea Sfântului Părinte a fost asimilată de Sfântul Maxențiu în „Cărticica sa despre credință”<sup>308</sup> (*Libellus fidei*).<sup>309</sup> Principala direcție a acestei lucrări este demonstrația formulei theopasite. Astfel, „Unul” care a pătit cu trupul nu este altul decât Mântuitorul Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel Întrupat și „nu altă Persoană din Sfânta Treime”. Prin urmare, El este Hristos, Cel ce s-a născut din Fecioara

---

<sup>306</sup> Proclu, *De fide*, III, la Ioan Maxențiu, *Libellus fidei*, IV, 2; X, 17, 18, 19, Schwartz, p. 61.

<sup>307</sup> Dr. Irineu Popa, *Ilus Hristos este Același ...*, p. 475-476.

<sup>308</sup> Între lucrările Sfântului Ioan Maxențiu se mai numără: 1. *Professio Fidei*; 2. *Adunationis Verbi Dei ad propriam carnem Ratio*; 3. *Contra Acephalos Libellus* și 4. *Dialogorum contra Nestorianos* (vezi: CCSL, LXXXVA).

<sup>309</sup> *Maxenti Aliorumque Scytharum Monachorum necnon Ioannis Tomitanæ Urbis Episcopi Opuscula, Corpus Christianorum, Series Latina, (CCSL) LXXXV A, cura di studio Fr. Glorie, Libellus Fidei, Oblatus Legatis Apostolicæ Sedis Constantinopolium Quem Accipere Noverunt Susceptus Est Vero Romæ a Beato Papa Hormisdæ in Conventu Episcoporum Siue Totius Omnium Senatorum Lectus Catholicus est per Omnia Approbatus*, p. 5-25; Ed. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO)*, IV, II, „Ioannis Maxentii Libelli”, p. 3-10; Migne, PG, LXXXXVI-I, col. 79A-86D; Migne, PL, XLV, col. 1771C-1772C.

Maria, „Unul din Treime, care a pățimit pentru noi în Trup și deci ea n-a născut Treimea”. Și cu toate acestea, „dacă S-a născut din Ea Dumnezeu, de unde este El, dacă nu este din Treime, fiindcă de Treime credincioșii nu cunosc alt Dumnezeu”.<sup>310</sup> Părintele profesor Dumitru Stăniloae arată lămurit că prin formula lor hristologică, monahii dobrogeni, conduși de Sfântul Ioan Maxențiu, combăteau cele două erezii diametral opuse din acea perioadă. „Formula călugărilor daco-romani nu era nouă, dar căpăta o aplicare nouă actualizată pentru necesitățile aceluși timp. Ea apăra definiția de la Calcedon nu numai de interpretarea nestoriană, ci și de noi interpretări monofizite. A afirma că toată treimea s-a născut din Fecioară și s-a răstignit, însemna a identifica Persoanele Treimii în sens sabelian, adică a le reduce la ființa cea una și a afirma putința identificării ființei divine cu cea umană, în sens monofizit sau panteist, și a zădărnicii astfel mântuirea, odată ce ține de ființa divină însăși a pătimi”.<sup>311</sup>

### **IV.3. Lucrarea mărturisitoare a călugărilor scythi în Cetatea Eternă**

Misiunea călugărilor scythi la Roma avea totodată o încărcătură diplomatică. Sfântul Ioan Maxențiu,<sup>312</sup> liderul monahilor dobrogeni, dorea să folosească formula theopasită pentru a

---

<sup>310</sup> PG 86, I, col. 82.

<sup>311</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Introducere la lucrarea *Scrieri ale „călugărilor scythi”* ..., p. 9.

<sup>312</sup> Mănăstirea de metanie a Sfântului Ioan Maxențiu și a călugărilor scythi a rămas necunoscută. În anumite cadre istorice, el este prezentat ca fiind simplu preot. Altele îi revendică statutul de arhimandrit și chiar de episcop. Este sigur însă că se afla sub ascultarea episcopului Parternus de Tomis, semnătura acestuia apărând în documentele Sinodului de la Constantinopol (520): „Provinciae Scythiae Metropolitanus” (Labbe, IV, 1525). Sfântul Ioan Maxențiu se remarcă între călugării scythi, aducând „servicii apreciabile teologiei postcalcedoniene” (I.G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână* ..., p. 70; *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines during the First Eight Centuries*, edited by William Smith and Henry Wace, vol. III, Hermogenes – Myensis, London, 1882, p. 865).

închide problema schismei accachiene. Mai înainte de a ajunge în Cetatea Eternă, el a prezentat învățătura de credință înaintea patriarhului Ioan de Constantinopol (517-520). Întrucât tratativele de împăcare începuseră, fiind susținute de noul împărat Iustin, soluția oferită de călugării schythi a fost dată la o parte. Tot în această perioadă, la Constantinopol au ajuns și legații papei pentru a discuta cu patriarhul problema schismei accachiene. Profitând de context, scythii s-au adresat direct acestora, însă și de data aceasta au fost respinși, formula lor fiind apreciată de latini ca „incompatibilă cu tipul de diofizitism promovat de Roma”.<sup>313</sup> Monahii dobrogeni au protestat, afirmând că se găseau în deplin acord cu credința Calcedonului și că aduceau în apărarea ei „subiectul Trinității, și declarau că anatematizează pe toți cei care se opuneau aceluși Sinod sau socoteau hotărârile lui greșite”. Tot atunci au denunțat ca greșite învățăturile lui Pelagiu și Celestius și pe ucenicii lui Teodor de Mopsuestia, ca fiind „în contradicție cu învățătura apostolică”.

Văzând că nu au avut izbândă la Constantinopol, scythi au hotărât să trimită patru delegați la Roma, în frunte cu Sfântul Ioan Maxențiu. Aceștia erau: Ahile, Leontie<sup>314</sup> și Maurțius. Se

---

<sup>313</sup> „Mișcarea neo-calcedoniană a reacționat cu întârziere, însă a subliniat în mod necesar că «credința lui Leon» și cea «a Sfântului Chiril», promovate ca fiind sinonime la Calcedon, în realitate reprezentau două abordări hristologice diferite” (J.A. McGuckin, *The „Theopaschite Confession” ...*, p. 244).

<sup>314</sup> Unii teologi români îl identifică pe monahul scyth cu Sfântul Leonțiu de Bizanț (485-543), marele apărător al hristologiei calcedoniene în disputa cu Sever de Antiohia, sfetnic al împăratului Justinian în pregătirea elaborărilor sale dogmatice (vezi: I.I. Rusu, *Elemente traco-gețice în Imperiul Roman și în Bizantinum*, București, 1976, p. 89-90; Dr. Nestor Vornicescu, *Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română până în secolul XVIII*, Craiova, 1983, p. 68; Pr. Vasile Ghe. Sibiescu, *Călugării sciți*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1936, p. 2). În antiteză, se susține că monahul ar fi fost originar din Palestina, fiind liderul „călugărilor origeniști”. Există și varianta intermediară conform căreia Leonțiu scythul ar fi plecat în Palestina pentru a propovădui aici hristologia theopasită. Se pare însă că însemnările papei

presupune că ar fi plecat spre Cetatea Eternă în luna mai a anului 519, purtând cu ei recomandarea și epistole de încredințare din partea lui Justinian (nepotul împăratului Iustin) și a generelalului Vitalian. Aici au primit susținere deplină din partea Sfântului Dionisie Exiguul, care a încercat să le întărească mărturisirea prin traducerea mai multor *texte patristice document* în limba latină.<sup>315</sup>

Misiunea călugărilor scythi la curtea papei Hormisdas nu a fost deloc ușoră. Veniseră aici cu imaginea deformată a unei grupări ilegite. Dioscor, unul din legații papali cu care monahii dobrogeni interacționaseră la Constantinopol, mai târziu patriarh de Antiohia, îi scrisese papei despre formula lor, socotindu-o „contrară definiției de la Calcedon”.<sup>316</sup> Cu toate

---

Hormisdas nu dau niciun semnal cum că ar fi existat misiune theopasită în Palestina (Diac. Dr. Ilie Frăcea, „Leonti de Bizanț – 30 de capete împotriva lui Sever de Antiohia”, în Revista „Studii Teologice”, nr. 4/1990, p. 42). Într-una dintre cele mai recente teze de doctorat despre epoca împăratului Justinian, pr. dr. Ciprian Catană afirmă că „Leonti, al doilea călugăr scit cunoscut, era rudă cu generalul Vitalian, un om cu multă influență la curtea imperială. În jurul acestui călugăr este încă o discuție. După unii, acesta ar fi una și aceeași persoană cu Leonti de Bizanț, teologul lui Justinian, animat de filosofia lui Aristotel și de la care ne-au rămas un număr mare de tratate teologice, *Contra monofiziților*, *Contra lui Sever de Antiohia*, *Contra nestorienilor*” (*Biserica și stat în epoca justiniană*, teză de doctorat, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, p. 278).

<sup>315</sup> Traducerile Sfântului Părinte a reprezentat „texte mărtirie” pentru romani, care au luat astfel cunoștință despre: „Epistolele Sinodale (I-II)” ale Sfântului Chiril al Alexandriei, despre „Cele 12 Anatematisme împotriva lui Nestorie”, sau de „Tomosul către Armeni” al Sfântului Proclu de Constantinopol. Se presupune de asemenea că tot Sfântul Dionisie ar fi tradus și celebra lucrare „*Exempla Patrum*”, tot în scopul susținerii hristologiei theopasite a călugărilor scythi (E. Schwartz, ACO, IV.2.741-96, Berlin, 1959).

<sup>316</sup> Dioscor suspecta hristologia călugărilor scythi ca fiind „împotriva Romei”, afirmând chiar că aceștia sunt „tulburați de diavol și potrivnici rugăciunilor creștinești, iar liderul lor, Maxențiu, este un stareț prefăcut” (W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge, University Press, 1972, p. 245).

acestea, papa Hormisdas i-a primit cu interes și le-a acordat atenția cuvenită oaspeților scythi, citind chiar lucrarea Sfântului Ioan Maxențiu într-o adunare a episcopilor de la Roma.<sup>317</sup> Alături de el, unul dintre teologii latini care au luat la cunoștință și au analizat formula lor a fost diaconul Victor. Între timp, Justinian, care dorea să sprijine demersurile de unire ale unchiului său, a cerut papei Hormisdas să-i slobozească degrabă pe scythi și să-i trimită în patria lor (29 iunie 519).<sup>318</sup>

A urmat o perioadă de așteptare, monahii scythi găsindu-se refuzați în mai multe rânduri. Nu după mult timp, Justinian a revenit asupra deciziei sale, și l-a rugat pe Hormisdas să analizeze din nou formula theopasită. Cu toate acestea, Justinian a continuat să-i susțină pe scythi, rânduindu-l pe Sfântul Ioan Maxențiu în demnitatea de episcop de Tomis. Hormisdas a hotărât să evalueze definitiv formula theopasită și să ia o decizie fermă în legătură cu promotorii ei. În 26 martie 521 papa i-a trimis un răspuns definitiv împăratului bizantin în legătură cu lămuririle cerute.<sup>319</sup> El a insistat asupra faptului că „doctrina de la Calcedon și Tomosul leonic sunt suficiente pentru definirea credinței” și că formula theopasită este „*incompatibilă*” cu învățătura sinodală, întrucât „împărtășește atributele celei de a doua Persoane a Treimii întregii Treimi și că nu se poate da

---

<sup>317</sup> *Enciclopedia dei Papi*, vol. I, p. 481; ACO 4, II, p. 3.

<sup>318</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Introducere la lucrarea Scrieri ale „călugărilor sciți”* ..., p. 13.

<sup>319</sup> Scrisoarea lui Hormisdas se găsește în *Collectia Avellana (în CSEL)*, epistolele 236, 237 Adversitatea lui Hormisdas a venit și pe fondul unei corespondențe întreținute episcopul african Possessor, exilat la Constantinopol pentru pelagianism. Acesta a atacat formula scythilor, socotindu-o „suspectă de monofizitism”. Reacția Sfântului Ioan Maxențiu nu a întâziat să apară. El a declarat scrierile episcopului african eretice, întrucât „nu mărturisește că Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu, răstignit în trup pentru mântuirea lumii este Unul din Sfânta Treime” (Pr. Vasile Ghe. Sibiescu, *Călugării sciți* ..., p. 17).

crezare faptului că natura divină poate fi pătimitoare”.<sup>320</sup> În august 520 monahii au fost alungați din Roma pe motiv că întrețineau o stare de agitație, încercând să câștige masele pentru teologia lor.<sup>321</sup> Din această dată nu se mai știe nimic despre călugării scythi și despre Sfântul Ioan Maxențiu până la moartea lui Hormisdas (august 523). La scurt timp după aceasta, episcopii africani exilați în Sardica, care susținuseră formula monahilor dobrogeni,<sup>322</sup> au primit o enciclică papală în care se menționa respingerea formulei theopasite.<sup>323</sup>

Dincolo de greutatea întâmpinate în Cetatea Eternă, lucrarea mărturisitoare a monahilor dobrogeni și formula lor hristologică au fost „în mod formal aprobate” de un sinod local, convocat la Roma în 534.<sup>324</sup> Contextul este însă unul mult mai amplu, fiind legat de insistențele împăratului Justinian, care a continuat să creadă cu tărie că formula călugărilor scythi este cea

---

<sup>320</sup> Christine Fraisse-Coue, „L'incomprehension croissante entre l'Orient et l'Occident (451-518)”, en *Histoire du Christianisme des origines a nos jours*, sous la direction de Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, Andre Vauchez, Marc Veard, tome III, *Les eglises d'Orient et d'Occident*, Desclee, 1998, p. 195.

<sup>321</sup> „Papa îi alungase pe călugării scythi din Roma, după ce-i ținuse 14 luni cu sila, tot amânând o hotărâre ... el nu voia ca venind legați săi, mereu ostili călugărilor aceștia, combătând pe Dioscor, să agite tot mai mult lumea din Roma, pentru a presa asupra papei pentru aprobarea formulei lor, ceea ce el nu voia să facă, dezaproband pe legați” (*Scieiri ale „călugărilor sciți” ...*, p. 16).

<sup>322</sup> În epistola adresată episcopilor africani, călugării daco-romani dezvoltă argumentat hristologia theopasită, arătându-se întru totul susținători ai hotărârilor de la Calcedon și următori ai Sfinților Părinți: Atanasie, Grigorie Teologul și nu în ultimul rând al Sfântului Chiril al Alexandriei (*Dominis Sanctissimis et cum omni veneratione nominandis, Datiano, Fortunato, Albano, Orontio, Boethia, Fulgentio, Januario et caeteris episcopi set in Christi confessione decoratis exigui Petrus diaconus, Joannes et caeteri fratres in causa fidei Romam directi*, în Migne, PL, 62, col. 83-92).

<sup>323</sup> W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement ...*, p. 246.

<sup>324</sup> Aici papa Ioan II apăra această doctrină, afirmând că „a fost dintotdeauna ținută de latini în aceeași formă în care au propovăduit-o călugării scythi, citându-l pe Proclu, patriarhul Constantinopolului și pe alții”.



mai bună soluție de a readuce pacea în Biserică.<sup>325</sup> Astfel, la 15 martie 533, împăratul Justinian a promulgat o lege prin care „și-a îndreptat supușii spre adevărata credință în sensul Sinodului de la Calcedon, accentuând în mod special mărturisirea că Domnul Hristos, care a suferit pe Cruce, a fost «Unul din Treime».<sup>326</sup> În același timp i s-a părut necesar să obțină pentru această formulă, atât de mult dezbătută, aprobarea papală, de asemenea, cu toate că monahii achimiți au respins-o și chiar papa Hormisdas, cu puțin timp înainte, o pronunțase a fi nefolositoare și chiar periculoasă. Hormisdas a făcut acest lucru, nu pentru că a găsit această formulă greșită în sine, ci mai mult pentru că monofiziții încercau în acea perioadă să se ascundă în spatele ei. Acum însă, situația era cu totul alta. Formula era contestată acum numai de nestorienii și prin urmare a fost în interes ortodox ca Justinian să ceară confirmarea ei de la papă și Ioan II a primit aceasta cu bucurie.<sup>327</sup> Baronius și alții presupun că papa, în contextul acestei aprobări, a convocat un Sinod Roman, în 534, însă acolo nu se menționează despre aceasta în documentele originale și chiar în scrisoarea sa către Senat, la care se referă, nu se vorbește nimic despre acest Sinod”.<sup>328</sup>

---

<sup>325</sup> „Efortul lui Iustinian a fost, la început, fără rezultat, întrucât formula teopashită nu era cuprinsă între hotărârile unuia dintre cele patru Sinoade Ecumenice. Mai târziu, când el a ocupat tronul imperial, unul dintre primele sale decrete privitoare la problema hristologică se referea la mărturisirea teopashită. Apoi, Iustinian i-a convocat pe reprezentanții ortodocșilor și monofiziților să participe la dialog pentru a rezolva neînțelegerile privitoare la hotărârile dogmatice de la Calcedon. Deși, în mare măsură, divergențele cu privire la definiția Sinodului au fost înlăturate, totuși monofiziții au rămas încremeniți în părerile lor” (Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 501).

<sup>326</sup> Textul original, grec și latin, se găsește în lucrarea „*De Summa Trinitate*”, Cartea VI, C.

<sup>327</sup> Scrisoarea lui Justinian a primit îndată răspuns de la papă (vezi Mansi, t. VIII, p. 795; Hardouin, t. II, p. 1146).

<sup>328</sup> Charles Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church from the Original Documents, AD 451 to AD 680*, Edimburgh, T&T Clark, 1895, republished in 1972, AMS Press INC, New York, p. 180-181.

Avizul final asupra acestei formule a venit la Sinodul Ecumenic de la Constantinopol (553) care „*anatematiza pe toți cei care se împotriveau acestei învățături*”.<sup>329</sup> Mai târziu, un mare apărător al hristologiei theopasite a fost cardinalul Enrico Noris (1631-1704).<sup>330</sup>

#### **IV.4. Theopasismul – o „hristologie apologetică”**

Este cert că hristologia călugărilor scythi a beneficiat de susținerea și promovarea binecredinciosului împăratul Justinian, care s-a sprijinit efectiv pe această soluție salvatoare împărtășită creștinismului răsăritean și apusean deopotrivă.<sup>331</sup> În dubla valență a conținutului său hristologic, formula theopasită a

---

<sup>329</sup> Iată ce se spune Anatematizma a III-a: „*Dacă cineva mărturisește că Cuvântul lui Dumnezeu care a făcut minuni este unul, și că Hristos care a suferit este altul; sau spune că Dumnezeu Cuvântul s-a făcut asemenea cu Hristos care s-a născut din femeie, sau că este în El și în altul, și că nu este unul și același Domn Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, care s-a făcut trup și om, și că minunile pe care le-a săvârșit și suferințele pe care le-a îndurat de bunăvoie în trup nu sunt ale Sale, să fie anatema*”. „If anyone says that the Word of God who worked miracles in one, and that Christ who suffered is another; or says that God the Word is become the same as the Christ who was born of a woman, or is in Him as one is in another, and that it is not one and the same our Lord Jesus Christ, the Word of God, who become flesh and man, and that the miracles which He wrought and the sufferings which He voluntarily endured in the flesh are not His, let him be anathema” (*Anatematizma III*, Mansi, tomul IX, p. 337, apud Charls Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church from the Original Documents*, p. 330).

<sup>330</sup> Apologia ortodoxiei călugărilor scythi și a Sfântului Ioan Maxențiu ocupă un loc de seamă în monumentală sa lucrare *Historia pelagiana et dissertatio de Synodo V Oecumenica, ... additis Vindiciis Augustinianis*, Louvannii, E. Schelte, 1702, II, 18 (Op. I, p. 474-496).

<sup>331</sup> Pentru împăratul bizantin posibilitatea de a readuce pacea în Biserică și în imperiu părea foarte viabilă prin avizarea formulei călugărilor scythi. Aceasta devenea totodată și o posibilitatea concretă de îndreptare și răspuns la rătăcirilor anti-calcedoniene (Patrick T.R. Gray, *The defence of Chalcedon in the East*, Brill, Leiden, 1979, p. 48-50).

generat o dublă apologie a credinței ortodoxe de la Calcedon: în fața ereziei nestoriene, care promova greșiti persectiva dioprosopită, și față de erezia monofizită, unde găsim relativizarea actului mântuitor la „*singura fire a lui Dumnezeu Cuvântul care s-a întrupat*”. Această întreaga perspectivă apologetică novatoare se cuprinde pe larg în scrierile Sfântului Ioan Maxențiu.<sup>332</sup>

Prin întreaga sa preocupare hristologică, Sfântul Ioan Maxențiu s-a străduit să demonstreze că „Unul” este Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat și nu altă persoană din Sfânta Treime. El S-a născut din Preasfânta Fecioară Maria și a pățimit pentru noi cu trupul. În consecință, nu întreaga Treime a pățimit, întrucât Maica Domnului „n-a născut Treimea”. Pentru a se face înțeles mai bine, Sfântul Ioan Maxențiu întreabă retoric: „Dacă S-a născut din ea Dumnezeu (din Preasfânta Fecioară), de unde este El dacă nu este din Treime? Fiindcă în afară de Treime, credincioșii nu cunosc alt Dumnezeu”.<sup>333</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae vede aici valoarea novatoare a formulei theopasite în contextul acelei epoci, în sensul că răspundea dintr-o dată nestorianismului și monofizitismului. „Prin formula lor, spune părintele profesor, daco-romanii afirmău atât ipostasul divin al lui Hristos, cât și faptul că El și-a însușit firea noastră, cu tot ce are în ea, inclusiv pătimirea. Se înlătura astfel nestorianismul,

---

<sup>332</sup> 1. Despre credință către legații papei la Constantinopol/ *Libellus fidei oblatu legatis apostolicae sedis constantinopolim*; 2. Capitole contra nestorienilor și pelagienilor/ *Edita contra nestorianos et pelagianos*; 3. Foarte scurtă mărturisire a credinței ortodoxe/ *Professio Breuissima catholicae fidei*; 4. Foarte scurtă motivare a unirii Cuvântului lui Dumnezeu cu propriul Său trup/ *Brefissima adunationis ratio Verbi Dei ad propriam carnem*; 5. Răspuns contra ahefalilor, care după unirea celor două firi mărturisesc greșit: „o singură fire”/ *Responsio contra acephalos qui „post adunationem” stulte „vnam” profitendur „in Christo naturam”*; 6. Dialog contra nestorienilor/ *Dialogul contra nestorianos* (PG 86, I, col 73-158; Schwartz, ACO, IV, 2, 1914, p. 3-62; CCSL, LXXXVA, p. 5-110).

<sup>333</sup> *De Christo professio*, PG 86, I, col. 82.

care atribuia cele omenești unui ipostas uman, dezbrăcându-le de orice valoare și neridicând firea omenească din despărțirea ei de Dumnezeu și din starea ei muritoare, cât și monofizitismul, care le atribuia însăși ființei divine, amestecând firea omenească cu cea dumnezeiască într-una singură și supunând firea dumnezeiască aceluiași neputințe cărora le este supusă și cea omenească și deci neputându-o mântui pe aceasta”<sup>334</sup>.

Greșeala de înțelegere asupra hristologiei călugărilor scythi a venit prin înțelegerea confuză a pătimirii Logosului înomenit, cel „Unul din Treime”, cu pătimirea întregii Treimi. Astfel, în anumite cercuri, teologia lor a fost asimilată ereziei eutihiene, reproducând în parte alunecarea patripasiană.<sup>335</sup> Este vorba în fapt despre o înțelegere în sens monofizit a formulei theopasite prin asocierea ei cu formula chiriliană: „o singură fire a lui Dumnezeu Cuvântul intrupat”. Confuzia și mai mare cu privire la ortodoxia acestei învățături a monahilor dobrogeni a venit prin alăturarea ei de Henotikonul lui Zenon și de adausul trisaghinar a lui Petru Fullo (*Qui crucifixus est pro nobis*).<sup>336</sup> Sub aceste asocieri confuze a fost primită și analizată învățătura Sfântului Ioan Maxențiu și a celor dimpreună cu dânsul în Cetatea Eternă. Cu toate că în cel de al V-lea Sinod Ecumenic de la Constantinopol, Părinții au certificat valoarea ortodoxă a acestei formule, teologia catolică a păstrat mult timp anumite rezerve față de ea.<sup>337</sup>

---

<sup>334</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Introducere la lucrarea *Scrieri ale „călugărilor sciți”* ..., p. 10.

<sup>335</sup> *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Maroni Romano (ed), vol. LXXIV, Tipografia Emiliana, Venezia, p. MDCCCLV, p. 63.

<sup>336</sup> E. Amann, „Theopaschite”, *Dictionnaire de Theologie Chatolique* (DTC) 15A, p. 508.

<sup>337</sup> În secolul XVII, de pildă, teologul apusean Barnonnius afirma că „Ioan Maxențiu și soții lui, monahii din Scythia, au fost în mod vădit eutihieni perfizi și ca atare au fost condamnați de Biserica romană, și au provocat tulburări mari în Biserica universală, atât la Constantinopol, cât și la Roma ... Ei mergeau până acolo că se declarau susținători ai Sinodului din Calcedon în mod

În ceea ce privește *specificul doctrinar și apologetic al hristologiei theopasite* există mai multe elemente prin care se poate defini ca loc și rol în istoria bisericească. Teologul american Anthony McGuckin sistematizează aceste coordonate hristologice, pe care le vom dezvolta și le vom comenta în cele de mai jos.<sup>338</sup>

I. În primul rând, nu trebuie trecută cu vederea bogata *argumentare „biblică, apostolică și patristică”*. Așa se face că, pe lângă textele din Sfânta Scriptură, Sfântul Ioan Maxențiu și călugării scythi aduc în sprijinul hristologiei lor numeroase lămuriri și argumente din: Sfântul Chiril al Alexandriei, Sfântul Grigorie Teologul, Sfântul Atanasie cel Mare sau Malchion al Antiohiei. Atunci când vorbesc despre teologia harului, sunt invocați: Sfântul Vasile cel Mare, papa Celestin și sinodul de la Milevis (416).

Argumentarea patristică a teologiei theopasite se deduce foarte ușor din contextul istoric în care ei își fac mărturisirea. Ținând cont de raporturile pe care le-au avut cu Roma, trebuie să luăm în considerare laborioasa pregătire pe care Sfântul Dionisie Exiguul, fratele lor întru nevoie, o face în Cetatea Eternă, tocmai pentru a putea să le întărească poziția înaintea scaunului papal. Ne referim astfel la traducerile acestuia în primul rând din Sfântul Chiril al Alexandriei, din Sfântul Grigorie de Nazianz sau din opera Sfântului Proclu de Constantinopol, dar și la prefețele alcătuite la aceste scrieri în care-i recomandă pe monahii dobrogeni ca apologeți ai credinței ortodoxe.<sup>339</sup> Beneficiind de această valoroasă introducere în lumea teologilor apuseni, scythii au valorificat toate pârghiile

---

viclean, dar îl murdăreau cu vicleniile lor eretice” (*Annales ecclesiastique*, t. VII, cap. 26, 81-89, 97).

<sup>338</sup> J.A. McGuckin, *The „Theopaschite Confession”*, p. 246-247.

<sup>339</sup> Sfântul Dionisie Exiguul, în Migne, PL, LXLII, 9A – 520A; CCSL, Scriptores Ilyrici Minores, Turnholt, 1972, p. 29-83.

patristice, creând o astfel frumoasă și adâncă sinteză hristologică în apărarea Celui „Unul din Treime, care a pățimit cu trupul” și reușind astfel să așeze echilibrul între extreme.<sup>340</sup>

Date fiind sursele de care se folosesc, se poate spune că hristologia lor nu este nouă, ci mai degrabă novatoare și apologetică pentru contextul istoric în care s-au desfășurat.<sup>341</sup> Părintele Mitropolit Irineu Popa afirmă în acest sens că, potrivit argumentației sale biblico-patristice, prin formula theopasită „înțelegem că Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se și Fiu al omului, datorită acestei uniri, Dumnezeu a trecut în Hristos și Hristos în Dumnezeu și ceea ce a suferit Hristos a suferit și Dumnezeu. În acest caz, însăși rațiunea Învierii își are împlinirea ei în faptul

---

<sup>340</sup> Părintele profesor Dumitru Stăniloae afirmă că hristologia monahilor scythi reprezintă o notă perfectă de echilibru, în condițiile în care „nici nestorienii, nici monofiziții nu vedeau toată adâncimea și mărimea tainei lui Dumnezeu Cel personal. Nu vedeau pe Fiul lui Dumnezeu ca una din Persoanele în iubire reciprocă ale Treimii și deci în stare să-și însușească din această iubire firea umană, a cărei sensibilitate s-o experimente ca proprie și prin aceasta să trăiască în comuniune iubitoare cu toți cei ce vor. Nestorienii îl închideau pe Fiul într-o natură divină înțeleasă ca supusă unor legi inferioare; monofiziții îl vedeau la fel închis într-o natură divină de care ține oarecum prin fire umanitatea, cu care unindu-se se modifică asemenea acesteia, tot în baza unei legi inferioare” (Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Introducere la lucrarea Scieiri ale „călugărilor scyți” ...*, p. 44).

<sup>341</sup> Sfântul Ioan Maxențiu și călugării scythi trec dincolo de tendințele și limitările dioprosopite ale unor teologi antiohieni, care „nu acceptau să spună că Dumnezeu a gustat moartea, întrucât ei nu acceptau să spună că Logosul S-a unit întru totul cu firea umană”. În felul acesta, bazându-se pe hristologia Sfântului Proclu al Constantinopolului, Sfântul Ioan Maxențiu afirmă foarte clar că Hristos a pățimit cu trupul, fiind totodată „Unul din Treime”. *„Dacă însă am spune că El a fost răstignit în dumnezeire, spune Sfântul Părinte, am introduce pătimirea în Treime. Dar dacă spunem că Logosul a luat patimile în trupul său, cu aceasta mărturisim că cel care a pățimit e unul din Treime, căci natura Treimii a rămas nepătimitoare... Deci a fost răstignit ceea ce a fost întrupat. Dacă însă a fost răstignit ceea ce a fost întrupat, urmează că Tatăl și Duhul Sfânt n-au fost răstigniți; deci unul singur din Treime a fost răstignit”* (Proclu, *De fide*, III, la Ioan Maxențiu, *Libellus fidei*, IV, 2; X, 17, 18, 19, Schwartz, p. 61).

morții Mântuitorului pe cruce. Apoi, Dumnezeu, fiind unit cu omul, n-a îngăduit să fie vreun interval între om și El, adică să se creadă că altul este Fiul Omului și altul Fiul lui Dumnezeu. Însăși cuvintele Domnului dau mărturie despre aceasta: «*Nimeni nu s-a suit la cer, decât cel ce S-a coborât din cer, Fiul omului care este în cer*». <sup>342</sup> Prin acestea se arată că, în timp ce Fiul lui Dumnezeu vorbea pe pământ, El dădea mărturie că Fiul omului era în cer și că același Fiu al omului, despre care zicea că se va sui la cer, Se și coborâse din cer. Aceste lucruri sunt întărite și de cuvintele Simbolului de credință, care învață că Fiul lui Dumnezeu este unit cu Fiul omului, adică Dumnezeu este unit cu omul, încât nici în timp, nici în pătimire nu poate fi o separare între ei, ceea ce înseamnă că tendința teopashită derivă din însăși scopul soteriologic al Întrupării, motiv pe care Fiul lui Dumnezeu l-a urmărit de la început, pentru a se realiza efectiv. Așadar, pătimirea pe cruce a Celui nepătimitor trebuie înțeleasă în același sens în care se spune că «*omul a fost îndumnezeit*», adică nu ființial, ci prin participare sau conlucrarea celor două firi” <sup>343</sup>.

II. În al doilea rând, *theopasismul călugărilor scythi este unul „compozit”*, vorbind mereu despre cele două firi unite ipostatic în Persoana lui Dumnezeu Cuvântul. Acest lucru ne face să înțelegem că monahii dobrogeni pot fi considerați „*chirilieni radicali*” și nici pe departe monofiziți, așa cum greșit îi socoteau occidentalii. Tot de aici trebuie înlăturată confuzia după care ar exista vreo legătură și compatibilitate cu adaosul lui Petru Fullo.

Folosindu-se de hristologia chiriliană, Sfântul Ioan Maxențiu își întărește argumentația împotriva nestorianismului. El oferă astfel o delimitare foarte clară a celor două firi, evidenținând totodată unitatea lor ipostatică în Persoana

---

<sup>342</sup> Cf. Ioan 3, 13.

<sup>343</sup> Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 476.

Logosului înomenit. Cele două cărți din „*Dialogul contra nestorienilor*”<sup>344</sup> sunt cât se poate de grăitoare în acest sens. Lucrarea are un explicit caracter apologetic, autorul găsiindu-se imaginar înaintea lui Nestorie și răspunzând la acuzele rătăcirii sale. Una dintre problemele fundamentale ale nestorianismului era „dublul ipostas”, juitificat în logica subzistenței divino-umane.<sup>345</sup> În Cartea I a dialogului său, Sfântul Ioan Maxențiu răspunde lămurit că „Ipostasul sau Persoana Cuvântului lui Dumnezeu Și-a luat natura omenească, natură care nu subzistă în afară de Dumnezeu Cuvântul, așa cum se întâmplă în general, ci ivindu-se prin El și asimilată de El s-a făcut, în mod propriu, natura Lui Însuși, și rămâne nu în ipostasul ei, ci în Cel de care a fost luată, adică în Ipostasul sau Persoana lui Dumnezeu Cuvântul”<sup>346</sup>.

În lucrarea „Răspuns contra ahefalilor, care după unirea celor două firi mărturisesc greși: „*o singură fire*”<sup>347</sup> Sfântul Ioan Maxențiu ia atitudine împotriva monofiziților. Spre deosebire de nestorienii, aceștia mărturisesc că Hristos este Dumnezeu și om, dar socotesc că după Întrupare nu se poate vorbi decât despre o singură natură, neputând exista „natură fără persoană”. Ipoteza monofizită contrazice însăși „unirea” Logosului cu trupul și implicit actul Întrupării, întrucât „dacă ar fi o singură natură, în Hristos, după unire, atunci nu s-a putut face nici unirea cu Trupul, pentru ce se face pomenirea de unire? Iar dacă, într-adevăr, s-a făcut unirea cu Trupul, nu numai natura divină este în Hristos, ci și natura Trupului. Așadar, în Hristos, fără nicio îndoială, sunt două naturi”<sup>348</sup>.

---

<sup>344</sup> *Dialogus Maxenti Ioannis Servi Dei contra nestorianos* (Libri Duo), în CCSL, LXXXV A, p. 52-110; Migne, PG 86, col. 115-158; Schwartz, ACO, IV, II, p. 14-44.

<sup>345</sup> „Nest. : Cum ergo subsistere deum uerbum et hominem dicis: cur unam et non duas subsistentionis profertes?” (*Dialogul Contra nestorianos*, I, 11, p. 66).

<sup>346</sup> *Dialogul Contra nestorianos*, I, 11, CCSL LXXXV, p. 66.

<sup>347</sup> PG 87, I, col. 111-116.

<sup>348</sup> *Responsio contra acephalos*, CCSL LXXXV, p. 43-47.



Formula theopasită a scythilor aduce așadar lămuriri cu privire la delimitarea dintre persoană și natură. Părintele profesor Dumitru Stăniloae arată prin aceasta că „persoana e nu numai existența concretă a firii, ci și modul existenței ei ca relație. În Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt realizează relațiile interioare ființei divine. Dar așa cum persoana umană e capabilă de relații nu numai cu semenii deoființă cu ea, ci și cu cele ce nu sunt de o ființă, cu atât mai mult are această capacitate Dumnezeu cel în Treime, care le-a creat pe toate. Aceasta au exprimat-o monahii daco-romani prin termenii *propriu* sau *compus*, referitori la Ipostasul Cuvântului făcut om”.<sup>349</sup> Întru aceasta constă prin urmare *radicalismul lor chirilian* și caracterul *compozit* al teopasismului lor.

III. Cu toate că formula lor nu se găsește în textele clasice, fiind asimilată ca novativă, totuși se regăsește în *cea de a XII-a Anatematismă a Sfântului Chiril al Alexandriei*. „Dacă cineva nu mărturisește că Cuvântul lui Dumnezeu a pătimit în trup și că a fost răstignit în trup, și că a gustat în trup moartea, fiind Cel Întâi Născut din morți, întrucât Dumnezeu este viață, și de viață făcător: să fie anatema”, spunea înaintea lor Sfântul Chiril al Alexandrie.<sup>350</sup>

Această convergență cu învățătura Sfântului Părinte îmbracă și mai mult gândirea călugărilor scythi în duhul Bisericii. Mai mult, prin această mărturisire făcută înaintea scaunului papal de la Roma, Sfântul Ioan Maxențiu împlinea cu mai multă ambiție lucrarea conașionalilor săi. Anterior crizei theopasite, Sfinții Ioan Cassian și Niceta de Remesia vorbesc în însemnările lor despre „Fiul lui Dumnezeu întrupat care a

---

<sup>349</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Introducere la lucrarea *Scrieri ale „călugărilor sciți”* ..., p. 82-83.

<sup>350</sup> *Epistola III Sinodală a Sfântului Chiril al Alexandriei către Nestorie*, PG 76, 293-318; ACO 1.1.5, p. Mansi IV, 891, Pusey vol. VI, p. 240-258.

suferit, nu ca Dumnezeu, ci cu trupul”<sup>351</sup> La rândul său, Sfântul Dionisie Exiguul vorbise în prefațările sale despre pericolul ereziei nestoriene. Formula călugărilor scythi, „*Unul din Treime a părămit cu trupul*”, devenea astfel o mărturisire a dumnezeirii Logosului înomenit. Ei se găsesc în acord cu învățătura Simbolului de credință al Bisericii, „care învață că Fiul lui Dumnezeu este unit cu Fiul omului, adică Dumnezeu este unit cu omul, încât nici în timp, nici în pătimire nu poate fi o separare între ei, ceea ce înseamnă că tendința teopashită derivă din însăși scopul soteriologic al Întrupării, motiv pe care Fiul lui Dumnezeu l-a urmărit de la început, pentru a se realiza efectiv”<sup>352</sup> Pățimirea pe Cruce trebuia neapărat înțeleasă în contextul lui *comunicatio idiomatum*. De aceea, Sfântul Ioan Maxențiu amintește ca argument în însemnările sale de *Anatematismă XII* a Sfântului Chiril al Alexandriei.<sup>353</sup>

Apologia hristologică a monahilor dobrogeni se sprijinea astfel pe credință în „coborârea din cer a lui Dumnezeu”. În acest fel, „afirmând că Dumnezeu Însuși s-a făcut om și a pățimit și s-a răstignit pentru noi, au accentuat tot atât de mult valoarea eternă a omului în ochii lui Dumnezeu și mântuirea ca stând, în

---

<sup>351</sup> Sf. Ioan Cassian, *De incarnatione Domini contra Nestorium Libri VII*, CSEL, vol. XVII, pars I; Sf. Niceta de Remesiana, *Livellis Instructionis*, PL, Migne, LXVIII, col. 1844-1864.

<sup>352</sup> Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 476.

<sup>353</sup> „Sfânta Treime, după întrupare a rămas Treime, pentru că același Dumnezeu Cuvântul, chiar cu propriu-i trup, face parte din Sfânta Treime. Nu în sensul că trupul Lui este din ființa Sfintei Treimi, ci pentru că este trupul lui Dumnezeu Cuvântul, Care este Unul din Sfânta Treime; că El însuși și nu altul S-a suit la cer, Cel care S-a coborât din cer. De aceea, mărturisim că Dumnezeu Cuvântul a pățimit cu trupul, și a fost răstignit cu trupul, și a fost îngropat cu trupul, după Sfântul Chiril care zice: «*Dacă cineva nu mărturisește că Dumnezeu Logosul a suferit cu trupul, a fost răstignit cu trupul, a gustat moartea cu trupul și S-a făcut primul născut din morți, prin aceea că El este viață și dătător de viață, ca Dumnezeu, anatema să fie*»” (Ioan Maxențiu, *Capitula edita contra nestorianos et pelagianos ad satisfactionem fratrum*, CCSL LXXXV A, 4, p. 29).

mod principal, în biruirea morții prin Înviere, în biruirea acestui tragic fenomen care apasă cu non-sensul lui existența omenească”.<sup>354</sup>

IV. Pe lângă învățătura hristologică desprinsă din scrierile călugărilor scythi, A. McGuckin vorbește și despre o teologie a *harul dumnezeiesc*, apropiată de gândirea Fericitului Augustin. În acest sens, theopasiții s-au împotrivit școlii de teologie de la Lerin și implicit lui Faustus de Rize, unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai ei. Tot în acest sens, McGuckin amintește că teologia theopasită poartă o profundă înclinație spre ideea de *cunoaștere a lui Dumnezeu ca dar al voii noastre libere*, inspirată de asemenea de teologia Fericitului Augustin.<sup>355</sup>

Din moștenirea scrisă pe care ne-au lăsat-o reiese limpede că „părinții sciți au înțeles că creștinismul a introdus în lume adevărul că istoria și mântuirea se creează prin suferință, prin cruce”. Specificul hristologiei lor este unul soteriologic, al unei cruci asumate în conștiința unei noi perspective mântuitoare.<sup>356</sup> Iată prin urmare de ce formula lor a fost atât de bine receptată liturgic. Din acest considerent putem spune că gândirea lor are valențe autentice, împărtășind aceeași viziune cu cea promovată de Sfântul Iustin Martirul și Filosoful în prima

---

<sup>354</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Introducere la lucrarea *Scrieri ale „călugărilor sciți”* ..., p. 84.

<sup>355</sup> J.A. McGuckin, *The „Theopaschite Confession”*, p. 247.

<sup>356</sup> Modul cel mai concret de conturare a specificului unei teologii și spiritualități „daco-romane”. De la ei, susține părintele profesor, „românii au păstrat cultul crucilor și al troițelor pe tot întinsul țării. Troițele noastre care au pe Hristos răstignit în centru și pe Tatăl și pe Sfântul Duh, uneori și pe Maica Domnului într-o icoană atașată în partea de sus, exprimă exact formula teopasită. Oprirea cucernică în fața acestor troițe evocă momente de bilanț sau de noi eforturi în ritmul istoriei universale, dar și locale, împletită de suferință și de speranță și unde Domnul Hristos dă călătorului primul avertisment prin propria-i răstignire” (Pr. prof. I. G. Coman, *Și Cuvântul trup S-a făcut*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, p. 248).

școală de teologie înființată la Roma.<sup>357</sup> În aceeași notă cu marele apologet al primelor veacuri, pentru călugării scythii „Unul din Treime” este Cuvântul lui Dumnezeu, „Cel ce a primit pentru mântuirea noastră a Se întrupa din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și Pururea Fecioară Maria. Carele neschimbat S-a întrupat și răstignindu-Se cu moartea pe moarte a călcat. Unul fiind din Sfânta Treime, împreună slăvit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt”<sup>358</sup>.

Nu în ultimul rând, prezența și lucrarea lor mărturisitoare a călugărilor scythi în Cetatea Eternă constituie un „arc peste timp”, reiterând, pe lângă incipitul hristologic și apologetic al Sfântului Iustin, asceza și acrivia Sfântului Ioan Cassian și nu în ultimul rând dăruirea și erudiția Sfântului Dionisie Exiguul. Ei întregesc și împlinesc o pregătire hristologică de aproape un secol în Apus, ajutând pe episcopii Romei să aleagă calea cea dreaptă în lupta cu ereziile din acele timpuri. De aici îndrăznim să spunem că, prin operele pe care ni le-au lăsat moștenire, dimpreună cu cele ale venerabililor lor înaintași, monahii dobrogeni au reconfirmat specificul unei teologii și spiritualități „daco-romane” în Cetatea Eternă.

---

<sup>357</sup> Hristologia apologetică a Sfântului Iustin Martirul și Filosoful reprezintă o contribuție esențială, nu numai în contextul veacului apologetic, ci și pentru întreaga învățătură de credință din perioada Bisericii primare. Gândirea sa reprezintă o cheie de interpretare a învățaturii despre Logosul înmormântat, realizând o foarte importantă introducere dinspre gândirea iudaică spre terminologia greacă de inspirație filosofică (vezi: Tessa Rajak, „Talking at Trypho: Christian Apologetic and Anti-Judaism in Justin’s Dialogue with Trypho the Jew”, in *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, edited by Mark Edwards, Martin Goodman and Simon Pirce in association with Christopher Rowan, Oxford University Press, New York, 1999, p. 65).

<sup>358</sup> Recunoaștem negreșit specificul hristologiei theopasite în Antifonul II de la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie: „Unule Născut Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu ...”. Aportul îi aparține negreșit împăratului Justinian, marele susținător al teologiei thaopasite, care a hotărât ca acest imn să fie cântat în toate bisericile, împlinind astfel o importantă mărturisire de credință.

## V. Hristologia theopasită în contextul disputelor pro și anti-calcedoniene

Implicarea împăratului Justinian în rezolvarea problemelor hristologice de după Calcedon a „unit pentru un moment întreaga lume mediteraneeană într-un singur crez și într-o singură civilizație”. Situația s-a complicat însă datorită invaziilor arabe din răsărit, care au divizat efectiv creștinătatea orientală, blocând accesul bisericilor siriene la receptarea dogmei calcedoniene. Cu toate acestea, până la acest punct, este interesant de observat contextul doctrinar și istoric, precum și datele de fond prin care s-a conturat „perspectiva siriacă a Calcedonului”.

Scindarea bisericilor orientale a venit odată cu hotărârile dogmatice de la Calcedon (451), privind cele două firi ale Mântuitorului Hristos. Dacă Roma și Constantinopolul au căzut de acord asupra formulei „două firi unite în mod neamestecat, nedespărțit, neîmpărțit într-o singură persoană, Persoana lui Dumnezeu Cuvântul”, Alexandria și o mare parte din bisericile siriene s-au pronunțat asupra faptului că în Hristos cel întrupat „nu poate exista decât o singură fire, anume cea dumnezeiască”. Prin urmare, el putea fi „din două firi” și nu „în două firi”, generându-se astfel curentul așa-numit „monofizit”.<sup>359</sup> Aceste neînțelegeri doctrinare s-au adâncit și mai mult în contextul invaziilor arabe, monofizitismul devenind ulterior „*un simbol al mișcărilor separatiste în Siria, Egipt și Armenia*”.<sup>360</sup>

---

<sup>359</sup> W.H.C. Frend, *The rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Chambridge University Press, 1972, p. IX-X.

<sup>360</sup> A.N. Stranos, *Byzantium in the Seventh Century*, Amsterdam, 1968, p. 4.

Această scindare nu și-a găsit rezolvarea până în zilele noastre. Pe lângă justificarea hristologică despre care aminteam mai sus, schisma bisericilor orientale s-a complicat din cauza lipsei unui „*punct de sprijin*” în dialogul dogmatic. Rezultatul se vede în diferențele dintre „copti, sirieni, armeni, asirieni față de greci și unii față de alții, sub titlurile de nestorieni, iacobiți și altele; majoritatea provenind din secolul șapte”. Această dramatică ruptură s-a manifestat ulterior și în viața Imperiului Roman, ducând în cele din urmă la prăbușirea lui.<sup>361</sup>

Pentru a înțelege mai bine contextul istoric al schismei bisericilor orientale de după Calcedon trebuie să avem în vedere contextul politic în care au evoluat lucrurile. Implicarea împăratului în problemele de facto ale Bisericii a atras după sine nenumărate probleme. Astfel, din dorința de a menține pacea în imperiu, conducătorii bizantini au ajuns la impunerea unor măsuri neinspirate pe plan religios. *Calcedonul* a rămas punctul central în această problematică politico-religioasă. Astfel, după moartea lui Marcian, apărător fervent al Calcedonului, împărații bizantini s-au străduit să-i readucă pe monofiziți în comuniune cu Biserica. O primă încercare în acest sens, promulgată la treisprezece ani de la Calcedon, a fost *Henotikonul* lui Zenon (28 iulie 482).<sup>362</sup> Cu toate că anatematiza ereziile lui Eutihie și Nestorie, afirmând că „Mântuitorul Iisus Hristos este Unul”, documentul a generat o puternică ruptură între Constantinopol și Roma.<sup>363</sup> *Henotikonul* lui Zenon, care nu viza în mod direct scaunul papal, scris la îndemul patriarhului Acachie, se adresa în mod expres „episcopilor, călugărilor și credincioșilor din Alexandria, Egipt și Cirenaica.”<sup>364</sup> Scopul său imediat era să

---

<sup>361</sup> W.A. Wigram, *The separation of the Monophysites*, The Faith Press, London, 1923, p. 4.

<sup>362</sup> Evagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica (HE)*, ed. J. Bidey and L. Parmentier, London, 1898, III, 14.

<sup>363</sup> Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 464.

<sup>364</sup> Regiune istorică din estul Libiei, fiind cunoscută și sub numele de Pentapolis.

desăvârșească împăcarea dintre Constantinopol și Alexandria, incluzând reintegrarea foștilor susținători ai lui Proterius”. Documentul reprezintă una dintre hotărârile fundamentale ale politicii bisericești a împăraților răsăriteni și a patriarhului de Constantinopol. Textul are o structură complexă, fiind deschis cu un fragment din mărturisirile făcute de Teodosie II și Marcian.<sup>365</sup> În continuare, este reafirmată credința Simbolului de la Nicea și Constantinopol și o afirmare a deoființimii Logosului înomenit cu Tatăl. Tot aici se mai spune că Mântuitorul „*a fost deopotrivă Dumnezeu adevărat și om adevărat și întrupându-se de la Duhul Sfânt și din Maria Fecioara – Theotokos este una și nu două, căci spunem că atât minunile cât și pătimirile Sale pe care le-a purtat în trup sunt ale unei singure persoane*”.<sup>366</sup> Cu toate că Henotikonul anatematiza ereziile lui Nestorie și Eutihie, Anatematismele Sfântului Chiril nu erau amintite. Pentru a-l impune în Alexandria, Zenon a căutat să-l înlocuiască din scaun pe Ioan și să-l numească pe Petru Mongus, trimițând în acest sens epistole la Roma către papa Simplicius.<sup>367</sup> Ioan Talaja a deplâns demiterea sa abuzivă din scaunul de patriarh al Alexandriei. De aici a început prima criză majoră între Răsărit și Apus.<sup>368</sup> După un lung șir de corespondențe și câteva sinoade

---

<sup>365</sup> „Socotind izvorul și cuprinsul puterii noastre și scutul de neînving al imperiului nostru în singurul dreptar și credință adevărată mărturisită prin descoperire dumnezeiască prin gurile celor 318 părinți adunați la Nicea ...” (Evagrie, *HE*, III, 12).

<sup>366</sup> W.H.C. Frend, *The rise of the Monophysite Movement ...*, p. 178.

<sup>367</sup> Mai târziu și acesta a fost scos din scaun, date fiind vechile sale tendințe monofizite.

<sup>368</sup> După moartea lui Simachus, papa Felix l-a condamnat pe Petru Mongus într-un sinod local convocat la Roma. A transmis de asemenea împăratului Zenon și patriarhului Acachie să nu hotărască nimic fără acceptul arhimandritului Chiril, starețul mănăstirii Akoimiților din Constantinopol. În consecință, împăratul a dispus arestarea celor doi legați papali, Vitalis și Miseus, care veniseră în Bizanț, obligându-i să accepte comuniunea cu Petru Mongus. Înștiințat de akoimiți, papa a convocat un sinod la Roma prin care l-a excomunicat pe cei doi legați, l-a anatematizat pe Petru Mongus și l-a

locale, Zenon însuși a fost avertizat să aleagă „între Apostolul Petru și Petru Mongus”.<sup>369</sup>

Un rol deosebit de important în soluționarea acestei schisme dintre Roma și Constantinopol l-au avut *călugării scythi*. Susținuți de generalul Vitalian și de împăratul Justinian, ei au venit la Roma pentru a susține formula hristologică „*Unus de Trinitate passus carne*”, prin care arătau că Hristos cel întrupat, care a suferit și a murit cu Trupul pe cruce era „*Unul din Treime*”.<sup>370</sup> Doctrina lor, numită de dogmatistii occidentali neo-calcedonieniană, biruitoare în cel de al VI-lea Sinod Ecumenic de la Constantinopol (553), a inspirat ulterior pe Sfântul Ioan Damaschin și chiar pe Sfântul Toma D’Aquino. Noutatea acestei formule era aceea că încerca să integreze în formulele Calcedonului hristologia Anatematismelor chiriliene, „singurul punct de la Sfântul Chiril pe care monofiziții doreau să-l facă uitat”. Pe de altă parte, au existat și poziții contrare, care socoteau hristologia theopasită drept „o reacție polemică, un fel de argument *ad hominem*”, mai mult „politică decât doctrinară”.<sup>371</sup> Cu toate acestea, soluția prin care monahii scythi

---

condamnat de asemenea pe patriarhul Acachie, scoțându-l din comuniune cu Roma (28 iulie 484). Un mic fragment al acestei hotărâri se găsește în *Breviculus Historiae Eutychianistarum* (Mansi, l.c., p. 1065). Hotărârile papei Felix au fost susținute și în timpul papei Ghelasie (Charles Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church. From the Original Documents*, vol. IV, A.D. 451 to A.D. 680, T&T Clark, Edimburgh, 1895, p. 28-32).

<sup>369</sup> Felix, Epistola VIII, în *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II* : tomus 1. a S. Hilario usque ad S. Hormisdam ann. 461-523 / recensuit et edidit Andreas Thie, Brunsbergae: Eduardi Peter, 1868, p. 248

<sup>370</sup> Vezi aici: ACO 4. II, p. 3ff; E. Amann, *Scythes (moines)*, în DTC 14, cols. 1746-53; Duchesne, *L’Eglise au VI-e siecle*, p. 59-69; Charles Moeller, „Le Chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en Orient de 451 a la fin du Vie siecle”, en Grillmeier/Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, I, Echter-Varlang, Wurzburg, 1951, p. 637-720, 676-679.

<sup>371</sup> Charles Moeller, *Le Chalcedonisme et le neo-chalcedonisme ...*, p. 666-668.



intervin în această problematică deloc simplă este însă providențială. Prin formula lor, ei scot în evidență „rolul Maicii Domnului ca Theotokos, implicând afirmația Sfântului Crhiril din Anatematisma 12: «Dumnezeu Cuvântul a suferit în trup»”. De asemenea, hristologia lor poartă pecetea Sfântului Proclu de Constantinopol, fiind inspirată din *Tomosul* său „către Armeni”, document devenit de acum normativ pentru ortodoxia bizantină. Apare totodată cuvântul de „enipostaziere”, moștenit de la Leonțiu de Bizanț, prin care să dă răspuns la erezia monofizită cu privire la *communicatio idiomatum*. Mărturisirea lor în Cetatea Eternă a fost totuși plină de încercări, fiind în primă instanță respinși de papa Hormisdas, la sfatul lui Dioscor.<sup>372</sup>

### **V.1. Hristologia neo-calcedoniană și mărturisirea hristologică a călugărilor scythi**

Primele indicii cu privire la o hristologie theopasită sau neo-calcedoniană s-ar găsi în *Codex Encyclius*, lucrare formată din mai multe scrisori ale episcopilor din Răsărit în vederea susținerii Calcedonului.<sup>373</sup> Amploarea teologiei theopasite și implicit lucrarea mărturisitoare a călugărilor scythi ia amploare abia din secolul VI, în perioada acută a crizei calcedoniene, începând cu promulgarea *Henotikonului* lui Zenon. Mai mult, în vremea domniei lui Anastasie, monofizitismul devine și mai virulent, atât în patriarhatul Antiohiei, cât și în Constantinopol. În acest sens a rămas de referință controversa hristologică dintre Sever de

---

<sup>372</sup> Acuzele romanilor au mers până la contestarea expresiei folosite de scythi că „Fiul este consubstanțial cu Tatăl”, socotindu-o a fi amenințătoare față de unitatea Calcedonului. „Quia quotienscumque patres de dei filio dominonostro Iesu Christo disputaverunt, filium dei verbum consubstantialem patri, homousion patri dixerunt. Iste autem sermo ideo nunquam est in synodis a patribus introductus, quia procul dubio Catholicae fidei minime poterat convenire” (*Coll. Avellana* 216, 7).

<sup>373</sup> Scrisorile episcopilor calcedonieni se găsesc în ACO II,5, p. 24-98.

Antiohia,<sup>374</sup> ajuns la Constantinopol în 508, și Nephalius, un „monofizit convertit”.<sup>375</sup> Disputa dintre ei începuse cu un an mai devreme, când monahul Nephalius l-a atacat pe Sever, predicând „în fața unei biserici” din Alexandria „cele două firi ale Mântuitorului Hristos”. „Discursul” său a fost respins de Sever, care a venit în Constantinopol pentru a se plânge împăratului Anastasie, el însuși un susținător al monofiziților. Monahul alexandrin nu a reușit, venind la rândul său în capitală pentru a-și susține cauza. Astfel, până în 511, timp în care Sever rămâne în Constantinopol, se consumă „ultima etapă de lupte hristologice în Orient, sub Anastasie, care vine să întărească neo-calcedonismul cu Ioan Gramaticul de Cezareea”.<sup>376</sup> Tot la

---

<sup>374</sup> Aceasta se regăsește în predica rostită de monahul alexandrin împotriva lui Sever de Antiohia, în fața unei biserici din Alexandria. Există unele ipoteze cum că discursul lui Nephalius nu ar fi fost așezat în scris, ci doar rostit la momentul respectiv, textul apologiei sale fiind ulterior transcris de tachigrafi. Reacția lui Sever (*Ad Nephaliium*) este de asemenea o dovadă a faptului că textul a existat. Parte din conținutul ei a fost reconstituit din fragmentele pe care le folosește Sever în răspunsul său (în Severi Antiocheni, *Liber Contra Impium Grammaticum*, t. I, p. 19, 22, 28, 30, 32, 88; t. III, p. 1, 2, 5, 7, 8, 14, 37, 48, 49, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO), Scriptorum Syri, ed. Iosephus Lebon, Lovanii, MDCCCXXIX).

<sup>375</sup> Călugăr din Alexandria, *Nephalius* a jucat un rol foarte important în evidențierea unei hristologii neo-calcedoniene. Se evidențiază prin controversa hristologică cu Sever de Antiohia, alcătuind în acest sens o *Apologie* (cca. 508), lucrare anterioară apariției însemnărilor mult mai cunoscutului teolog calcedonian Ioan Gramaticul (514-518). Pare să fi avut de asemenea o contribuție deosebit de importantă în politica religioasă din perioada 482-507. Gândirea sa se evidențiază printr-o abordare mult mai simplă, comparativ cu Ioan Gramaticul sau Leonțiu de Bizanț, fără prea multe abordări scolastice. Cu toate că a fost monofizit, urmând o cale moderată și conciliatoare între hristologia Sfântului Chiril și Calcedon, Nephalius a fost înrăurit de viziunea de o nouă perspectivă hristologică. Cu această viziune el se desfășoară în *Apologia* alcătuită în disputa cu Sever de Antiohia (Ch. Moeller, *Un représentant de la christologie neo-calcedonienne au debut du sixieme siecle en Orient: Nephalius d'Alexandria*, en *Revue d'Histoire Ecclesiastique* (RHE), nr. 40/1944-1945, p. 79-80).

<sup>376</sup> Ch. Moeller, *Nephalius d'Alexandria ...*, p. 105-106.

Constantinopol, Sever îl cunoaște pe episcopul monofizit Filoxene de Mabbug, pe Iulian Halicarnasse și pe cei doi episcopi isaurieni, Sergiu de Filadelfia și Asterios de Celenderis. Disputele se adâncesc, atunci când Sever intră în polemică cu doi dintre legații papei: Petronius de Roma și Renatus de Ravenna.<sup>377</sup>

Disputa dintre Sever de Antiohia și Nephalius este însă deosebit de importantă pentru înțelegerea contextului hristologic al evidențierii călugărilor scythi. Contextul istoric-doctrinar în care se desfășoară oferă în primul rând certitudinea existenței unei legături dinamice între hristologia neo-calcedoniană și cea de tradiția siriacă, preluată parțial în abordarea monofizită. În această lucrare, monahul alexandrin își arată susținerea necondiționată pentru cele două firi ale Logosului înomenit. Nu numai că îi aprobă pe Părinții care s-au pronunțat pentru cele două firi, ci caută argumente la ei prin care să-și întărească expresiile: „*fire dublă*” – „*missus quidem est, sed ut homo, duplex eniam*” sau „*Logosul S-a înomenit*” – „*hominem asumpsit Deus Verbum*”. Mai mult, se poate chiar reconstitui din lucrarea sa originea patristică a expresiilor hristologice folosite.<sup>378</sup> Cel mai important este însă că Nephalius susține că Sfântul Chiril al Alexandriei nu a contrazis niciodată în hristologia sa dogma celor două firi ale Cuvântului înomenit.<sup>379</sup>

---

<sup>377</sup> Aceștia refuzau să accepte formula: „*Unul din Treime a pățimit cu trupul*”. Cu prilejul acestei dezbateri, el a arătat că mai multe pasaje din Sfânta Scriptură fuseseră alterate în decursul timpului, pierzând înțelesul original (Ernest Hinigmann, *Eveques et eveches monophysites d'Asie anterieure au VIe siecle*, en CSCO, vol. 127, Subsidia 2, Leuvain, 1951, p. 9).

<sup>378</sup> „El își compune citatele mai ales de la Sfântul Grigorie Teologul («Idem Gregorius dicit in prima oratione de Filio»), de la Proclu («Ecce Proclus, Episcopus Constantinopolis, dixit in Oratione: In Natalitiam Christi, de Deigenetrice Maria»), de la Sfântul Ioan Hrisostomul («Utique, sed ecce sanctus Iohannes, qui episcopus Constantinopoleos fuit, explanando effatum: Verbum caro factum est ...»)” (Ch. Moeller, *Nephalius d'Alexandria ...*, p. 129).

<sup>379</sup> „Quid ergo terretis vos simpliciores, dicendo: «Ecce sanctus Cyrillus, ad Nestorium, dicit diversas quidem esse naturas quae congregatae sunt ad unionem veram» et producit iam quae ex corde vestro sunt dicendo: «iaque

*Hristologia călugărilor scythi* oferă însă mai mult. Ea face un pas mai departe, deovedind o interpretare adâncă și o viziune nouă asupra a ceea ce occidentalii numesc astăzi hristologie „neocalcedoniană”. Faptul că reușesc să demonteze două din cele mai fervente erezii acele acelor timpuri (nestorianismul și monofizitismul), întărind prin explicații clare hristologia afirmată la Calcedon, le-a confirmat poziția ortodoxă la cel de al VI-lea Sinod Ecumenic de la Constantinopol. Mai mult, ei devin emisari direcți ai împăratului Justinian la Roma, având un rol deosebit de important în rezolvarea uneia dintre cele mai acute crize dintre Răsărit și Apus, schisma accachiană. Trebuie să avem dintru început o înțelegere clară asupra faptului că susceptibilitatea față de formula dogmatică promovată de monahii scythi și respingere acesteia în primă instanță de către Roma „începea să întărească în Constantinopol înclinarea spre nestorianism”.<sup>380</sup> De aceea, împăratul Justinian și-a reconsiderat poziția față de hristologia lor, ajutându-se de lămuririle oferite în combaterea monofizitismului pentru a reduce pacea în imperiu.

*Hristologia theopasită* intră în preocupările împăraților bizantini, dovedindu-se potrivită pentru restabilirea păcii și concordanței religioase în imperiu.<sup>381</sup> În acest interes, Justinian începe o bogată corespondență cu papa Hormisdas, dorind o neaparată recunoaștere a formulei theopasite, obținând în cele din

---

si ad unionem congregatae sunt naturae, duas naturas unitas oportet eas diacamus» (Ch. Moeller, *Nephalius d'Alexandria ...*, p. 129, nota 9).

<sup>380</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Contribuția „călugărilor schiți” la precizarea hristologiei la începutul secolului VI, introducere la lucrarea *Scrieri ale „călugărilor schiți” daco-romani, din secolul al VI-lea*, traducere pr. prof. Nicolae Petrescu și prof. David Popescu, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2006, p. 25.

<sup>381</sup> Din corespondența cu papa Hormisdas, Iustin își arată dorința de a „îndrepta” situația existentă între Antiohia și Alexandria. Încep să se ia măsuri severe împotriva antiohienilor, mai mulți episcopi, printre care și Sever de Antiohia, fiind scoși din scaune (Carmelo Giuseppe Conticello, *La theologie byzantine et sa tradition*, vol. I/1, Brepols Publisher, Paris, 2015, p. 61).

urmă avizarea acesteia.<sup>382</sup> Hristologia călugărilor scythi devenea astfel importantă pentru Justinian întrucât „scopul ei era de a exclude tendințele nestoriene, după care Treimea locuia în Hristos și Îl făcea totodată pe Hristos străin de Treime: «Noi însă credem că Dumnezeu Cuvântul, Fiul cel Unul-Născut al Tatălui, Domnul nostru Iisus Hristos, care a suferit pentru noi în trup, este unul din cele Trei Ipostasuri ale Dumnezeului celui Unul». Maxențiu merge până la refuzul conceptului de *persona* în acest context, în care vede un suberfugiu al nestorienilor (după cum arăta Dioscor), pentru a distinge cele două ipostasuri în Hristos. La obiecția nestoriană după care «este de preferat să mărturisim nu unul din Treime, ci o persoană, Hristos, din Treime, dat fiind că există Trei Persoane în Treime», el dă următoarea replică: «Nu este ceva ascuns credincioșilor Bisericii universale că de către unii se spunea că Hristos e o Persoană în sensul că Cel ce S-a răstignit pentru noi în Trup, nu este Persoană din Treime. Căci ei nu cred că Persoana cea Una a lui Hristos este din două naturi, unite în chip natural, ci ei adaugă că Persoana cea Una a lui Hristos este din două persoane unite într-o legătură prin har. Căci zicând *Hristos o Persoană din Treime*, ei nu vor să mărturisească pe *Hristos Unul din Treime ...* De aceea, dreapta învățătură de credință este să mărturisim că Dumnezeu Cuvântul, Domnul nostru Iisus Hristos, Cel cu Trup propriu, este Unul din Treime, deși nu este, după trup, din substanță divină»<sup>383»</sup> <sup>384</sup>

Având de data aceasta avizul Romei, formula theopasită a călugărilor scythi este promovată de Justinian în dialogul cu

---

<sup>382</sup> „Suntem de acord că Fiul lui Dumnezeu cel Viu, Domnul nostru Iisus Hristos, născut din Fecioara Maria, a pătimit în Trup (cf. I Pt. 4, 1), mărturisind cu adevărat că împărățește, Unul din Treime, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt” (*Epistola* 196, 6, en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), vol. 35, p. 656).

<sup>383</sup> *Dialogul contra nestorienilor* II, XXI, p. 185 (trad. rom).

<sup>384</sup> Carmelo Giuseppe Conticello, *La theologie byzantine et sa tradition*, p. 64.

severienii (532).<sup>385</sup> În primă instanță, împăratul generalizează prin decret această formula hristologică a monahilor dobrogeni,<sup>386</sup> stabilindu-i mai apoi autoritatea dogmatică deplină în cadrul celui de al V-lea Sinod Ecumenic de la Constantinopol (553).<sup>387</sup>

## V.2. Hristologia necalcedonienă – privire retrospectivă

Sinodul de la Calcedon a fost respins de cele mai multe dintre bisericile orientale la scurt timp după promulgarea principalelor sale hotărâri. Cei mai vehemenți au fost egiptenii și palestinienii, primii menținându-se pe aceeași poziție până astăzi. În patriarhatul Antiohiei, în Asia Mică și în cele două biserici naționale din afara imperiului (incluzând aici pe armeni) situația nu a fost la fel de radicală. O mică parte dintre creștinii de aici s-au manifestat în dezacord cu hotărârile sinodale. Pe de altă parte, Biserica Occidentală, prin vocea Romei, a menținut o poziție fermă de susținere a Calcedonului, pe considerentul că

---

<sup>385</sup> Vezi aici: Inocent de Maronee, *De collat. cum Severianis habita*, ACO, IV, 2, p. 183.

<sup>386</sup> Justinian promulgă acest decret la 15 martie 533, trimitând înștiințare bisericilor din Roma, Ierusalim, Antiohia, Alexandria, la Tessalonik și Efes. În fapt, erau vizați în mod indirect călugării achimiți, „vașnici apărători ai Calcedonului în varianta sa diofizită și foarte ascultați la Constantinopol în perioada în care se dorea separarea de calcedonienii moderați în vederea obținerii unei reconcilieri cu anticalcedonienii” (Patric Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden-Brill, p. 56-58).

<sup>387</sup> „Dacă cineva mărturisește că Cuvântul lui Dumnezeu care a făcut minuni este unul, și că Hristos care a suferit este altul; sau spune că Dumnezeu Cuvântul s-a făcut asemenea cu Hristos care s-a născut din femeie, sau că este în El și în altul, și că nu este unul și același Domn Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, care s-a făcut trup și om, și că minunile pe care le-a săvârșit și suferințele pe care le-a îndurat de bunăvoie în trup nu sunt ale Sale, să fie anatema” (*Anatematisma III*, Mansi, tomul IX, p. 337, apud Charles Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church from the Original Documents*, p. 330).

acesta „a fost singurul Sinod Ecumenic în care papa a jucat un rol deosebit de important”<sup>388</sup>.

Poziția bisericilor orientale față de Calcedon a avut o reacție fermă abia în 475, când episcopul Timotei Elurul al Alexandriei a semnat, împreună cu Paul de Efes și cu alți episcopi Enciclionul, în cadrul unui sinod local convocat la Efes. Pe scaunul episcopal de Antiohia se afla în acest timp Petru Fulo, antecesorul lui Sever, care a semnat de asemenea documentul ani-calcedonian, alături de Anastasie de Ierusalim, Timotei al Alexandriei și Pael de Efes. În 482 apare o primă încercare de soluționare a acestei probleme prin Henotikonul lui Zenon, adresat „către episcopii și poporul din Alexandria, Egipt, Libia și Pentapole, pe care spera să unească prin compromis cele două părți aflate în luptă”<sup>389</sup>.

În contextul acestor controverse, mediul oriental și în special biserica siriacă se transformă într-o efervescentă de tradiții și interpretări teologice. O perspectivă istorico-dogmatică asupra acestui specific aduce mai multă lumină în înțelegerea rolului și locului pe care l-a avut hristologia monahilor dobrogeni în viața Bisericii din primele veacuri. Profesorul Sebastian Brock, unul dintre cei mai reputați siriaciști în viață, oferă o imagine de ansamblu asupra consecințelor sinodului de la Calcedon în bisericile orientale. Din acest punct de vedere, el este de părere că „limba siriacă se poate mândri cu un privilegiu unic printre limbile din Antichitatea târzie, întrucât numai în siriacă putem citi texte care aparțin fiecăria din cele trei biserici diferite care, în decursul secolului VI, au părut datorită controverselor ce au urmat definiției dogmatice de la Sinodul Calcedon din 451, adică Biserica diofizită calcedoniană (după

---

<sup>388</sup> W.A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church or The Church of the Sassanid Persian Empire, 100-640 A.D.*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1910, p. 145.

<sup>389</sup> Ernest Hinigmann, *Eveques et eveches monophysites d'Asie anterieure au VIe siecle*, p. 3-4.

Iustin I și sub Justinian, Biserica oficială a imperiului), Biserica Orientală, de asemenea diofizită, care se găsea mai ales în Imperiul Sasanid, și Biserica miafizită (monofizită), siriacă ortodoxă (în acord cu bisericile copte, armenie și, în acele timpuri, georgiene și de asemenea etiopiene). Obiecțiunea fundamentală a principalelor grupuri bisericești, care nu acceptaseră sinodul, se găsea în invocarea absenței unei rațiuni logice în formularea hristologică”.<sup>390</sup>

Rezultatul acestor neînțelegeri între orientali s-a datorat în primul rând unei lipse de coeziune în ceea ce privește vocabularul hristologic. Totul a pornit de la teama de a nu genera o nouă interpretare nestoriană în înțelegerea persoanei și lucrării Logosului înomenit. Doi termeni hristologici au fost în fapt motivul pentru care nu s-a ajuns la consens: cel de fire sau natură (physis/kyana/kyono) și cel de ipostas (hypostasis/qnoma/ qnumo).<sup>391</sup> Totul s-a complicat și mai mult când au trebuit să explice termenul grec de „*diairo*”, care se traducea prin „despărțire”, divizare”. Vocabularul siriac oferea în acest sens variantele „*parš*” sau „*palleg*”, pasibile de nestorianism. Teologia modernă s-a pronunțat asupra acestui aspect în contextul redeschiderii dialogului cu nealcedonienii, afirmând că principala problemă a fost una de consens terminologic. „În Antichitatea târzie, afirmă Sebastian Brock, în focul controverselor, toată lumea înțelegea termenii tehnici și formulele hristologice numai plecând de la propriul lor prunc de vedere, fără să se străduiască să înțeleagă semnificația lor din perspectiva celor pe care îi contestau. Din contră, dialogul ecumenic contemporan, prin reflectarea ulterioară, este mai bine poziționat pentru a cântări această problemă cu mai multă

---

<sup>390</sup> Sebastian P. Brock, „Les controverses christologiques en syriaque: controverses reelles et controverses imaginees”, en *Les controverses religieuses en syriaque*, volume editee par Flavia Ruani, Geuthner, Paris, 2016, p. 105.

<sup>391</sup> Vezi mult în lucrarea noastră *Hristologie și mistică în teologia siriană*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova 2014, p. 148-157.



obiectivitate și, în situația în care se străduiește să înțeleagă fiecare tradiție hristologică după propriile categorii de gândire, există posibilitatea de a se ajunge la un acord”.<sup>392</sup>

Reacția bisericilor siriene față de Calcedon s-a concretizat prin întrunirea mai multor sinoade locale, în cadrul cărora s-au elaborat noi hotărâri privind vocabularul hristologic. Totodată, în contextul acestor întâlniri au fost consemnate poziția orientalilor față de hotărârile bisericilor imperiale. Așa se face că, la 486, sub catolikosul Akakios, se convoacă un *Sinod local la Seleucia-Ktesiphon* pentru a discuta problema doctrinară a *Henotikonului* lui Zenon. Importanța hotărârilor luate aici, consemnate într-un text oficial, rezultă în primul rând din faptul că „este prima mărturisire pe care o avem de la Biserica Siriană de Răsărit în perioada imediat următoare Sinoadelor de la Efes și Calcedon”.<sup>393</sup> Această mărturisire se identifică în mare cu tradiția hristologiei antiohiene, neputând fi socotită însă nici pe

---

<sup>392</sup> Sebastian P. Brock, *Les controverses christologiques en syriaque ...*, p. 106. Tot de la profesorul Sebastian Brock am preluat o schemă terminologică de compatibilități greco-siriace, în vederea unei înțelegeri mai clare a specificului hristologic din epocă. Astfel, pentru termenul grecesc de *esarkoty* vocabularul hristologic siriac oferă următoarele variante: 1. *lebash pagra* – „s-a îmbrăcat cu trup”; 2. *'ethgashsham* – „s-a întrupa”; 3. *'ethbassar* – „s-a încarnat”. De asemenea pentru termenul de *omoousios*, S. Brock găsește următoarele sinonime: 1. *bar kyana* – „din aceeași natură” (literalmente: „fiu după natură”); 2. *bar 'ithutha* – „din aceeași ființă”; 3. *shawe b- 'ithutha* – „egal în ființă” și 4. *shawe b- 'usya* – „egal în ousie”. Valabil pentru secolul VI, avem următoarele echivalențe: *ousia* – *'ithutha*; *fisis* – *kyana*; *ipostasis* – *qnoma*; *prosopon* – *parsopa*. Se aduce totodată lămurirea că pentru sirienii ortodocși, termenul de *kyana* are un înțeles foarte asemănător cu cel al lui *qnoma*, însă în biserica siriană de răsărit *kyana* este foarte aproape de *ousia*/*'ithutha*, de vreme ce *qnoma* se poate traduce prin „particularitate” (gr. *idiotys*; la sirienii ortodocși: *dilayta*) – a se vedea aici Sebastian P. Brock, *Towards a history of Syriac Translation Technique*, in III Symposium Syriacum, OCA, nr. 221/1981, p. 1-14; și în *Studies in Syriac Christianity* (1992).

<sup>393</sup> Sebastian Brock, *The Christology of the Church on the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials*, Atena, 1985, p. 126.

departe drept „nestoriană”.<sup>394</sup> Rămâne de asemenea foarte important faptul că, în cadrul hotărârilor luate la acest sinod, *anatematisme*le consemnate sunt în esență anti-theopasite.<sup>395</sup>

Următorul sinod din Biserica Siriacă de Răsărit a fost cel ținut sub catolicosul Aba, în 544. Documentele lui conțin de asemenea noi mărturisiri hristologice de credință, însă Sinodiconul Oriental al lui Chabot păstrează numai „o scrisoare despre credința ortodoxă” semnată de Aba. Zece ani mai târziu, în 554, catolicosul Iosif întrunește o nouă întâlnire sinodală. Documentul elaborat ulterior se socotește a fi „aproape în acord cu definiția de la Calcedon”, cuprinzând termeni precum „naturi” sau „atribute”, dar nefăcând nicio referire la cei de qnoma sau prosopon.<sup>396</sup>

În 608, după moartea catolicosului Grigorie I, împăratul

---

<sup>394</sup> W. F. Macomber, *The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon AD 486*, in OCP, nr. 24/1958, p. 142-154.

<sup>395</sup> „Credința noastră a tuturor trebuie să stea în mărturisirea unei singure firi dumnezeiești, care există în trei ipostasuri desăvârșite, într-Una adevărată și veșnică Treime a Tatălui, și a Fiului, și a Sfântului Duh ... Credința noastră în iconomia lui Hristos trebuie de asemenea să cuprindă mărturisirea celor două naturi, dumnezeiască și omenească. Și niciunul dintre noi să nu îndrăznească să introducă vreo împreunare, sau amestecare, sau confuzie în deosebiriile celor două naturi. Mai degrabă, (mărturisind) că dumnezeirea rămâne nesticată în atributele sale și omenitatea întru ale sale de asemenea, împărțăm diversitatea naturilor deopotrivă într-o singură dumnezeire și într-o singură cinstire, în baza împreunării desăvârșite și indisolubile a dumnezeirii cu omenitatea. Și dacă cineva gândește sau învață pe alții că suferința în trup a cuprins dumnezeirea Domnului nostru, și dacă nu ține cont de unitatea *prosoponului* Mântuitorului nostru, mărturisindu-l ca Dumnezeu adevărat și Om adevărat, să fie anatema” (J.B. Chabot, *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902, 54-55/302).

<sup>396</sup> La aceste întruniri locale, profesorul Sebastian Brock adaugă: sinodul convocat de catolicosul Ezechiel (576), sinodul ținut sub catolicosul Isho'yahb I (585), cel de sub catolicosului Sabrisho (598) și cel convocat de Grigorie I (695) prin care s-a propus reabilitarea operei lui Teodor de Mopsuestia (Sebastian Brock, *The Christology of the Church on the East ...*, p. 127).

persan Shah Kosroes II a interzis episcopilor sirieni din biserica de răsărit să-și aleagă un lider. În 612, sfătuit de teologul Gabriel de Sinjar, împăratul persan a dispuns organizarea unei adunări a tuturor episcopilor sirieni din Biserica de Răsărit și din Biserica Ortodoxă Siriană, cerând de la ei elaborarea unei mărturisiri de credință. În consecință, documentul a cuprins mai multe puncte, centrate după specificul terminologiei antiohiene. În mare parte, ele se pronunță *împotriva tendințelor theopasite*.<sup>397</sup>

Pe lângă problematica vocabularului dogmatic, în mare diferit de cel grecesc, poziția bisericilor siriene față de hristologia calcedoniană și implicita lor separare de comuniunea Bisericii are și alte justificări de care trebuie ținut cont. Prima dintre ele se referă la contextul geografic diferit în care se găseau aceste comunități ecclesiastice. Astfel, „de vreme ce Biserica Siriacă de răsărit se găsea înlăuntrul Imperiului Sasanid și prin urmare în afara granițelor Imperiului Roman, nu a fost implicată în mod direct în lucrările Sinoadelor Ecumenice, convocate prin poruncă împărătească”.<sup>398</sup> Se adaugă mai apoi factorul politic, creștinii sirieni din Persia fiind deseori suspecți ca fiind simpatizanți ai romanilor, suferind în consecință prigoana și martirajul din partea împăraților sasanizi. Acesta poate fi

---

<sup>397</sup> „1. Împotriva celor care mărturisesc o singură natură și o singură qnoma în Hristos; 2. Împotriva celor care spun că Hristos a suferit în trup și a murit în trup; 3. Împotriva celor care se întreabă dacă Preasfânta Fecioară a dat naștere lui Dumnezeu sau Omului; 4. Împotriva celor care pe nedrept ne acuză că mărturisim o schimbare în Dumnezeu, înlăuntrul Sfintei Treimi; 5. Împotriva celor care ne acuză că mărturisim că există doi Fii” (Synodicum Orientale, p. 586; Sebastian Brock, *The Christology of the Church on the East* ..., p. 127).

<sup>398</sup> „Canoanele și Simbolul de credință stabilite la Sinodul Ecumenic de la Niceea sunt recunoscute de Biserica Siriacă de Răsărit, fiind însă primite abia 85 de ani mai târziu, la Sinodul din Seleucia-Ktesiphon în 410, mulțumită lui Marutha, episcopul de Martiropolis. Sinodul Ecumenic de la Efes (431) este în special respins, dar printr-o atitudine bivalentă, post eventum, este asimilat Sinodului de la Calcedon” (Sebastian Brock, *The Christology of the Church on the East* ..., p. 129).

totodată motivul pentru care „Biserica Siriană de Răsărit a decis să meargă pe linia hristologiei antiohiene la Sinodul din Seleucia-Ktesiphon din 486”.<sup>399</sup>

Pentru a pătrunde mai adânc contextul și diferențele hristologice din bisericile siriene, după Sinodul de la Calcedon, profesorul Sebastian Brock recomandă să evităm criterizarea tripartită „Nestoriană-Calcedoniană-Monofizită”, problema fiind însă cu mult mai profundă. El oferă aici o schemă de șapte poziții doctrinare diferite, desprinse din specificul hristologiei antiohiene și alexandrine: 1. Nestorienii (două parsopa); 2. diofizitismul strict din afara Imperiului Roman: Biserica de Răsărit; 3. Diofizitismul strict din interiorul Imperiului Roman, reprezentat de Teodoret, călugării achimiți, Biserica Romei; 4. Calcedonul sub tăcere, în Henotikonul lui Zenon și la Dionisie Areopagitul; 5. Neo-calcedonienii: călugării scythi; 6. Henophiziții;<sup>400</sup> Timotei Elurul, Filoxene de Mabboug și Sever de Antiohia; 7. Eutihienii (adevărații monofiziți). De aici se pot distinge de asemenea vari posibilități de poziționare hristologică.<sup>401</sup>

Structura generată de savantul britanic este foarte importantă pentru cercetarea noastră, mai ales că tot el oferă în continuare o serie de lămuriri prețioase cu privire la hristologia neo-calcedoniană. Sebastian Brock consideră hristologia neo-calcedoniană drept soluție pentru rezolvarea problemelor existente. Dinamica acestei învățături, mai ales prin cunoscuta

---

<sup>399</sup> Episcopii sirienii trasau astfel o linie bine definită în materie de specific și interpretare, urmând totodată o politică a independenței doctrinare, care garanta într-o oarecare măsură siguranța creștinilor din Imperiul Persan.

<sup>400</sup> Tocmai pentru a deosebi această mișcare de urmașii lui Eutihie, Sebastian Brock folosește această nouă denumire.

<sup>401</sup> Pentru receptarea definiției dogmatice de la Calcedon sunt identificate 3-5 grupuri; pentru hristologia de specific antiohian – 1-3 grupuri; pentru hristologia de tradiție alexandrină – 4-7 grupuri; anti-theopasiți – 1-3 grupuri; „o singură persoană în Hristos” – 2-7 grupuri; „Hristos este *omoousios imin* precum și *omoousios to patri*” – 1-6 grupuri (vezi: Sebastian Brock, *The Christology of the Church on the East ...*, p. 132).

formulă hristologică a călugărilor scythi, arată că „ortodoxia în hristologie nu trebuie neaparat să se închidă în adeziunea față de definiția Calcedonului, ci trebuie să meargă mai departe și să se dezvolte. Cu alte cuvinte, un criteriu al ortodoxiei alta decât cea de la Calcedon trebuie să se aplice celor șapte puncte din modelul sugerat”. În consecință, savantul britanic arată că „așa-numita controversă theopasită nu a fost decât o neînțelegere de context”<sup>402</sup>.

Prin urmare, devine foarte limpede că atitudinea sinoadelor siriene locale, pe care le-am menționat mai sus, cu privire la *hristologia theopasită* rezultă din suspiciunea introducerii unei coruptibilități în persoana Logosului înomenit prin suferința cu trupul. Acest lucru decurge din înțelegerea diferită a noțiunii de „fire”, căreia i se conferea un înțeles hristologic special. În felul acesta, sirienii nu cugetau niciodată „pe Iisus Hristos în două firi, ci din două firi. Evident, recunoașterea celor două firi, chiar și după Întrupare, e sesizată numai cu mintea (*κατ'επινοίαν εν θεωρία*); după contemplare, ideea dualității dispare și puterea unirii lor nu mai îngăduie să fie două. Cu alte cuvinte, unirea dintre cele două firi nu mai este un amestec, ci o sinteză (*συνθετος*), fără să mai aibă o existență aparte, cu toate că unirea exclude separația și amestecul. În cazul acesta, deși *Întruparea* devine *compusă*, iar umanitatea nu subzistă în sine, ci în Logos, totuși firea nu e dublă, ci cuprinde în ordinea existenței ei un element nou, pe care nu-l avea înainte”<sup>403</sup>.

### V.3. Sever de Antiohia, exponent al monofizitismului sirian

Unul dintre marii promotori ai hristologiei necalcedoniene a fost Sever de Antiohia. S-a născut în anul 465, în orașul Sozopolis din Asia Mică. A fost nepotul episcopului Severus, care a participat la lucrările celui de al III-lea Sinod Ecumenic de la Efes (431).

---

<sup>402</sup> Sebastian Brock, *The Christology of the Church on the East ...*, p. 132.

<sup>403</sup> Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 467-468.

Încă din tinerețe a avut parte de o învățătură aleasă, pregătindu-se pentru o carieră în drept.<sup>404</sup> Chemarea spre călugărie a fost însă mai puternică, închinându-se într-o mănăstire din Palestina sub grija monahului necalcedonian Petru Iberianul. Mai târziu a ajuns în mănăstirea lui Petru de Maiuma, unde a reușit să se afirme prin cunoașterea temeinică a Scripturilor și a Sfinților Părinți. În Palestina a intrat în conflict cu monahul alexandrin Nephalius. Ca patriarh al Antiohiei (512-538) a desfășurat o bogată ascitică pastorală și cărturărească. Pe lângă predicile sale, a scris un tratat polemic „Contra impietății lui Gramaticum”, în trei cărți, combătând teologia calcedoniană a lui Ioan Gramaticul din Cezareea. Lider al mișcării monofizite și necalcedonian convins, Sever a fost în primă instanță susținut de Anastasie, împăratul monofizit al Constantinopolului. Ulterior, Biserica Romei l-a condamnat ca eretic pe fondul revoltei generalului Vitalian. Alături de Filoxene de Mabboug Sever a încercat „să consolideze forțele împotriva Calcedonului”, convocând un sinod la Tir, în 514. Au luat parte „reprezentanți ai bisericilor din Alexandria și Ierusalim, alături de episcopii provinciilor siriene din Antiohia, Apamea, Eupharatesia, Osroene, Mesopotamia, Arabia și Fenicia”. Încercarea lor a fost în primul rând de a legifera valoarea teologică a Henotikonului, conferindu-i însă o valoare anti-calcedoniană.<sup>405</sup> După venirea împăratului Iustin I (518-527) pe tronul Bizanțului, Sever a trebuit să se refugieze în Egipt, adăpostindu-se în Mănăstirea Enaton, de lângă Alexandria. S-a

---

<sup>404</sup> Mai întâi a fost trimis în Alexandria să studieze Gramatica și Retorica. A ajuns mai apoi la Beirut pentru a studia dreptul roman. Aici a intrat în legătură cu un grup de tineri studioși creștini, aplecându-se astfel spre studiul teologiei Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie Teologul. La scurt timp a primit Taina Sfântului Botez în biserica Sfântului Leontie din Tripoli (vezi Iain R. Torrance, *Christology after Chalcedon. Severus of Antioch ad Sergius the Monophysite*, The Cantembury Press Norwich, 1988, p. 3).

<sup>405</sup> V.C. Samuel, *The Council of Chalcedon Re-examined. A Historical and Theological Survey*, The Diocesan Oress, India, 1977, p. 120-122; W.H.C. Friend, *The Rise of the Monophysite Movement ...*, p. 233.

reabilitat pentru o scurtă perioadă de timp (535-536),<sup>406</sup> însă a fost condamnat definitiv prin hotărârea unui sinod convocat la Constantinopol în anul 536.<sup>407</sup> A murit la scurt timp, fiind îngropat la Mănăstirea Enaton. Biserica Siriacă Ortodoxă s-a identificat atât de mult cu lucrarea sa teologică încât, după ce Justinian a dat poruncă să fie arse toate lucrările sale, l-a tradus integral în limba siriacă.<sup>408</sup>

Sever de Antiohia devine exponentul mișcării monofizite, numele său fiind legat de Honotikonului lui Zenon și implicit de promotorii acestuia, Timotei Elurul și Petru Iberianul. Urmând acestei linii de gândire, Sever s-a considerat un urmaș al Sfântului Chiril al Alexandriei și nici pe departe în legătură cu erezia lui Eutihie. Acesta îl așează de partea moderată a monofizitismului.<sup>409</sup> Foarte important de reținut factorul de confuzie generală, rezultat din promulgarea Henotikonului ca act oficial al Bisericii de Răsărit. Acest lucru a influențat deopotrivă gândirea și parcursul hristologic al lui Sever de Antiohia, transformându-l într-un militant profund al mișcării ne-calcedoniene din Siria.<sup>410</sup>

---

<sup>406</sup> Speranța lui Sever pentru revigorarea monofizitismului izvora din sprijinul pe care se aștepta să-l primească de la împărăteasa Theodora, o simpatizantă a cauzei ne-calcedoniene. În această perioadă monahii au fost reprimiți în mănăstiri, însă episcopii depuși nu au mai primit reabilitarea (W. Stewart McCullough, *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*, Chico, CA, 1982, p. 82).

<sup>407</sup> Sinodul a fost avizat de Justinian printr-un decret imperial emis la 6 august 536. În document, a fost acuzat de mestrianism și eutihianism, cărțile lui au fost arse, iar el exilat (ACO 3, 121-129).

<sup>408</sup> *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, edited by Edward G. Farrugia, Pontifical Oriental Institute, Rome, 2015, p. 1670.

<sup>409</sup> Iain R. Torrance, *Christology after Calcedon ...*, p. 10.

<sup>410</sup> Episcopul antiohian nu era nici pe departe un om al păcii, nedorind nicidecum o reconciliere cu învățătura sinodală. Respingerea Calcedonului devenea astfel totul pentru el, dând dispoziție în dioceza sa ca numele celor care semnaseră pentru recunoașterea doctrinei calcedoniene să fie „scoase definitiv din comuniunea euharistică”. În toate acestea „a fost instigat de un mitropolit fanatic de pe granița cu Euphratesia, un sirian pe nume Xenias

Avântul lui Sever de promovare a mișcării monofizite în imperiu a luat sfârșit odată cu venirea pe tronul Bizanțului a împăratului Iustin. Se găsea încă în Constantinopol când acesta a preluat puterea. Astfel, la 29 septembrie 518 a fost evoit să se refugieze în Egipt, unde a rămas până la moarte. Cu toate acestea, și-a continuat lucrarea anti-calcedoniană, fiind foarte prezent prin scrisori și documente hristologice în cercurile monahale și preoțești din Antiohia. În vremea domniei lui Justinian, poziția hristologică a lui Sever de Antiohia a rămas *quasi neschimbată*. Intuind astfel dorința împăratului de a readuce cu orice preț pacea între Răsărit și Apus, episcopul sirien „a ajuns tot mai mult să creadă că intențiile sale nu puteau fi de încredere și că nicio schimbare fundamentală sau politică nu aveau să se întâmple în vremea domniei sale”.<sup>411</sup> Acest lucru s-a confirmat prin faptul că, dorind cu orice preț să împlinească „pacea Bisericii”, Justinian a acceptat în primă instanță ca ortodoxe argumentele monofiziților, însă a impus imediat restricții cu privire la anatematizarea dogmei de la Calcedon.<sup>412</sup>

---

(elenizat în Filoxene), episcop de Hierapole (Mabboug) în perioada 485-519, care l-a persecutat pe urmașul lui Sever în scaunul de Antiohia, Flavian II, până ce acesta și-a dat demisia. În demersul său, Filoxene era susținut de mulțimea călugărilor de pe granița dintre imperiile Persan și Roman. Abilitatea de a exprima monifizitismul în limba siriacă, ceea ce Sever nu putea face, împreună cu așa-zisa moralitate și trăire după litera Scripturii, au făcut ca erezia monofizită să se perpetueze în rândul creștinilor vorbitori de limbă siriacă de pe granița imperiului roman cu Persia (W.H.C. Frend, *Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy*, în OCA, nr. 195/1973, p. 268).

<sup>411</sup> W.H.C. Frend, *Severus of Antioch and the Origines of the Monophysite Hierarchy*, p. 272.

<sup>412</sup> „Puteți să-i anatematizați pe Diodor, Theodor, Theodoret, Ibas, Nestorie și Eutihie, dar trebuie să vă abțineți să-i anatematizați pe cei care vorbesc despre cele două firi de după întrupare; nu este necesar să acceptați definiția de credință de la Calcedon, însă este necesar să vă opriți în a anatematiza Tomul lui Leon” (*Colloque de 532*, p. 116-117, apud Sebastian P. Brock (ed. et trad. angl.), *The Conversation with the Syrian Orthodox under Justinian* (532), in OCP, nr. 47/1981, p. 87-121).



Schimbările rapide de poziție ale puterii imperiale față de problematica calcedoniană,<sup>413</sup> au adâncit și mai mult ruptura și diferențele dintre bisericile orientale. În acest context, cel mai de seamă reprezentant al monofizitismului rămâne Sever de Antiohia. Lider de opinie și militant profund al acestei viziuni hristologice, el a reușit să genereze o operă vastă, asimilată ca etalon în definirea principalelor puncte din doctrina monofizită. Scrierile sale polemice sunt concentrate spre combaterea: monahului Nephalius, a diofiziților din Constantinopol, lui Ioan Gramaticul și Ioan de Scytopolis.<sup>414</sup>

Prima dintre ele implică așadar dezbaterea cu monahul neo-calcedonian Nephalius. Acesta rostise mai înainte un discurs polemic împotriva sa „înaintea unei biserici”, apărând cele două firi ale Mântuitorului Hristos și implicit hotărârile dogmatice ale Sinodului de la Calcedon. Poziția lui Sever față de acesta nu a fost una polemică dintru început, lucru care reiese din titlul lucrărilor sale îndreptate „către Nephalius” și nu „împotriva” lui.<sup>415</sup> El a trebuit să răspundă astfel la argumentele

---

<sup>413</sup> De la Henotikonul lui Zenon, la măsurile luate de Anastasie, schisma acachiană și apoi la reabilitarea doctrinară impusă de Iustin și Justinian.

<sup>414</sup> Atitudinea polemică a lui Sever de Antiohia este considerată de mulți ca fiind una moderată, spre deosebire de cea a lui Filoxene de Mabbug, exprimată în celebrul său Tipicon. Mai mult, el recunoaștea autoritatea primelor trei Sinoade Ecumenice, Henotikonul lui Zenon și scrisoarea lui Ioan Niciotes, patriarhul Alexandriei. Accepta de asemenea autoritatea patristică a formulei dogmatice despre o singură fire a Mântuitorului Hristos, nefiind însă de acord cu existența celor două firi unite ipostatic, după cum mărturisise Calcedonul. Mai mult, spre deosebire de Henotikon, el anatematiza Sinodul IV Ecumenic, Tomul lui Leo, pe diofiziți și pe toți cei care se opunea celor „12 Anatamatisme ale Sfântului Chiril al Alexandriei” (Robin Darling, *The Patriarchate of Severus of Antioch, 512-518*, Illionis, Chichago, 1982, p. 27-28).

<sup>415</sup> Opera teologică a lui Sever de Antiohia a fost recuperată prin traducere din greacă în siriacă. Ea cuprinde următoarele lucrări: 1. *Opere Teologice* – aici se numără scrierile polemice: către Nephalius (508), către Filaret (509-511); *Apologia lui Filaret* (510-512); trei cărți „*Contra Gramaticum*” (519); corespondența cu Sergius (515-520); corespondența cu Iulian de Halicarnase și

patristice aduse de monahul alexandrin în vederea susținerii doctrinei calcedoniene. Astfel, Sever a afirmat că „erezia lui Nestorie a generat în mod periculos expresia monofizită, de vreme ce aceasta nu a apărut mai înainte și că, în felul acesta, folosirea ei eventuală în operele Părinților nu certifică deloc schimbarea în vreun fel a situației create”.<sup>416</sup>

*Hristologia lui Sever de Antiohia* a poate fi socotită în principal sub două direcții: prima de combatere a definiției de la Calcedon și cea de a doua legată de condiția și perspectivele firii umane a Mântuitorului Hristos. Cea dintâi preocupare pleacă din convingerea că Sinodul de la Calcedon „a introdus mai multe inovații cu privire la firea Mântuitorului Hristos”. Baza sistemului său de gândire este așadar „este conceptul unirii ipostatice a dumnezeirii și omenității în Hristos. Cheia înțelegerii acestei unități găsindu-se în folosirea cuvântului *hipostasis*, căci când atunci când folosește această cheie în fraze monofizite precum *unirea naturală* sau *singura fire a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat*, folosește cuvântul *fire* ca sinonim pentru *hipostasis*”.<sup>417</sup> El este convins astfel de faptul că „*dacă în realitate e o singură ipostază, va fi și o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul, sau, dacă sunt două firi, în mod necesar*

---

alte scrieri cu genealogie relativă; 2. *Scrisorile* – din colecția de 700 de scrisori s-au mai păstrat doar 123; 3. *Imnele* – în număr de 295 la mai multe sărbători de peste an; 4. *Omiliile Catehetice* – sunt în număr de 125, scrise în cei șase ani câtă vreme a fost patriarh al Antiohiei (512-518) – vezi aici: Maurice Briere, *Generalites sur la vie et les ecrits de Severe d'Antioche*, în *Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche*, traduction syriaque de Jaque d'Edesse, introduction generale a toutes les Homelies, Homelies CXX-CXXV, editees et traduites en francais par Maurice Beriere, PO 29, p. 15-16.

<sup>416</sup> Joseph Lebon, *Le monophysisme Sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'église Jacobite*, vol. II, Universitatis Chatolica, Lovanii, 1909, p. 121.

<sup>417</sup> Roberta C. Chestnut, *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug*, Oxford University Press, 1976, p. 9.

vor fi două ipostase și două persoane, iar Treimea va fi găsită o tetradă... distincția este perfidă și înșelătoare și urmărește ca noi să aprobăm ceea ce nu este și să declarăm drept fals ce este cu adevărat”.<sup>418</sup>

Interacțiunea cu hristologia theopasită se descoperă implicit în *perspectiva trinitară a gândirii sale*. Raportul dintre Hristos și Tatăl devine deosebit de important din punct de vedere soteriologic, afirmând rolul și importanța celui proclamat de călugării scythi „Unul din Treime”. „Dumnezeu Tatăl este rădăcina (’eqārâ) Treimii, originea Fiului și a Sfântului Duh, singura și prima cauză a Dumnezeirii. El este «marea rațiune» și «mintea cea mai presus de toate». Dumnezeu Tatăl trăiește «într-o minte ipostatică», incoruptibilă, invariabilă și de fiecare dată aceeași ... Fiul este Cuvântul și mintea vie a Tatălui. Ca Înțelepciune a lui Dumnezeu, este subiectul veșnic al contemplării Tatălui. Însă este deopotrivă și Mesager al Tatălui”.<sup>419</sup> Astfel, prin dumnezeiasca Întrupare, Fiul devine „Ușă spre cunoașterea lui Dumnezeu și subiect al cunoașterii lui Dumnezeu; în Hristos *invizibilul devine vizibil* și Dumnezeu se coboară la nivelul nostru”.<sup>420</sup>

Apropierea dintre omenesc și dumezeiesc devine intimă, este concretă și se desfășoară în viața omului, începând de la Taina Sfântului Botez. În acest context, descoperim câteva lămuriri hristologice, care îl leagă pe Sever de celebra formulă a călugărilor scythi. „De vreme ce ați fost chemați la credință și sunteți pe punctul de a vă boteza în numele Tatălui și al Fiului, și al Sfântului Duh, înțelegeți atunci prin botez marea taină a pocăinței (evseveia). Căci, dacă botezul se face în numele

---

<sup>418</sup> Sever de Antiohia, „Omilia 58”, în *Les homélies cathédrales de Sévère d’Antioche*, éditées et trad. en français par M. Brière, în R. Graffin – F. Nau, *Patrologia Orientalis* (PO), t. VIII, Paris, 1912, p. 225.

<sup>419</sup> Roberta C. Chesnut, *Three Moophysite Christologies ...*, p. 36-37.

<sup>420</sup> *Scrisoarea 65*, în PO 14, p. 9; *Omilia 98*, în PO 25, p. 159-160; *Omilia 123*, în PO 29, p. 124-126; *Omilia 51*, în PO 12, p. 62-63.

Preasfintei Treimi și dacă cei care sunt botezați, *sunt botezați în moartea lui Hristos*,<sup>421</sup> după cuvântul Sfântului Apostol Pavel, ce alt lucru este arătat prin aceasta, dacă nu că ***Hristos este Unul din Treime***, Cuvântul care S-a făcut om și care a gustat moartea după trup, așa că botezul are loc în Treime și nu în quaternitate?<sup>422</sup> Era necesar prin urmare să se spună despre Cel care primește dovada suferinței și a morții; întocmai ar trebui să fie și ***credința despre pătimire și nepătimire***, astfel că în elementele în care poate suferi – și în mod precis acestea sunt legate de trup/carne – s-ar fi făcut vulnerabil în luptă și ar fi căzut în cursele vrăjmașilor, și că, odată după ce a făcut planul luptei, El respinge puterea morții prin impasibilitatea dumnezeirii Sale. Prin aceasta, coruptibilitatea căderii a fost omorâtă prin moartea incoruptibilă și, prin coborârea la Iad și prin Învierea cea de a treia zi, tirania morții a fost complet distrusă, la fel și împărăția Iadului. Porțile Iadului, după cum este scris, *au tremurat de spaimă, văzând pe Împăratul*;<sup>423</sup> și: *morții au ieșit din morminte și au intrat prin porțile orașului sfânt*,<sup>424</sup> mărturisind tuturor celor pe care îi întâlneau pe cale nădejdea așteptată de noi, făcându-ne cunoscut că și noi, după învierea din păcat, vom fi primiți în Ierusalimul cel ceresc”.<sup>425</sup>

Sever de Antiohia socotește astfel că Mântuitorul Hristos nu numai că restaurează creația „reasezându-o în starea ei primordială prin darul incoruptibilității”, ci, prin Taina Întrupării Sale, „oferă o nouă valoare omului căzut căci, pe de o parte, El Însuși a suferit în chip smerit și, pe de altă parte, Logosul este cel care se deschide înaintea tuturor lucrurilor”.<sup>426</sup> „Pentru că era necesar ca Dumnezeu să sufere ca să deschidă înaintea noastră,

---

<sup>421</sup> Cf. Rm. 6, 3.

<sup>422</sup> Din latinescul *quater* – de patru ori, aici pătrime.

<sup>423</sup> Cf. Is. 14, 9.

<sup>424</sup> Cf. Mt. 27, 53.

<sup>425</sup> *Omilia 70*, în PO 12, p. 46.

<sup>426</sup> Roberta C. Chesnut, *Three Moophysite Christologies ...*, p. 54-55.

prin intrarea nepătimitoare, izvorul suferințelor, care a curs fără oprire – pe care l-a deschis Potrivnicul – Fiul și Cuvântul care este mai înainte de veci, a luat cu adevărat trup asemenea nouă; și, *când fără schimbare S-a unit ipostatic cu acesta* care are un suflet rațional și care fără împărțire este unul din cele două, știind de dumnezeire și de omenitate, a făcut pentru el, prin întrupare, accesibil și practicabil drumul care merge spre moarte, El care deopotrivă, înainte să se lasă prins de ea în trupul cel pătimitor, a murit ca om, rămânând deopotrivă nemuritor și nepătimitor/impasibil ca Dumnezeu,<sup>427</sup> de vreme ce a biruit moartea pentru noi și nu pentru El, și a gustat-o pe aceasta, nu în ceea ce era, ci în ceea ce S-a făcut”<sup>428</sup>.

După Sever de Antiohia, *voința omenească* a Mântuitorului Hristos aparține unei capacități morale și nu trebuie să se amestece cu *voința dumnezeiască*, această găsindu-se întotdeauna deasupra. Mai departe, el înțelege această *voință omenească* în sensul de unitate interioară care întărește legătura dintre dumnezeiesc și omenesc în persoana lui Hristos. De aici se întrevede cea de a doua direcție a hristologiei sale, anume aceea a omului singular, creat de Dumnezeu „*fără posibilitatea de a se întoarce spre păcat*”<sup>429</sup>. „Spui că ar fi potrivit să fim imuabili în tot ceea ce este rău și cu neputință de a săvârși păcatul. Dorești să fi asemenea unei pietre sau unei bucați de lemn, decât unui om, și să aduci cinstire unei zidiri insensibile în locul celeia ce posedă *voință și rațiune*. Aceea este de neclintit în raport cu păcatul, căci piatra și bușteanul și mai sunt și alte lucruri incapabile să păcătuiască. Cât despre fapăturile raționale, Dumnezeu le-a făcut pentru Sine – să se împărtășească de milostivirea Sa. Și, pentru că este atotînțelept, întru totul drept și luminat, și noi de asemenea, printr-o mișcare rațională și prin faptul că ne ridicăm deasupra ei, și că suntem îmbogățiți cu

---

<sup>427</sup> Cf. Mc. 12, 43; Lc. 21, 3-4.

<sup>428</sup> Omilia 72, în PO 29, p. 105.

<sup>429</sup> Roberta C. Chestnut, *Three Moophysite Christologies ...*, p. 21.

știința Sa și de lumina care izvorăște din ea, ne poate face drepti și buni, și vom străluci în cunoașterea lucrurilor cerești, care se va pogorî peste noi. Iată de ce prin cei înțelepți se adeverește această definiție a filosofiei: *Filosofia este imitarea omului prin ceea ce este mai bun și ceea ce este cu puțință*”.<sup>430</sup>

IPS Dr. Irineu Popa oferă o analiză completă asupra gândirii hristologice a lui Sever de Antiohia, observând în primă instanță că deși „admitea totuși comunicarea însușirilor, dar nu le socotea atât de proprii fiecărei firi, ca să nu poată fi raportată la Logos, subiectul unic și ultim al diferitelor atribute. În felul acesta, cele două firi ale lui Emanuel deveneau un singur Ipostas al Logosului. După cum s-a putut constata, Sever reia fondul hristologic diofizit al Sfântului Chiril, dar cu un limbaj monofizit, contrazicându-se permanent. El se opunea la orice idee de amestecare a naturilor în Hristos, deoarece, pentru el, nu exista o natură omenească distinctă. La întrebarea cum s-a putut spune că Hristos era om, că Și-a însușit firea umană, trupul și sufletul, Sever răspundea: prin faptul că natura unică a lui Hristos posedă toate calitățile naturale (*ιδιωματα*) ale umanității. Cât privește amestecarea firilor în interiorul lui Hristos, Sever era singurul teolog monofizit care vorbea despre aceasta, ceea ce ne face să înțelegem că el recunoștea în Hristos două esențe (*ουσιαι*). Apoi, el considera că termenii *υποστασις* și *φυσις* sunt sinonimi, deoarece desemnează modul de existență al unei persoane concrete, un ansamblu concret care are aceeași *ουσια*. În cazul Mântuitorului, *υποστασις* și *φυσις* trebuiau să fie sinonime, pentru că ființa Lui este concret unică, participând întru totul la esența, *ουσια*, lui Dumnezeu și la esența, *ουσια*, umanității. O consecință a acestei învățături este, din nefericire, nașterea mișcării monotelite din secolul al VI-lea”.<sup>431</sup>

---

<sup>430</sup> Sever de Antiohia, *Omilia 123*, în *Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche*, traduction syriaque de Jaque d'Edesse, introduction generale a toutes les Homelies, Homelies CXX-CXXV, editees et traduites en francais par Maurice Beriere, PO 29, p. 181.

<sup>431</sup> Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 469-470.

#### V.4. Bisericile orientale după Calcedon

Încercările împăraților bizantini de a aduce pacea în Biserică după sinodul de la Calcedon au generat de cele mai multe ori complicații și mai mari. Unul dintre actele cele mai cunoscute a fost Henotikonul lui Zonon, edict imperial promulgat la 482 cu concursul patriarhului Acachie, care a încercat să se impună printr-o mediere echidistantă. Documentul „nici nu proclama, nici nu condamna Sinodul de la Calcedon”, scopul lui fiind să găsească susținători din ambele grupuri, calcedonieni și ne-calcedonieni.<sup>432</sup>

Din acest punct de vedere, Henotikonul a fost considerat drept „un adevărat compromis eclesial și teologic”,<sup>433</sup> ajungând chiar să genereze o ruptură de amploare între Roma și Răsărit, cunoscută istoric drept „*schisma acachiană*”.<sup>434</sup>

Dacă ruptura cu Roma s-a adâncit din ce în ce mai mult, patriarhiile orientale care au semnat documentul au făcut-o mai mult de formă. Acest lucru este confirmat de apariția unei noi generații de episcopi monofiziți, între cei mai importanți fiind sirienii: Sever de Antiohia și Filoxene de Mabbug. Primul dintre ei, Sever de Antiohia reprezenta latura vorbitoare de limbă greacă, promovând un monofizitism moderat, de vreme ce

---

<sup>432</sup> Volker Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford University Press, 2009, p. 15.

<sup>433</sup> Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia. Beginnings to 1500*, vol. I, New York 1992, p. 192.

<sup>434</sup> Reacția Romei față de promulgarea Henotikonului a fost generată în primul rând de faptul că Tomosul lui Leon nu fusese menționat în document, fiind înlocuit cu cele 12 Anatematisme chiriliene. Se trecea astfel peste un „simbol al autorității pontificale”. În consecință, documentul a fost acuzat de monofizitism. La scurt timp au urmat excomunicările: în 484, papa Felix III i-a excomunicat pe Acachie și pe împăratul Zenon, ca promotori ai acestui demers, iar Acachie l-a rândul său l-a excomunicat pe papă. Schisma a durat 25 de ani (Volker Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, p. 15-16; Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia*, p. 193).

Filoxene, lider al comunităților vorbitoare de limbă siriacă din afara Imperiului Roman, promova un monofizitism radical.<sup>435</sup>

Ruptura completă de bisericile orientale a venit însă după promulgarea *Libellus*-ul papei Hormisdas, oficializat și întărit de împăratul Iustin I în 518, odată cu venirea sa pe tron. Condamnându-i și scoțându-i din scaune pe episcopii monofiziți care semnaseră adeziunea cu Henotikonul, acest document generează o adevărată prigoană în sânul bisericilor orientale. Mai mult, cei care au refuzat să semneze *Libellus*-ul au fost prigoniți și scoși cu totul din diptice. În felul acesta în Siria se naște o nouă ierarhie, confirmată istoric cu numele de „*Biserica Ortodoxă Siriană*”.<sup>436</sup>

Într-o situație specială se încadrează și *Patriarhatul Maronit al Antiohiei*. Numele vine de la Mănăstirea „Sfântului Ioan Maron” de lângă Apamea. Comunitatea de călugări de aici a avut un rol foarte important în lupta împotriva monofizitismului. Apariția maroniților în contextul ecclesial al bisericilor orientale se concretizează mai târziu, la 636, pe fondul situației tensionate creată în contextul invaziilor otomane. Astfel, Antiohia fiind ocupată și administrația bisericească dizolvată momentan, înființarea Patriarhatului Maronit de Antiohia s-a oferit ca o soluție administrativă de necesitate imediată. Ulterior, Biserica Maronită a devenit biserică autocefală.<sup>437</sup>

În acest context istorico-dogmatic deosebit de complicat, formula hristologică a călugărilor scythi a avut un aport considerabil. Ea l-a determinat pe împăratul Justinian să creadă în posibilitatea unei împăcări între bisericile orientale. Cu toate

---

<sup>435</sup> Aidan Nichols, *Rome and the Eastern Churches: a study in schism*, Edinburgh: T & T Clark, 1992, p. 96.

<sup>436</sup> Volker Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, p. 8-9, 17-18, 102.

<sup>437</sup> Cf. Aidan Nichols, *Rome and the Eastern Churches*, p. 326-327; Mariam De Ghantuz Cubbe, „I maroniti”, nell *Popoli e Chiese dell’Oriente cristiano*, a cura di Aldo Ferrari, Edizioni Lavoro, Roma, 2008, p. 177-218.



că și-a dedicat primii nouă ani ai domniei sale pentru a-i aduce în consens pe calcedonieni și monofiziți, împăratul bizantin nu a atins rezultatul așteptat. Mai mult, când ajunsese să creadă că formula hristologică a călugărilor scythi prindea putere și autoritate impunând un curent neo-calcedonian în mediul oriental, Justinian s-a lovit de o altă problemă, la fel de complicată: „Cele Trei Capitoale”.<sup>438</sup>

Abisul acestor controverse hristologice pe problematica calcedoniană a rămas până astăzi fără răzolvare în rândul bisericilor orientale. Pentru cei mai mulți dintre specialiști înțelegerea datelor de context se găsește în strânsă legătură cu interacțiunea dintre tradiția și vocabularul hristologic. Profesorul Massimo Pampaloni de la Institutul Pontifical de Studii Orientale din Roma oferă în acest sens un exemplu concret. Este vorba de folosirea termenului siriatic de *qnoma*, asociat greșit cu înțelesul grecesc de *hypostasis* sau chiar cu cel de *prosopon*. „Teologia celor două *qnome* apare abia din cea de a doua jumătate a secolului șase; în documentele oficiale ale Bisericii Siriene apare pentru prima dată în 612 ... Până atunci, termenul nu a fost folosit în context hristologic, ci numai în context trinitar, unde împărtășea înțelesul pe care termenul de *hypostasis* îl avea în teologia trinitară. Concluzia evidentă este aceea că, pentru părinții Bisericii Siriene, *qnoma* nu a avut același înțeles ca atunci când l-au așezat în dezbaterile trinitare. Astăzi această problemă este stabilită. Documentele ne arată că,

---

<sup>438</sup> „A doua perioadă în încercarea de a atrage pe monofiziți este cunoscută sub denumirea de controversa *Celor trei capitoale*. De data aceasta, nucleul disputelor a fost configurat în jurul origenismului. Susținătorii învățaturii lui Origen, Dometian și Teodor Askidas, au fost primiți la Constantinopol, fiind ridicați la demnitatea de episcopi. La insistențele Patriarhului Efreem al Antiohiei, care a condamnat pe origeniști și datorită situației noi create, Justinian a publicat un decret împotriva origeniștilor. Decretul lui, întrucât a fost acceptat de toate sinoadele scaunelor apostolice, a primit o mare aprobare în Biserică și a dat o lovitură definitivă controversei origeniste” (Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 501-502).

până la această dată, expresia hristologică din sânul bisericilor siro-orientale era «două kyane (firi) și un *prosopon*», așa cum afirmă Teodor și după el Narsai, și așa mai departe. Odată cu apariția monofiziților (sau a iacobiților, sau miafiziților), care au fugit din Imperiul Roman și au trecut granița în Imperiul Persan, lupta împotriva acestei teologii care, traducând baza chiriliană în siriacă, vorbea despre o singură *gnoma* în Hristos, a devenit foarte strigentă”<sup>439</sup>.

Profesorul Sebastian Brock merge mai departe și oferă ca exemplu interpretarea teologică problematica *Trisaghionului*. „Dat fiind faptul că dezbaterile au atins un asemenea nivel, degenerând în certuri publice, a existat tendința de a transfera problema într-un context mult mai vizibil, cum ar fi cel liturgic. Aceasta se poate aplica controverselor de pe marginea *Trisaghionului* („Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte”), o formulă liturgică care s-a răspândit în decursul celei de a doua jumătăți a secolului V, însă a cărei interpretare rămâne imprecisă: cel puțin patru variante au fost formulate în acest sens și alegerea uneia sau alteia se schimbă de la regiune la regiune. În Siria și Egipt subiectul acestei cântări era Fiul, însă în Palestina și la Constantinopol era Sfânta Treime, sau mai precis cele Trei Persoane ale Treimii, fiecare pe rând. Petru Fulo, patriarhul Antiohiei (m. 488), a încercat, să clarifice această situație, adăugând cuvintele: «care Te-ai răstignit pentru noi». Când credincioșii sirieni au ajuns la Constantinopol și au cântat *Trisaghionul* cu acest adaos, cetățenii din capitală au fost scandalizați. De îndată, pentru că Siria și Egiptul erau bastioanele miafizitismului, interpretarea lor asupra *Trisaghionului* nu a mai fost socotită ca o problemă geografică, ci, în mod greșit, ca o marcă de identitate în manieră

---

<sup>439</sup> Massimo Pampaloni, „The Way to Chalcedon: An Unespected Journey. There and Back Again”, in *Lonergan's Anthropological Revisited. The Next Fifty Years of Vatican II*, edited by Gerarg Whelan, S.J., Gregorian Biblical Press, Rome, 2015, p. 177.

hristologică”.<sup>440</sup> În consecință, siriacistul britanic socotește că, pentru a avea o imagine cât mai clară asupra acestei problematice hristologice, „este indispensabil să încercăm să înțelegem ceea ce fiecare autor din antichitatea târzie a înțeles cu adevărat prin termenii tehnici și prin formulele pe care le-a folosit, decât să ne limităm la ceea ce opozații lui i-au atribuit”.<sup>441</sup>

---

<sup>440</sup> Sebastian Brock, *Les controverses christologique en syriaque ...*, p. 110.

<sup>441</sup> Sebastian Brock, *Les controverses christologique en syriaque ...*, p. 114.

## VI. Spiritualitatea daco-romană ca argument pentru teologia, filosofia și cultura românească

Existența unei creștinătăți daco-romane în spațiul carpato-danubiano-pontic este afirmată nu numai de istorici, ci și de teologii și filosofi români. Cu o gândire temeinic articulată biblic și patristic, cei mai mulți dintre ei au dezvoltat această legătură în scopul argumentării unei „*dimensiuni românești a existenței*”. De la Nae Ionescu și Nichifor Crainic, până la Mircea Vulcănescu, Emil Cioran, Petre Țuțea, apoi Ioan Gh. Savin, Dumitru Stăniloae, I.G. Coman și Nestor Vornicescu, întreaga elită culturală românească afirmă cu tărie fundamentul creștin al existenței românești. Cu ajutorul unei moșteniri teologice și spirituale de inspirație daco-romană, strădania lor vine în scopul de „a determina chipul *etern* românesc de a înțelege lumea”. În gândirea marilor vizionari ai neamului nostru, „orizontul lumii românești se întinde din cotidian până în legendă, de «aici» până «dincolo», de la «prezență» până în «neprezență», de la «atunci» până la «acum», de la «acum» până în «veșnicie», cu o întreagă varietate de «modulații românești ale ființei», cum avea să le numească Constantin Noica în *Sentimentul românesc al ființei*. Iar între aceste lumi, trecerea se face pe nesimțite, în chip organic; printr-o «vamă», e drept, dar este vamă ca loc sau vreme a trecerii, nu a opreliștii, integrată ea însăși existenței, ca treaptă, nu ca prag. Toate acestea: «dincolo», «neprezență», «veșnicie» sunt, pentru român, ele însele calități ale ființei”<sup>442</sup>.

---

<sup>442</sup> Marian Diaconu, „Un model ontologic al omului românesc”, studiu introductiv la lucrarea lui Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1991, p. 10.

De la proclamarea ei ca stat unitar și independent, România a crescut în ochii Europei printr-o mare bogăție de valori culturale.<sup>443</sup> Într-o conjugare autentică de rațiune și spirit, valoroasa moștenire a trecutului s-a afirmat și s-a înălțat cu demnitate pe cele mai înalte culmi ale istoriei, evidențiind tot ceea ce era mai de preț în viața poporului nostru. Important pentru cercetarea noastră este însă faptul că la rădăcina României Mari, dialogul dintre teologie și filosofie a rezonat simfonic, generând adevărate monumente de gândire și spirit românesc. De aceea, suntem îndreptățiți să credem că specificul daco-roman, pe care s-a zidit spiritualitatea noastră ortodoxă, poate fi invocat ca *light-motiv pentru moștenirea culturală românească*.<sup>444</sup>

Pentru a argumenta în mod concret această frumoasă legătură dintre cultura și spiritualitatea românească, apologeții rădăcinilor noastre daco-romane au pornit de la analiza procesului de

---

<sup>443</sup> Înainte de perioada comunistă, filosofia românească s-a desfășurat pe trei trepte culturale. Avem aici echivalența celor trei mari generații de gânditori români, care au înrăurit prin operele lor lucrarea mărturisitoare a Bisericii Ortodoxe. Prima generație de filosofi se evidențiază înaintea Primului Război Mondial, cu o însemnată serie de lucrări fundamentale, având ca reprezentanți pe: Constantin Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, sau Ion Petrovici. Cea de a doua generație se remarcă în primele trei decenii de după Marele Război, avându-i în prim plan pe: Nae Ionescu, Lucian Blaga, D.D. Roșca, Mircea Florian, Tudor Vianu, Petre Andrei, Mircea Ralea. Cea de a treia se afirmă la începutul celui de Al Doilea Război Mondial, fiind dominată de mari nume, precum: Constantin Noica, Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Petre Țuțea, Emil Cioran etc. (Marian Diaconu, „Un chip spiritual al vremii ...”, în Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței*, vol. I, cuvânt înainte de Constantin Noica, Ed. Eminescu, București, 1992, p. 11).

<sup>444</sup> Specificul creștinismului daco-roman, particularizat prin valoroasa lucrarea mărturisitoare a sfinților Ioan Cassian, Dionisie Exiguul, Ioan Maxențiu etc., s-a constituit ca un argument puternic în revendicarea unei „*dimensiuni românești a existenței*”, expresie popularizată în principal de Mircea Vulcănescu. Este până la urmă ceea ce părintele profesor Dumitru Stăniloae numește „*Ortodoxie și Româanism*”.

etnogeneză a neamului românesc.<sup>445</sup> Părintele profesor Dumitru Stăniloae vedea aici o prioritizare a lucrurilor. Pentru a înțelege cu adevărat identitatea noastră culturală și etnică, el socotea că trebuie să se aibă în vedere „*altoiul*” pe care se întemeiază aceasta. Creștinismul a avut menirea „să transporte omenirea din starea de sălbăticie a naționalității naturale în starea nobilă a seminței celei una, întemeiate de Dumnezeu”.<sup>446</sup> Și odată sădită, această sămânță „crește și aduce rod însutit”. De aceea, pentru părintele Stăniloae creștinismul în general și Ortodoxia în special au menirea de a lucra și de a fi permanent prezente în „manifestările de cultură, de muncă, de raporturi sociale, ale grupului etnic care-i aderă”.<sup>447</sup>

## VI.1. Argumentul istoric al spiritualității daco-romane

După cum am arătat mai sus, unul dintre elementele fundamentale ale procesului de formare a poporului nostru este încreștinarea lui. Din acest „altoi”, despre care amintea părintele profesor Dumitru Stăniloae, s-a ridicat o limbă liturgică, în duhul căreia se poate vorbi despre o „*dimensiune românească a existenței*”. Pentru a înțelege mai bine acest lucru, trebuie să apelăm încă o dată la argumentul istoric. Se știe că împăratul Constantin cel Mare a introdus în politica sa conceptul de *pax christiana* pentru popoarele barbare.<sup>448</sup> Pe teritoriul țării noastre,

---

<sup>445</sup> Retragera aureliană din Dacia (271-275) s-a făcut etapizat și a privit numai armata, instituțiile administrative și o parte din patricieni. Cea mai mare parte a populației daco-romane a rămas pe loc, fiind imposibil de conceput că ar fi putut fi mișcată cu ușurință din aceste locuri (Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, Ed. Academiei Române, București, 1994, p. 43-44).

<sup>446</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, Ed. Basilica, București, 2014, p. 47.

<sup>447</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, p. 56.

<sup>448</sup> Sfântul Constantin cel Mare încheie un astfel de armistițiu în 332 cu goții, cerându-le acestora în schimbul păcii adeviziuna necondiționată la religia creștină (vezi: Evangelor Chrysos, *Byzantion kai oi Gotoi - Bizanțul și goții*, Tessaioniki, 1972). Tot în acest sens, putem aminti *Canonul 28* de la Sinodul

creștinismul adus de Sfântul Apostol Andrei s-a regăsit ca prioritate misionară în mănăstirile întemeiate aici și apoi în cele 15 scaune episcopale așezate de-a lungul Dunării.<sup>449</sup>

Un alt aspect foarte important al originii daco-romane a fost *limba latină*. Istoricii invocă în acest sens fondul principal de cuvinte și structura gramaticală, adăugată vocabularului dacic autohton.<sup>450</sup> Ulterior au fost asimilate numeroasele influențe lingvistice slave, moștenite de la popoarele migratoare, intrate în uz începând cu secolele VII-VIII.<sup>451</sup> Toate aceste elemente se susțin prin existența unei puternice comunități creștine, întărită în perioada persecuțiilor, vie și prezentă în elementul autohton. Cu toate că au existat și unele teorii care promovau o așa-zisă slăbire a specificului daco-roman prin interacțiunea cu popoarele migratoare, deja din secolul al VIII-lea înainte, rădăcinile creștinismului pe aceste meleaguri erau adânci, „neputând fi nicidecum dezlăcinate prin nicio înrăurire ulterioară”.<sup>452</sup>

---

IV Ecumenic de la Calcedon, unde se dădea dreptul Patriarhiei de Constantinopol, în calitatea sa de „a doua Romă”, de „a hirotoni pe mitropoliții din diecezele: Pont, Asia și Tracia, precum și pe episcopii din țările barbare ale diecezelor amintite mai înainte” (Charls Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church from the Original Documents*, p. 410-411).

<sup>449</sup> Emilian Popescu, *Organizarea ecleziastică a provinciei Scythia Minor în secolele IV-VI*, în Revista „Studii Teologice”, nr. 7-10/1980, p. 590-605.

<sup>450</sup> „Adopția limbii latine de geto-daco-moesieni a început din secolul I d.Hr., odată cu stabilirea graniței Imperiului Roman pe Dunăre. Tot acest perimetru a devenit apanajul unor cercuri restrânse. După cucerirea Daciei, limba latină a pătruns în toate păturile sociale, fiind astfel principalul element de romanizare a localnicilor. Atestările cu privire la progresele realizate de latină în mijlocul populației autohtone dacice reies din cele peste 3000 de inscripții latine găsite pe acest teritoriu” (Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana ...*, p. 53).

<sup>451</sup> Pentru o imagine completă a onomasticii creștine, a se vedea studiul Prof. Univ. Dr. Magda Jianu, *Despre nume*, în Revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-4/2017, p. 97-109.

<sup>452</sup> Dr. Nestor Vornicescu, *Desăvârșirea unității noastre naționale – fundament al unității Bisericii Străbune*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1988, p. 18.

Pornind de la moștenirea lingvistică, marele istoric Vasile Pârvan susținea existența unui specific mărturisitor sau apologetic al creștinismului daco-roman. El pleca de la înțelesul termenului de „*martur*” sau „*martyr*”. Folosit în Iliricul latin, ca de altfel în tot Apusul creștin, termenul reflectă cel mai bine înțelesul de „suferință pentru adevărul ceresc”. Prezent pe numeroase inscripții și epigrafiile din epocă, termenul dovedește, afirmă Vasile Pârvan, vocația martirică a Bisericii de pe aceste locuri. „În toate orașele de frunte ale Dalmației și Pannoniei, cultul martirilor e înfloritor: pe, sau la mormintele martirilor – majoritatea din timpul persecuției lui Dioclețian – se ridică biserici, în care apoi se înmormântează și simpli credincioși, în apropierea sfântă a celor căzuți pentru credință (*martiribus adscita ctuet*)”. În confirmarea acestor adevăruri istorice există de asemenea mai multe scrisori ale Sfântului Vasile cel Mare (331-379), cu privire la aducerea moaștelor Sfântului Mucenic Sava Gotul din Scythia Minor în Capadocia. De reținut este faptul că, pentru creștinismul daco-roman, înțelesul plinar al cuvântului „*martyr*” rămâne acela de „chezaș la statornicirea unui adevăr”.<sup>453</sup>

Moștenire terminologică a creștinismului daco-roman a fost susținută și s-a dezvoltat în contextul unei puternice organizări eclesiale. Se cunosc astfel încă din primele veacuri creștine nume de episcopi daco-romani cu activitate în primele dioceze organizate la nord de Dunăre, în special la Tomis.<sup>454</sup>

---

<sup>453</sup> Mai mult, marele istoric arăta că, în perioada cea a urmat după încetarea persecuțiilor, în întregul Imperiu Roman „martirii nu mai erau de obicei pomeniți sub acest nume, decât dacă era vorba de calitatea lor de mărturisitori ai credinței – altfel ei erau adorați ca *sancti*. În Apusul latin, vorba *martir* chiar dispăru, treptat, cu totul, în favoarea lui *sanctus*, păstrându-se numai termenul *martyrium*, ca un concept mixt, și religios și profan, pentru suferința într-o cauză ideală” (Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 135-139).

<sup>454</sup> Istoricul Vasile Pârvan oferă aici o listă completă a episcopilor din Scythia Minor. Amintește de asemenea că din această perioadă au rămas cunoscuți cu



Totodată, există mărturii evidente despre lucrarea ascetico-mistică a monahilor de pe aceste meleaguri. Între aceștia s-au remarcat în mod deosebit Sfinții Ioan Cassian, Dionisie Exiguul și Ioan Maxențiu, misionari și mărturisitori de la Constantinopol, până la Roma.<sup>455</sup>

În consecință, „creștinismul a devenit un element de conservare a etnosului românesc, factor activ în structurarea culturii, în cristalizarea limbii literare, a conștiinței de neam și, mai târziu, a conștiinței naționale, atât în Transilvania, cât și în Muntenia și Moldova. La sfârșitul epocii premedievale și în pragul Evului Mediu timpuriu se înregistrează încheierea procesului etnogenezei românești, închegarea poporului român de coloratură distinctă latină, ca reprezentant unic al vechii romanități orientale în peisajul etnic și lingvistic al sud-estului european, în spațiul carpato-danubiano-pontic”.<sup>456</sup>

## VI.2. O „dimensiune românească a existenței”

Spiritualitatea daco-romană a inspirat pozitiv filosofia românească, generând explicații și argumente pentru o „*dimensiune românească a existenței*”.<sup>457</sup> Dincolo de contra-

---

numele doar cei din Tomis: „Evangelicus pe vremea lui Dioclețian, Philius pe vremea lui Licinius (apoi un gol), pe urmă Bretanion pe vremea lui Valens, Gherontius la al doilea conciliu ecumenic din Constantinopol în 381, Theotimul pe la 400, Thimoteus la sinodul din Efes în anul 431, Ioannes pe la anul 448, Alexander la conciliul din Constantinopol în anul 449, Theotimus II contemporanul împăratului Leon (457-474), Paternus pe vremea lui Iustin, Valentinianus (cca. 500)” (vezi: Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, p. 71-72).

<sup>455</sup> Pr. prof. I.G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 59-63.

<sup>456</sup> Dr. Nestor Vornicescu, *Desăvârșirea unității noastre naționale ...*, p. 18.

<sup>457</sup> Acestei sintagme i s-a dedicat cu predilecție marele filosof și mărturisitor creștin **Mircea Vulcănescu**. Reprezentant al intelectualității românești interbelice, „format la școala lui Dimitrie Gusti și la cea a lui Nae Ionescu”, Mircea Vulcănescu s-a născut la data de 3 martie 1904, în București. Părinții

argumentele și supozițiile anacroniste cu privire la această legătură, filosofie românească interbelică oferă o poziție interesantă, evidențiind o serie de lămuriri deosebit de importante pentru cercetarea noastră.

Particularizarea ethosul creștin pe specificul național s-a evidențiat în decursul timpului ca interacțiune și dialog între teologie și cultură. Elita gândirilor interbelici români a exploatat din plin acest aspect, legându-l în special de șansa și orizonturile României Mari. În frunte cu filosoful martir Mircea Vulcănescu, s-a vorbit tot mai mult despre o „*dimensiune românească a existenței*”. Dintr-o astfel de argumentare, nu lipsesc explicațiile cu privire la *creștinismul daco-roman*, cel mai pronunțat element de specificitate a neamului nostru, deschidere și preambul pentru ceea ce înseamnă cu adevărat „*sufletul românesc*”. „Dacă am încerca să definim structura *sufletului nostru național*, spunea Mircea Vulcănescu, punându-o în relație cu împrejurările în care s-a dezvoltat neamul, cu împrejurările geografice ale unui spațiu infinit ondulat, cum ar zice dl. Blaga, cu condițiile vieții de vale, cum ar zice mai precis de toate, dl. Stahl, cu genurile de viață deosebită ale păstoriei și plugăriei, cum a făcut-o Densusianu, cu sufletul omului de la munte, cum o face dl. Mehedinți, pe urmele lui Eminescu, care deosebea pe românii neaoși de veneticul român de bală, ori de cei care caracterizează incertitudinile sufletului românesc în funcție de nestabilitatea împrejurărilor istorice, și dacă pe aceste

---

săi, Mihail și Maria Vulcănescu, ambii intelectuali, i-au oferit o educație aleasă, în spiritul tradiției creștine. Apropierea sa de valorile fundamentale ale neamului românesc rezultă din preocuparea intensă pentru „metafizica religiei”. De aici el face pasul decisiv spre „omul românesc”. În virtutea acestui mare dar cu care se încununează în numeroasele sale conferințe și însemnări, Vulcănescu se integrează ireversibil în taina Bisericii Ortodoxe Strămoșești. Îl descoperim astfel ca mucenic al temnițelor comuniste, opera sa devenind o adevărată lucrare de mărturisire a Adevărului ipostatic în și pentru timpurile noastre (Marian Diaconu, „Cuvânt înainte” la lucrarea lui Mircea Vulcănescu, *Logos și Eros*, Ed. Paideia, București, 1991, p. 5-8).

diferite stări sufletești, raportate la împrejurările respective, *am încerca să punem numele unui popor de proveniență (daco-romană)*, am vedea că acest suflet se caracterizează printr-o serie de veleități de a fi în anumite feluri, printr-o serie de tentațiuni, printr-o serie de reprezentări divergente despre sine, printr-o serie de sentimente de lipsă de actualitate care s-ar simți întregite prin alunecarea în direcția felului de a fi al anumitor altor popoare”.<sup>458</sup>

Teologia românească oferă o paletă largă de argumente cu privire la spiritualitatea daco-romană. Există în acest sens două direcții de interpretare, deosebit de valoroase pentru cercetarea noastră. Prima dintre ele expune o viziune sistematică și deopotrivă apologetică, avându-i ca reprezentanți pe Nichifor Crainic, pe pr. prof. Dumitru Stăniloae și pe Ioan Gh. Savin. Cea de a doua se sprijină pe metoda istorico-critică, fiind preluată și dezvoltată de patrologii I.G. Coman, Nestor Vornicescu și Gheorghe Drăgulin.

*Nichifor Crainic*, marele teolog și gânditor român filocalic,<sup>459</sup> aduce o contribuție semnificativă în definirea

---

<sup>458</sup> Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 42.

<sup>459</sup> Important teolog, scriitor, poet, ziarist și filosof creștin, **Nichifor Crainic** (n. 22 decembrie 1882) a fost absolvent al Seminarului Central (1904-1912) și al Facultății de Teologie din București (1912-1916). Și-a dorit mult să devină preot, însă cererea i-a fost respinsă de mitropolitul-primat Conon Armănescu-Doinici. A luptat pe front în timpul Primului Război Mondial. În 1920, la povăța lui Lucian Blaga, se înscrie la Facultatea de Filosofie din Viena. La finalizarea studiilor, primește și titlul de doctor în filosofie. Devine mai apoi profesor la Seminarul Teologic din București și la Facultatea de Teologie din Chișinău. În 1940 este numit membru al Academiei Române, titlu fiindu-i retras de comuniști cinci ani mai târziu. În anul 1994 este reabilitat post-mortem. Dincolo de criticile ce-i sunt atribuite pentru viziunea sa politică de dreapta, Nichifor Crainic rămâne în memoria Bisericii ca promotorul seriilor de traducere filocalită, desăvârșite de pr. prof. Dumitru Stăniloae, care i-a fost ucenic și care afirma: „Nichifor Crainic este cel dintâi teolog român din epoca modernă a istoriei noastre care scoate teologia din cercul strămt și ocolit al specialiștilor, prezentând-o, într-o formă impunătoare,

„sufletului românesc”. În viziunea sa, această sintagmă dobândește puternice nuanțe apologetice, fiind folosită ca argument prim în dialogul dintre teologie și cultură. În culegerea de texte jurnalistice „*Puncte cardinale în haos*”, Crainic ia atitudine împotriva așa-zisilor „intelectualizanți”, care „tăgăduiau poporul și făceau din legenda latinistă argumentul anexării lor la cultura franceză”. Abordarea sa constituie în fapt o luare de poziție față de „abdicarea de la autohtonism și ortodoxie”. Singura soluție pentru combaterea acestor tendințe „globalizatoare” era pentru Nichifor Crainic invocarea „sufletului românesc”, în virtutea moștenirii spirituale a creștinismului daco-roman. „Această imagine interioară se numește pe numele adevărat: chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Dar cum resping ei «trascendentul divin», ar putea să ne lămurească după care model își perfectează imaginea interioară?... În linii generale, setea de a ști se referă la ceea ce se cheamă cultura consumatoare sau, mai precis, consumație culturală. E o atitudine diferită de atitudinea noastră. Tradiționalismul voiește o cultură creatoare de valori autohtone,

---

atențiunii generale a lumii intelectuale... Nichifor Crainic înnoiește prin reactualizarea tradiției într-o teologie care se mulțumea cu câteva coji din această tradiție, primite pe calea și de multe ori prin interpretarea ocolită a teologilor apuseni, săvârșind o adevărată restaurare a teologiei românești în duhul ortodox” (în *Revista Gândirea*, an XIX, nr. 4, apr. 1940). În calitate de coordonator al Revistei „Gândirea”, Nichifor Crainic „precizează termenii opoziției culturale, literare și politice proprii *gândirismului* în eseuri programatice, cum au fost: «A doua neatârnare» (1926), «Între Apolo și Iisus» (1927), sau «Sensul tradiției» (1929). Împotriva imitației culturii occidentale și modernismului necondiționat, susținut de Eugen Lovinescu, Nichifor Crainic pledează pentru creația modernă inspirată din valorile autohtonismului și tradiționalismului românesc” – vezi: Alexandru Săndulescu, *Întoarcere în timp: memorialiști români*, ediția a II-a, Ed. Muzeului Național al Literaturii Române, București 2008, p. 254-267; Diac. Ioan Ică jr, *Nichifor Crainic și redescoperirea misticii în Ortodoxie în prima jumătate a secolului XX*, studiu introductiv la Nichifor Crainic, *Cursurile de mistică. I. Teologie mistică. II. Mistică germană*, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 5-115.

o creație culturală proprie. Aceasta nu exclude consumația culturală, ci o implică, acordându-și însemnătatea subordonată pe care o are în realitate. Expresie a poporului, creația culturală e în funcție de popor: ale sale dintru ale sale. Menirea de a crea ce alții n-au creat stă numai în natura respectivului popor de a crea. A ști e un mijloc care ajută creația autohtonă. Dar creația aceasta rămâne ținta supremă!”<sup>460</sup>

Elementul cheie al acestei apologii a „sufletului românesc” îl constituie *legătura ființială între identitatea noastră națională și credința strămoșească*. Prin această legătură se explică cele mai importante realizări ale neamului românesc. „S-a aprofundat caracterul etnic al acestui popor, dar s-a ignorat caracterul religios, mai spune Nichifor Crainic. Dacă admitem că preocuparea religioasă a fost absentă în sufletul lui, atunci cum se explică vechea cultură românească aproape exclusiv religioasă? Cum se explică aproape singurele monumente arhitectonice ridicate de el, mănăstirile și bisericile? Cum se explică diferitele coaliții războinice la care a participat împotriva turcului, adică împotriva «păgânului»? Cum se explică imensele danii din care s-au făcut spitalele, danii pornite din gândul religios? Cum se explică și mai imensele danii de moșii făcute mănăstirilor din Muntele Athos și din tot Răsăritul ortodox? Cum se explică sacrificiile bănești ale voievozilor români pentru a întreține Patriarhiile Răsăritului, căzute în restriște sub dominația turcească? Cum se explică respingerea categorică a tuturor încercărilor de catolicizare și de protestantism făcute de-a lungul istoriei noastre? Cum se explică diferitele apologii teologice scrise de ierarhii români împotriva catolicismului și protestantismului, pentru apărarea credinței ortodoxe? Dar însăși unirea cu Roma a unei părți de ardeleni e o dovadă a ortodoxismului înrădăcinat în firea acestui popor. Unirea s-a făcut în câteva puncte dogmatice pe care le știau

---

<sup>460</sup> Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos*, Ed. Timpul, Iași, 1996, p. 125-126.

preoții, dar poporul unit astfel a fost lăsat mai departe în cadrele văzute ale Bisericii tradiționale prin ritul răsăritean, care nu e altceva decât dogma ortodoxă poetizată. Prin acest ritual, și fragmentul uniților se încorporează în unitatea națională a credinței românești. Fără această condiție unirea cu Roma n-ar fi izbutit. Prin ea triumfă, într-un fel, ortodoxia populară a sufletului românesc. Astfel că, în contextul polietic al României de azi, ritualul răsăritean al celor două Biserici naționale e formula conservatoare a blocului românesc național”.<sup>461</sup>

Preocupările pentru o spiritualitate autentică a poporului nostru, ca prelungire a creștinismului daco-roman, sunt duse mai departe de *părintele profesor Dumitru Stăniloae*.<sup>462</sup> El adâncește

---

<sup>461</sup> Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos*, p. 132-133.

<sup>462</sup> Părintele **Dumitru Stăniloae** s-a născut la 16 noiembrie 1903, în localitatea Vlădeni, județul Brașov. Și-a început cursurile la Liceul „Andrei Șaguna” din Brașov (1914-1922), absolvind pe rând Facultatea de Litere din București și Facultatea de Teologie din Cernăuți (1923-1927), unde a obținut și titlul de doctor în teologie (1928). Sprijinit de mitropolitul Ardealului, Nicolae Bălan, marele teolog român s-a perfecționat mai apoi la Atena (1927-1928), Munchen și Berlin (1928-1929), Paris și Belgrad. A fost profesor la Facultatea de Teologie din Sibiu (1929-1946) la disciplina Ascetică și Mistică și la Facultatea de Teologie din București (1946-1973), unde a predat Dogmatică și Simbolică, Ascetică și Mistică, Apologetică și Limbi Clasice. În perioada 1958-1963 a fost închis de comuniști, mărturisind și suferind pentru Hristos în temnițele de la Jilava și Aiud. Lucrarea sa teologică este una de mare înălțime academică și duhovnicească, drept pentru care părintele profesor poate fi socotit drept „unul dintre cei mai de seamă teologi și gânditori creștini din lume”. Între lucrările sale, care adună mii de pagini de teologie, mărturisire și trăire ortodoxă, amintim: *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (1938); *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (1943); *Teologia Dogmatică și Simbolică* - Manual pentru Institutele Teologice în 2 volume, realizat în colaborare cu profesorii Chițescu, Tudoran și Petruță (1958); *Teologia Dogmatică și Simbolică* - Manual pentru Institutele Teologice, în 3 volume (1978); *Teologia Morală Ortodoxă; Ascetica și Mistica Ortodoxă; Spiritualitatea Ortodoxă* (1981), *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă* (1992); *Sfânta Treime sau La început a fost Iubirea* (1993); *Comentariu la Evanghelia lui Ioan* (1993); *Iisus Hristos lumina lumii* (1993); *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie* (1993) etc. A

și mai mult problematica etosului ortodox al neamului românesc, justificându-i existența și importanța printr-o complexă argumentare teologică. Într-un articol de referință, publicat la începutul anilor '90 în Revista „Teologie și viață”,<sup>463</sup> părintele Dumitru Stăniloae arată că *spiritualitatea daco-romană* și implicit credința ortodoxă strămoșească reprezintă *un veritabil element de sinteză între Orient și Occident*. „Prin Ortodoxie, ne-am păstrat credința creștină de la început sau (adevărată) credință primită odată cu începuturile existenței noastre ca neam, această credință constituind o componentă esențială a spiritualității noastre”.<sup>464</sup> Este adusă în discuție o realitate istorico-biblică, oferindu-o ca ipoteză în justificarea rădăcinilor noastre creștine. Este vorba despre textul din cartea *Faptele Apostolilor (cap. 16, 9-15)*,<sup>465</sup> care vorbește despre

---

realizat de asemenea numeroase traduceri patristice și a publicat câteva sute de studii și articole în cele mai prestigioase reviste teologice din țară și străinătate. Opera sa este tradusă parțial în mai multe limbi de circulație internațională. A trecut la cele veșnice în ziua de 5 octombrie 1993, fiind înmormântat în cimitirul Mănăstirii Cernica de lângă București (Pr. prof. univ. dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 418-423).

<sup>463</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *De ce suntem ortodocși*, în revista „Teologie și viață”, nr. 4-8/1991, p. 15-27. Textul deschide volumul *Națiune și creștinism*, lucrarea sa publicată postum la Ed. Elion, București, 2004, p. 1-14.

<sup>464</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Națiune și creștinism*, p. 2-3.

<sup>465</sup> „Și noaptea i s-a arătat lui Pavel o vedenie: un bărbat macedonean sta rugându-l și zicând: treci în Macedonia și ne ajută. Când a văzut el această vedenie, am căutat să plecăm îndată în Macedonia, înțelegând că Dumnezeu ne cheamă să le vestim Evanghelia. Pornind cu corabia de la Troa, am mers drept la Samotracia, iar a doua zi la Neapoli, și de acolo la Filipi, care este cea dintâi cetate a acestei părți a Macedoniei și colonie romană. Iar în această cetate am rămas câteva zile. Și în ziua sâmbetei am ieșit în afara porții, lângă râu, unde credeam că este loc de rugăciune și, șezând, vorbeam femeilor care se adunaseră. Și o femeie, cu numele Lidia, vânzătoare de porfiră, din cetatea Tiatirelor, temătoare de Dumnezeu, asculta. Acestea Dumnezeu i-a deschis inima ca să ia aminte la cele grăite de Pavel. Iar după ce s-a botezat și ea și casa

venirea Sfântului Apostol Pavel, în cea de a doua călătorie misionară, în părțile Macedoniei și în Troia. În această lucrare misionară, Apostolul Neamurilor a adus creștinismul până în părțile noastre, întrucât „acești macedonenii erau traci, care purtau și numele de besi”.<sup>466</sup> Pe această rațiune de receptare și propagare a unui creștinism daco-roman autentic, părintele profesor Dumitru Stăniloae construiește argumentul unei specificități a limbajului teologic. Limba latină a strămoșilor noștri este „deosebită de cea răspândită de la Roma în tot Occidentul, care s-a transpus în noțiunile fundamentale ale acestei credințe pentru această populație: Făcător și nu Creator, Fecioară și nu Virgo, Înviere și nu Resurrection, Tată și nu Pater, Dumnezeu și nu Deus. De aceea, ce e important de semnalat este că poporul nostru, rămas legat de popoarele din Răsărit, a păstrat credința creștină așa cum a primit-o de la început, deci în forma ei precizată în scrierile Părinților din Răsărit”.<sup>467</sup>

Argumentarea spiritului autentic românesc al moștenirii daco-romane la părintele Dumitru Stăniloae se regăsește de asemenea într-o memorabilă apologie cu privire la *identitatea profund ortodoxă a poporului român*.<sup>468</sup> Astfel, în controversa

---

ei, ne-a rugat, zicând: De m-ați socotit că sunt credincioasă Domnului, intrând în casa mea, rămâneți. Și ne-a făcut să rămânem”.

<sup>466</sup> „Besii se întindeau și dincolo de Bosfor, în Bitia, sub numele de Biți. Troia era unul din orașele lor. Ei erau în fond de neam romanic. Acest lucru ar fi reieșit din faptul că Enea, nepotul lui Priam, plecând din Troia după ce aceasta a fost cucerită de traci, a ajuns în Italia, unde a întemeiat Roma. O dovadă mai clară despre romanitatea acestor traci și besi este și faptul că numai ei au rămas pe aceste meleaguri după plecarea armatelor romane din Dacia și apoi din sudul Dunării. Erau singuri vorbitori ai limbii latine, de vreme ce în Grecia, Egipt, Asia Mică, această limbă s-a pierdut” (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Națiune și creștinism*, p. 3).?

<sup>467</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Națiune și creștinism*, p. 3.

<sup>468</sup> Trăirea ortodoxă a Adevărului înomenit atrage după sine un *modus vivendi* autentic, ceva ce definește ethosul entității istorice a unui popor. După părintele profesor Dumitru Stăniloae, „în Ortodoxie, Hristos ne dă puterile Sale dumnezeiești sau însăși viața Sa dumnezeiască veșnică prin îndumnezeire, pe



cu filosoful Lucian Blaga,<sup>469</sup> marele nostru teolog afirmă că Ortodoxia în special și sentimentul religios în general transcend așa-zisa „matrice stilistică”. Nu stilul reprezintă fundamentul religiei, ci sentimentul religios este cel mai potrivit mijloc de propagare a stilului și a culturii. În consecință, „spiritualitatea românească nu poate fi concepută fără ortodoxie, întrucât nu poate fi concepută ca stil ce funcționează în gol, ci ca stil aplicat esențial impulsului mai adânc religios, dând ca rezultat

---

când El o are pe aceasta prin fire... Numai prezența reală a Aceluiași Hristos în toți cei ce cred, dar pe care Hristos nu vrea să-i anuleze în ceea ce are fiecare persoană a propriu, ci și pentru faptul că în fiecare persoană, Același Hristos lucrează în fiecare potrivit cu însușirile ei. Această prezență reală a lui Hristos duce la menținerea lor într-o unitate, dar într-o unitate a iubirii, nu a confuziei. Aceasta afirmă Ortodoxia sau creștinismul original păstrat în ea în diferite forme” („De ce suntem ortodocși?”, în vol. *Ortodoxie și naționalism*, București, 2011, p. 307-308). În consecință, prin această fericită sinteză a „specificului spiritualității ortodoxe românești, plecând de la relația dintre latinitate și Ortodoxie”, părintele profesor „oferă un caracter specific, prin care tradiția spirituală românească se poate constitui într-o veritabilă legătură dintre Răsărit și Apus” (vezi aici *Apologetica Ortodoxă*, vol. II, Dialogul cu științele contemporane, coord. Adrian Lemeni, Diac. Sorin Mihalache, Pr. Răzvan Ionescu, Pr. Cristinel Ioja, Ed. Basilica, 2014, p. 57-62; vezi de asemenea lucrarea noastră *Apologetica Ortodoxă – mărturisire și apostolat*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017, p. 333-338).

<sup>469</sup> Prin lucrarea: „Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie” (Ed. Paidea, București, 1997, 189 p.), pr. prof. Dumitru Stăniloae lansează un amplu comentariu apologetic la afirmațiile făcute de filosoful Lucian Blaga în lucrarea sa „*Religie și spirit*”. „În această dispută au fost puși în față doi dintre cei mai mari gânditori ai noștri: Pr. Dumitru Stăniloae – unul dintre cei mai mari teologi români – și Lucian Blaga – unul dintre cei mai mari filosofi români. Felul în care au fost percepuți cei doi de către contemporani îi recomandă ca fiind printre cele mai autorizate voci într-o dispută de idei ce s-a dovedit a fi mai mult creatoare decât dăunătoare” (Prof. Dr. Remus Rus, „Spre o teologie a religiilor în viziunea Pr. Prof. D. Stăniloae”, în volumul: *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 521; Lect. dr. Adrian Boldișor, *Fenomenul religios între filosofie și teologie*, în Revista Teologică, nr. 95/2013, p. 86-87).

ortodoxia... Astfel, ortodoxia noastră nu reprezintă numai un produs arbitrar al stilului românesc, care prin urmare s-ar putea dispersa de asemenea producție, ci în ea este un element mai adânc decât stilul, dar necesar pentru existența și funcționarea stilului. Stilul are lipsă mai ales de ea ca să funcționeze și să se manifeste; fără ortodoxie, n-ar funcționa, n-ar cunoaște și deci n-ar exista un *stil românesc*. Spiritualitatea românească se revelează în mod esențial în ortodoxie”<sup>470</sup>

La rândul său, profesorul și apologetul *Ioan Gh. Savin*<sup>471</sup> vorbește despre o *identitate națională* ca **specific al simbiozei**

---

<sup>470</sup> Dumitru Stăniloae, *Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, Ed. Paideia, București, 1992, p. 22-23

<sup>471</sup> Profesorul **Ioan Gh. Savin** (1885-1973) s-a evidențiat ca un reprezentant de seamă al Apologeticii Ortodoxe, disciplină care se ocupa în special „cu respingerea criticilor și atacurilor din partea necredincioșilor, dar și cu expunerea cât mai convingătoare a învățaturii de credință”. A predat această disciplină, dar și cursuri de Ascetică și Mistică Ortodoxă, la Facultățile de Teologie din Chișinău, Iași și București. Odată cu instaurarea regimului comunist, personalitatea marelui profesor, dimpreună cu specializarea de care s-a ocupat, au fost socotite incomode și în contradicție cu „materialismul dialectic”. Așa se face că, din 1948, prof. Ioan Gh. Savin a fost pensionat forțat, cunoscând ulterior și teroarea temnițelor comuniste (1950-1956). Această adversiune din partea regimului era previzibilă, dată fiind poziția lui anti-comunistă foarte clar exprimată în studii precum: „Bolșevism și creștinism”, „Bolșevismul și religia”, „Iconoclaști și apostatați contemporani” etc. Marele apologet român a lăsat moștenire o impresionantă operă teologică, din care fac parte: cele două volume ale „Cursului de Apologetică” (1935), cu anexele „Ființa și originea religiei” (1937), „Existența lui Dumnezeu. Proba ontologică” (1940) și „Probele cosmologică și teologică” (1943), precum și numeroase lucrări interdisciplinare, precum „Cultură și religie” (1927), „Știința și originea religiei” (1937), „Creștinismul și gândirea contemporană” (1940), „Teologie și istorie” (1943), „Creștinismul și cultura română” (1943) etc. Prin contribuția scrisă și pilda de mărturisire a vieții sale, profesorul Ioan Gh. Savin poate fi considerat „unul dintre cei mai reprezentativi exponenți ai culturii și spiritualității neamului nostru” (†Nicolae, Mitropolitul Banatului, „Cuvânt înainte” la lucrarea Ioan Gh. Savin, *Apologetica*, vol. I, ediție îngrijită de Radu Diac, Ed. Anastasia, București, 2002, p. 7-9).

**daco-romane.** El invocă aici două tendințe de interpretare a acestei întrepătrunderi,<sup>472</sup> afirmând că după retragerea aureliană din 256, civilizația daco-romană a continuat să existe, nu datorită unei structuri statale bine definite, ci prin forța comunitară a Bisericii Creștine, care înflorise pe aceste meleaguri prin predica Sfântului Apostol Andrei. „Sub semnul Crucii și comunitatea Bisericii, cele două neamuri s-au contopit într-o unitate biologică și etnică, unitatea românească, care s-a adâncit și mai mult, pe măsură ce locuitorii Daciei, părăsiți de ocrotirea legiunilor romane, retrase peste Dunăre, au rămas să-și apere singuri existența în fața hoardelor barbare năvălitoare. Elementul de legătură al locuitorilor de aici n-a putut fi acela al conștiinței lor naționale, conștiință nedefinită încă, în acele timpuri, ci al credinței religioase, total deosebită de cea a neamurilor năvălitoare, față de care această credință trebuia apărută. Biserica creștină devine astfel instituția care strânge în jurul ei pe noii credincioși, răspândiți de-a lungul tuturor meleagurilor Daciei, iar reprezentanții ei, preoții, iau locul conducătorilor, civili sau militari care dispărușeră”.<sup>473</sup>

### **VI.3. Creștinismul daco-roman din perspectivă patristică**

Sub aspect istorico-critic, spiritualitatea daco-romană rezonază cu numele a trei mari teologi români, consacrați unei laborioase

---

<sup>472</sup> Se arată astfel că, în decursul timpului, au existat anumite interpretări prin care *esența spiritului românesc* s-a atribuit exclusiv laturii autohtone, afirmându-se că aceasta s-ar datora dârzeniei poporului dac, de la care „*am fi luat structura intimă și organică a ființei noastre etnice, ca și legătură cu solul și cu cerul, de care dacii nemuritori erau atât de legați și stăpâniți*”. Pe de altă parte, a existat și o interpretare latinizantă, care era de părere că tot ceea ce este românesc, se datorează „*romanilor cuceritori și colonizanți, de la care am luat, odată cu civilizația și organizația, și limba, și odată cu ea, sufletul și cultura poporului român*” (Ioan Gh. Savin, *Creștinismul și cultura română*, București, 1944, p. 5-6).

<sup>473</sup> Ioan Gh. Savin, *Creștinismul și cultura română*, p. 5-6.

cercetări patristice în spațiul românesc. Pr. prof. I.G. Coman, mitropolitul Nestor Vornicescu și pr. prof. Gheorghe Drăgulin oferă o viziune bine definită și deosebit de importantă cu privire la problematica spiritualității daco-romane. Cu ei începe propriu-zis studiul principalelor coordonate bio-bibliografice, istorice și de context, pe care se sprijină în mare parte și cercetarea de față.

Primul teolog român care așează specificul creștinismului daco-roman în parametrii clasici ai cercetării istorico-critice este *părintele profesor I.G. Coman* (1902-1987).<sup>474</sup> Viziunea sa este una integratoare și sintetizatoare, căutând să ofere lămuriri și răspunsuri dincolo de prezentările bio-bibliografice. Prin intermediul unor ample cercetări și studii, el aduce laolaltă numeroase „materiale arheologice și literar-istorice”. Scopul rămâne însă evidențierea *spiritualității creștine daco-romane*, de o „rară bogăție și varietate, care a contribuit esențial la formarea poporului român de o parte și de alta a Dunării”. Tot el evidențiază faptul că această neprețuită moștenire a strămoșilor noștri nu a fost tratată întotdeauna la

---

<sup>474</sup> Patrolog de renume, părintele profesor **Ioan G. Coman** s-a născut la 27 noiembrie 1902, în localitatea Dâmbroca, județul Buzău. A trecut la cele veșnice la 11 martie 1987, la București. Cu o pregătire teologică impresionantă, el își revendică pe deplin meritul de „*cititor al teologiei ortodoxe românești moderne*”. A fost un autor prolific, cu o viziune integratoare, dăruind posterității „o viață întregă de studiu și reflecție în multiple domenii: teologic, filosofic, istoria religiilor, cultura bizantină, limbile clasice, istoria teologiei și spiritualității românești, istoria literaturii și culturii române”. Ca dascăl s-a remarcat la catedra de Teologie Patristică a Facultății de Teologie din București, în perioada anilor 1944-1970. *Patrologia* în două volume, lucrarea sa de referință, a rămas normativă pentru studiul academic până în zilele noastre. „Părintele Coman a redat teologiei ortodoxe coeficientul ei filosofic și literar, dar și substanța ei irenică. El a reabilitat prelegerea academică și predica” (Pr. prof. Ion Bria, „Un mare teolog ortodox și intelectual român: preotul profesor Ioan Coman”, studiu introductiv la lucrarea Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Despre Sfântul Ioan Gură de Aur. Studii*, Ed. Basilica, București, 2015, p. 9-17).

adevărata ei valoare. În consecință, „avem datoria să înlăturăm cenușa mincinoasă care acoperă podoabele țării și frumusețea oamenilor daco-romani și români. Nu cunoaștem încă toate frumusețile și valorile istorice pe care le ascunde încă solul Scythiei Minor. Dar ceea ce cunoaștem deja: inscripții, resturi arheologice și mai ales oameni care au scris despre patria lor în lăuntru sau în afara ei, înregistrând și evenimente de istorie generală creștină, e de ajuns pentru a ne da seama de adevărul pe care-l spuneau sau îl spun unii vizitatori și de ceea ce reprezintă pământul și inima oamenilor de aici”<sup>475</sup>

Dragostea pentru rădăcinile strămoșești a fost transformată de părintele profesor I.G. Coman într-o nouă și inedită disciplină teologică: „*patristica străromână*”. Datorită elocinței sale, această preocupare a fost cultivată cu mare succes și în rândul teologilor patristici care i-au urmat și pe care i-a format ca didascal: mitropoliții Nestor Vornicescu și Nicolae Corneanu, pr. prof. Ștefan Alexe. Cercetările și interpretările sale au scos la lumină lucruri de mare valoare teologică și istorică. Personalități și opere acoperite de colbul vremii au prins strălucire sub condeiul marelui nostru înaintaș.<sup>476</sup> Prin aceste exemple, părintele profesor I.G. Coman a reușit să articuleze argumentul creștin al identității noastre naționale. „Documentele ne spun clar că daco-romanii creștini din Scythia Minor – oricare ar fi fost numele lor: sciți, goți, geți ori daci – au ținut la început de Biserica mamă din Constantinopol, iar episcopii de Tomis erau sub ascultarea Patriarhiei din capitala imperiului, din al cărei sinod local făceau parte. Cultul a avut de la început caracter răsăritean, deși limba era latină sau mai târziu paleo-slavă, îmbinată progresiv cu elemente românești și, pe măsură ce limba poporului se

---

<sup>475</sup> I.G. Coman, Cuvânt înainte la lucrarea *Scriitori bisericești din epoca străromână*, p. 5-7.

<sup>476</sup> Pr. prof. Ion Briia, *Un mare teolog ortodox și intelectual român: preotul profesor Ioan Coman*, p. 14.

dezvolta, cucerea și cultul. Cum era firesc, episcopii din Scythia Minor și probabil și din alte părți ale Daciei romanizate știau și grecește, întrucât trăiau în zone de puternică cultură grecească, cum era țărmul stâng, în contact permanent cu Bizanțul și cu întregul răsărit creștin, cum o știm din corespondența Sfântului Vasile cel Mare (Epistolele 155, 164, 165) cu Iunius Soranus și cu episcopul Vretanion de Tomis ... Inscripțiile creștine din Scythia Minor sunt scrise și în limba latină, și în limba greacă. Așa cum limba paleo-slavă nu a slavizat, iar limba greacă nu a elenizat Ortodoxia românească, tot așa și limba latină nu a latinizat-o. Limba latină a fost pentru creștinii daco-romani și este pentru creștinii români de astăzi, o mărturie puternică a latinității noastre și un instrument de transmitere a valorilor spirituale, în frunte cu credința ortodoxă. Ea exprimă pentru noi puterea și măreția Romei lui Traian, nu a Romei papale”<sup>477</sup>.

Vrednicul de pomenire *mitropolit Nestor Vornicescu al Olteniei*<sup>478</sup> a lăsat o bogată moștenire teologică, în cea mai mare

---

<sup>477</sup> Pr. prof. I.G. Coman, *Dicționarul Oxfordian al Bisericii Creștine. Prezentare și observații critice*, în *Ortodoxia*, nr. 3/1978, p. 562-563.

<sup>478</sup> Mitropolitul **Nestor Vornicescu** s-a născut la 1 octombrie 1927 în comuna Lozova-Vorniceni (județul Lăpușna, Republica Moldova) și a trecut la Domnul în data de 17 mai 2000, la Craiova. Viața monahală a început-o la Schitul Nechit, fiind mai apoi primit ca frate la Mănăstirea Neamț. Pregătirea sa teologică începe pe băncile Seminarului Monahal de la Neamț (1948-1951). În anul 1951 îmbracă haina călugărească, luându-și numele de Nestor. A urmat cursurile Institutului Teologic Universitar din București, apoi pe cele de doctorat în teologie. În 1958 a fost hirotonit preot, iar în 1962 a devenit stareț al Mănăstirii „Sfântul Ioan cel Nou” din Suceava. În 1966 a ajuns în stăreția Mănăstirii Neamț. Între timp și-a continuat studiile în Elveția. Calitățile sale deosebite de cărturar și bun organizator l-au recomandat pentru treapta clericală de episcop, în anul 1970 fiind ales de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în scaunul de arhiereu-vicear al Arhiepiscopiei Craiovei. Din anul 1978 și până la data de 17 mai 2000 a păstorit ca mitropolit al Olteniei. A scris sute de studii, articole și cărți în domeniul istoriei bisericești, patrologiei (Pr. Ioniță Apostolache, *Cuvinte de suflet, oameni și*

parte materializată în cărți, studii și articole. Nota sa de specificitate în ceea ce privește stilul abordat se poate defini prin precizia și fidelitatea datelor expuse. Astfel, din perspectiva istorico-critică a gândirii sale, suntem întăriți de un sentiment de siguranță și profunzime a adevărului evocat. Însușindu-și în mare parte moștenirea didascalului său (pr. prof. I.G. Coman), mitropolitul Nestor a fost intens preocupat de sorgința și spiritualitatea ortodoxă a neamului nostru românesc. Raportându-se aproape permanent la valoarea istorică a personalităților și locurilor pe care le cerceta, părintele mitropolit oferă o formă originală de mărturisire a identității prin credință, care se descoperă și se particularizează prin puterea exemplului dat.<sup>479</sup> El analizează pas cu pas istoria neamului pentru a scoate la lumină „structura și formele spiritualității noastre, un popor caracterizat prin capacitatea de suferință și generozitate, cu aptitudini profunde pentru comunicarea umană, și nu mai puțin pentru toleranța religioasă”.<sup>480</sup> Prin intermediul cercetărilor întreprinse în domeniul teologiei patristice, precum și prin evaluarea istorică a unor evenimente din viața poporului nostru, mitropolitul

---

*locuri din istoria Bisericii Oltenie. Pilde de mărturisire creștină din paginile Ziarului Lumina*, Ed. Trinitas, București, 2017, p. 152-153).

<sup>479</sup> „Până în secolul VI, notează IPS Nestor Vornicescu, creștinismul a fost larg răspândit în părțile noastre și a fost bine stabilită în același timp și cuvenita jurisdicție canonică. Epoca următoare, cea premedievală, este marcată pronunțat, în continuare, de prezența popoarelor migratoare. Pătrunderea slavilor la începutul sec. al VII-lea, la nord de Dunăre, a influențat viața poporului, dar nu i-a slăbit unitatea etno-culturală, aceștia asimilându-se treptat în masa băștinașilor. Având în vedere viața religioasă a strămoșilor noștri, A.D. Xenopol observa că până în sec. al IX-lea se întipăriseră atât de adânc noțiunile fundamentale ale creștinismului oriental, încât acestea n-au putut fi deznădăcinate prin nicio înrăurire ulterioară” (Dr. Nestor Vornicescu, *Desăvârșirea unității noastre naționale - fundament al unității Bisericii Străbune*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1988, p. 18-19).

<sup>480</sup> Dr. Nestor Vornicescu, *Studii de teologie istorică. Antologie*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1998, p. 8.

cărturar ne arată felul în care, după predica Sfântului Apostol Andrei, Cuvântul Mântuitorului Hristos și-a făcut sălaș pe pământul țării noastre. Viziunea sa pleacă de la *predispoziția dacilor liberi față de credința în Înviere*, evocând astfel apariția unui centru creștin de convergență inter-culturală și interreligioasă. Pe acest fond al spiritualității daco-romane s-a constituit foarte ușor un mediu propice de receptare și valorificare a unor documente și însemnări inedite din literatura patristică a primelor veacuri.<sup>481</sup>

Nu în ultimul rând, la *pr. prof. Gheorghe Drăgulin* găsim o perspectivă generoasă asupra spiritualității daco-romane, concentrată în special spre personalitatea Sfântului Dionisie Exiguul. Preocuparea academică a părintelui profesor, îndreptată cu precădere asupra operei și personalității smeritului traducător și canonist daco-roman din Cetatea Eternă, aduce numeroase lămuriri asupra unui subiect prea puțin valorificat în literatura teologică de specialitate.<sup>482</sup>

---

<sup>481</sup> Contribuția părintelui mitropolit în valorificarea literaturii patristice după specificul ei duhovnicesc și istoric s-a materializat mai ales în monumentală sa cercetare doctorală cu titlul *Primele scrieri patristice în literatura noastră. Secolele IV-XVI*, publicată la Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 1984.

<sup>482</sup> Aplecarea *pr. prof. Gheorghe Drăgulin* asupra personalității și operei Sfântului Dionisie Exiguul este aproape singulară în teologia patristică românească. Studiile elaborate pe această temă sunt edificatoare în ceea ce privește contextul istoric și doctrinar în care monahul dobrogean și-a desfășurat activitatea, în mare parte legată de Cetatea Eternă. Mai mult, la părintele Drăgulin găsim o viziune unică referitor la această direcție și anume, că Sfântul Dionisie Exiguul și Sfântul Dionisie Areopagitul sunt una și aceeași persoană. În acest sens, sub semnătura sfinției sale se găsesc mai cărți, studii și articole, dintre care putem aminti: *Ecleziologia tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan* (teză de doctorat), în Revista „Studii Teologice”, nr. 1-4/1979 și în extras la Ed. IBMBOR, București, 1979, 256 p.; *Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu Ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul)*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1991, 342 p.



## **Concluzii:**

### **Spiritualitatea daco-romană - o sinteză între Răsărit și Apus**

Contribuția părinților daco-romani în formarea unei teologii de sinteză între Răsărit și Apus se descoperă foarte bine în lucrările și mărturisirea Sfinților: Ioan Cassian, Dionisie Exiguul și Ioan Maxențiu. Personalități complexe ale primelor veacuri creștine, cei trei înaintași ai noștri au pășit în Cetatea Eternă, aducând cu sine un bagaj impresionant de teologie, spiritualitate și cultură orientală. Perspectiva acestei viziuni și gândiri ample reprezintă în fapt o sinteză a spiritului ecumenic, împărtășit în dragoste de Hristos și de Biserică, de la Pontus Euxin, la Ierusalim, în Egipt, la Constantinopol și mai apoi împărtășit ca mărturisire la Roma. Această disponibilitate perenă spre misiune și mărturisire se datorează „universalismului culturii grecești și acela al latinității prin romanizare” de care a beneficiat dintru începutul creștinismului din Scythia Minor.<sup>483</sup>

*Sfântul Ioan Cassian* s-a remarcat în primul rând ca un mare nevoitor și părinte duhovnicesc. De la el rămâne poate cea mai impresionantă și complexă incursiune teologică de la Răsărit spre Apus. Este cu certitudine cel mai cunoscut daco-roman dintre cei pe care i-am prezentat în analiza noastră.

---

<sup>483</sup> „Cultura elenistică, spune I.G Coman, a găsit în latinul «*orbis terrarum*» un aliat și un propagator care își ușura difuzarea până la mii de km, ajutându-l în această privință și prin propria sa limbă. Lucrul se petrecea pretutindeni unde elenismul și latinitatea se întâlneau, dar el era deosebit de sugestiv în Scythia Minor, această cale de circulație a civilizațiilor” (I.G. Coman, *Scriptori bisericești din epoca străromână ...*, p. 63).

Ucenic al lui Evagrie și al Sfântului Ioan Gură de Aur, apoi prieten al Sfântului Leon cel Mare, Sfântul Părinte însumează o adevărată sinteză de gândire și mai ales de spirit ortodox. Se socotește mai ales a fi fost primul mare teolog care a avertizat Apusul cu privire la pericolul ereziei nestoriene. Mărturisirea sa de credință se regăsește în celebrul și totodată contestatul său tratat de hristologie „De Incarnationi Domini”. Deopotrivă și la fel de importante sunt însemnările sale ascetice. Regulile sale de viațuire duhovnicească au influențat gândirea Sfântului Benedict de Nursia și au adus orânduirea vasiliană în Occident.

*Sfântul Dionisie Exiguul* reprezintă din punct de vedere istoric a doua figură monumentală a prezenței daco-romane în Cetatea Eternă. Format în școala monahală din Dobrogea, pe locul numit „Mănăstirea”, sfântul prefațează îndrăzneala și deopotrivă dibăcia teologică a monahilor scythi, frații săi întru metanie călugărescă și viațuire duhovnicească. S-a remarcat ca mare cronicar, traducător și nu în ultimul rând teolog. Aportul său pentru teologia apuseană este de asemenea remarcabil, fiind primul care traduce în latină: Epistolele Sinodale și Anatematismele Sfântului Chiril, „Tomosul către armeni” al Sfântului Proclu de Constantinopol, „Viața Sfântului Pahomie cel Mare”, Pătımirea Sfintei Mucenițe Taisia etc. Logica traducerilor sale se concentrează într-o misiune cu totul și cu totul aparte: promovarea teologiei ortodoxe și lupta împotriva ereziilor. Vizionar prin excelență, Sfântul Dionisie cel Smerit realizează prin prefațările sale o amplă introducere a teologiei theopasite. El crede astfel cu tărie în lucrarea de mărturisire a fraților săi din Dobrogea, oferindu-le tot sprijinul și necondiționata sa susținere înaintea papei de la Roma. Nu în ultimul rând, Sfântul Dionisie a rămas cunoscut prin intermediul cronologiei sale creștine. Datorită calculelor și justificării sale teologice, apusenii au dobândit primul calendar creștin cu început de la Nașterea Domnului.

*Călugării scythi în frunte cu Sfântul Ioan Maxențiu*

reprezintă o a treia etapă a lucrării mărturisitoare cu specific daco-roman în Cetatea Eternă. Preocupările lor vizează o direcție strict doctrinară, având menirea să lămurească poate cea mai amplă problematică hristologică din perioada Sinoadelor Ecumenice. Înainte de afirmarea lor, hotărârile dogmatice de la Calcedon (451) se găseau în pericolul unei confruntări brutale cu două mari erezii: nestorianismul și monofizitismul. Biserica Orientală era astfel divizată, fără prea multe soluții de reconciliere. Mai mult, încercările împăraților bizantini de a readuce pacea în imperiu s-au dovedit fără rezultat, adâncind și mai mult disensiunile existente. Henotikonul lui Zenon (482), așa zisa „Propunere de unitate”, nu a reușit nici pe departe să ajungă la rezultatul așteptat. De aici a apărut schisma acachiană, stinsă abia în vremea împăratului Iustinian.<sup>484</sup> Un rol deosebit de important în acest context l-au avut călugării scythi. Formula lor hristologică, „*Unus de Trinitate carne passus est*”, a fost agreată de luminatul împărat bizantin drept cea mai potrivită soluție hristologică pentru a readuce echilibrul între extreme. În acest sens, monahii daco-romani, conduși de Sfântul Ioan Maxențiu, au venit în Cetatea Eternă pentru a-l convinge pe papa Hormisdas de veridicitatea acestei hristologii neocalcedoniene.<sup>485</sup> În însemnările călugărilor scythi s-a găsit răspuns atât împotriva nestorianismului, care susținea că în Hristos sunt două ipostasuri, cât și împotriva monofizitismului,

---

<sup>484</sup> Într-un amplu studiu despre fenomenul „schismei” în istoria relațiilor dintre „Roma și bisericile răsăritene”, teologul catolic Aidan Nichols vorbește despre începutul, acceptarea și rezultatele dezastruoase ale *Henotikonului* în raporturile Orient-Occident (A. Nichols, *Rome and the Eastern Churches. A study in Schism*, T&T, Edimburgh, 1992, p. 66-70).

<sup>485</sup> Susținută de formula theopasită a monahilor dobrogeni, hristologia neocalcedoniană este asociată cu trei teologi de seamă ai Bisericii răsăritene: Leonțiu de Bizanț (și el daco-roman), Leonțiu de Ierusalim și Chiril de Scythopolis. De la ei s-a moștenit învățătura despre „*enipostazierea firii omeștii a lui Hristos*” (A. Nichols, *Rome and the Eastern Churches ...*, p. 71).

care uzita în sens greșit de formula chiriliană „o singură fire a Logosului înomenit”. Ortodoxia mărturisirii lor a fost confirmată în cadrul celui de al V-lea Sinod Ecumenic de la Constantinopol.

Locul în care s-au intersectat toate demersurile apologetice și mărturisitoare ale teologilor daco-romani a fost fără îndoială *Cetatea Eternă*. Biruitoare în spirit și triumfătoare în credință, Roma primelor veacuri creștine devenise locul în care se împleteau cele mai adânci năzuințe de afirmare teologică și culturală. Biserica așezase de curând laurii libertății peste stigmata martiriului din vremea împăraților persecutori, așezându-se în centrul tuturor preocupărilor înțelepte. Cu toate acestea, starea de fapt a principalelor preocupări doctrinare nu depășea anumite limite. Problematika hristologică ocupa astfel un loc secund, fiind depășită de pildă de *teologia crucis*. În acest context, rolul părinților scythți a fost unul extrem de important. Prezența lor în *Cetatea Eternă* a generat reacții ale capilor bisericii romane în fața provocărilor hristologice răsăritene. Mai mult, experiența lor duhovnicească a lucrat ca exemplu de viață monahală, împărtășind Apusul, de multe ori în premieră, de duhul mistic al Răsăritului creștin. Ceea ce Roma oferă în schimb este însă specificul apologetic pe care Părinții daco-romani îl asimilează într-o oarecare măsură în mărturisirea lor.<sup>486</sup>

În consecință, putem afirma că simbioza daco-romană a imprimat un puternic specific de mărturisire și trăire autentic creștină în siritualitatea și teologia românească. Această particularitate s-a constituit ca mod autentic de manifestare practică și exprimare teologică în contextul celor mai vechi

---

<sup>486</sup> Personajul etalon al apologeticii primelor veacuri, *Sfântul Iustin Martirul și Filosoful*, era cunoscut în *Cetatea Eternă* datorită primei școlii de teologie înființată aici. Ideile sale hristologice constituie o valoroasă sinteză între gândirea iudeo-creștină și filosofia greacă. Viziunea sa devine astfel normativă în definirea legăturilor de mărturisire și teologhisire dintre Răsărit și Apus (vezi aici: *Dictionary of Fundamental Theology*, edited by Rene Latourelle and Rino Fisichella, Crossroad, New York, 1994, p. 41-44).

tradiții creștine, împărțite între Orient și Occident. „*Ortodoxia*, spune părintele Dumitru Stăniloae, ne-a menținut ca un neam unitar și deosebit, cu un rol imporant între popoarele din Orient și Occident. Ea ne-a dat puterea să ne apărăm ființa față de îndelungata ofensivă otomană, constituind un zid de apărare și pentru popoarele din Occident, deși, pe de altă parte, ne-a ajutat să ne apărăm ființa și față de unele popoare venite din Occident ... Noi unim, în spiritualitatea noastră, luciditatea latină sau încrederea în înțelegerea rațională a realului, proprie Occidentului, cu sentimentul tainei nepătrunse a experienței proprie popoarelor din Răsăritul Europei. Dar noi ca latini aducem taina lucrurilor și a persoanelor totdeauna într-o lumină, mai accentuată decât popoarele slave, dar o lumină care nu mărginește, ci definește și care e proprie popoarelor occidentale, în privința aceasta suntem mai aproape de spiritualitatea creștină primară, rămasă prezentă în spiritualitatea poporului grec, deși cu o mai redusă trăire sentimentală a acestei lumini decât în spiritualitatea românească”<sup>487</sup>.

---

<sup>487</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, „De ce suntem ortodocși?”, în *Națiune și creștinism*, ediție, text stabilit, studiu introductiv și note de Constantin Schifireț, Ed. Elion, București, 2004, p. 1-2.

## POSTFAȚĂ

Lucrarea de față este un excurs bine documentat și argumentat asupra vieților și lucrărilor unor teologi daco-romani din Scitia Minor, activi în Constantinopol și la Roma, în secolul al V-lea – *Sfântul Ioan Cassian, Dionisie Exiguul și Sfântul Maxențiu*. Cercetând fondul de carte de la *Institutul Pontifical* din Roma, de la biblioteca *Facultății de Teologie Ortodoxă* din Craiova, tânărul autor demonstrează că viața creștină emanată din Dacia romanizată a fost extrem de efervescentă, că s-a întemeiat pe valorile de credință ale lui Iisus, modelate eficient pe o fibră daco-romană care a avut un exercițiu îndelungat în promovarea moralei religioase.

**Sfântul Ioan Cassian** este evocat pentru rolul decisiv în organizarea monahismului apusean din epoca patristică, chiar dacă, structural și spiritual, a rămas fidel misticii intelectuale a lui Evagrie Ponticul. Prin lucrările „*De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*”, „*Conlationes Sanctorum Patrum XXIV*”, acesta a fundamentat modul de organizare a așezămintelor mănăstirești cu viață de obște și a propus remediile împotriva celor opt păcate principale, abordând însă și teme esențiale pentru viața oamenilor, ca sărăcia, rugăciunea, castitatea etc. Întâlnirea lui cu Sfântul Ioan Gură de Aur la Constantinopol, a cărui evocare în *De Incarnationem* este unică, purtând emoția ucenicului, a fost fundamentală în construirea profilului mărturisorului de credință ortodoxă, chiar dacă, după exilarea mentorului, Ioan Cassian s-a angajat într-un conflict cu Teofil, apărându-l pe Hrisostom. Ultima lucrare a lui Ioan Cassian este generată de interogația pe care a ridicat-o, la 428, Nestorie, patriarhul Constantinopolului,

referitoare la numirea Maicii Domnului, ca *antropotokos*, *hrisostokos* sau *teotokos*. Lucrările monahului scit îl construiesc ca un veritabil apologet al hristologiei pe care el o mărturisește, spre sfârșitul vieții lui, în Cetatea eternă.

**Dionisie Exiguul** (cel mic, cel smerit), provenit dintr-o mănăstire de la malul Mării Negre, a experimentat credința ortodoxă la Constantinopol și apoi la Roma, unde a fost și de dascăl de dialectică, la școala lui Cassiodor de la Vivarium. Știutor de greacă și latină, a efectuat traduceri și interpretări patristice precum *Vita Pachomoni*, *De officio hominis*, *Scrisorile Sfântului Chiril al Alexandriei* sau a realizat însemnări cu caracter dogmatic, duhovnicesc, hagiografic și canonic, acestea regăsindu-se în cele 10 Prefețe ale traducerilor. Studiul de față evidențiază locul și rolul lui Dionisie Exiguul într-o Romă care nu beneficia de teologi specializați în limba greacă. Traducerile patristice soluționează, într-un fel, disputele hristologice pentru combaterea nestorianismului, autorul lucrării de față argumentând cu prefața traducerii *Scrisorilor sinodale ale Sfântului Chiril al Alexandriei*.

De asemenea, *Dionysiana*, o colecție de canoane traduse sau compilate de Exiguul, a rămas un text de referință (chiar dacă de început) pentru dreptul canonic în biserica latină. Cu toate acestea, numele călugărului scit a rămas legat de preocuparea pentru cronologizarea creștină și pentru încreștinarea anului calendaristic, plasând ca moment de initio nașterea Mântuitorului. Este meritul acestei lucrări evidențierea contribuției în acest sens a călugărului daco-roman, acesta rămânând cel de la care *s-a dat ora exactă* a calendarului creștin pentru toți frații noștri în credință de pe glob. Dar ceea ce este și mai relevant este că, Exiguul, deși era cunoscător al cronologiei alexandrine, a apelat și la cunoștințele astronomice puse la dispoziție daco-geților lui Burebista, prin reforma lui Deceneu. Cu mai mult de 600 de ani înainte de activitatea lui Dionisie, geto-dacii erau instruiți ca, în evaluarea calendaristică, să

contemple cele 12 semne ale zodiacului, creșterea și descreșterea lunii, mersul planetelor, măsura cu care discul solar depășește suprafața pământului, să analizeze traseul celor 346 de stele în jurul polului ceresc. Implicarea cunoștințelor din tradițiile dacice într-o evaluare așa de importantă pentru viața întregii planete i-a determinat probabil pe susținătorii Sfântului Părinte să-i atribuie acestuia și gestiunea presupuselor *Legi belagine* - un codex pe care strămoșii noștri l-ar fi avut ca fundament al unei vieți etice, la care face referire Iordanes în *Getica*; istoricul grec îl prezintă chiar drept cod al pelasgilor- popor însemnat, tratat de istorici cu atributul *dioi*, adică *divini*. Deși nu există dovezi în sensul transportării acestora de la Arhiva din Constantinopol( unde a activat cu însărcinarea de arhivar Exiguul), la Roma, și nici referitoare la conținutul exact al lor, evidențiem că acestea, 45 la număr, evocă principii de viață atât de apropiate de pildele din Evanghелиi, încât le-am putea încadra în marea literatură religioasă precreștină.

Concilierea dintre Răsărit și Apus, în problema hristologică, este abordată de autor și prin referire la activitatea mărturisitoare a altor călugări sciți la Roma, proveniți dintr-o chinovie din Scitia Minor, în mod extensiv la cea a liderului monahilor dobrogeni, **Sfântul Ioan Maxențiu**. Numit și episcop de Tomis, a susținut proiectul monahilor sciți la Roma, despre care împăratul Iustinian a declarat că este cea mai bună soluție de a găsi pacea în biserică. În contextul secolului al V-lea, când biserica își edifica principii, își lămuria neînțelegerile principale, Sfântul Ioan Maxențiu a reprezentat o cheie în care *s-ar citi* învățăturile despre *logosul înomenit*.

Lectura acestei lucrări susține ideea că, prin călugării sciți mărturisitori la Constantinopol și la Roma, s-a construit o doctrină relevantă pentru specificul unei teologii a spiritualității daco-romane. Elementul de noutate al studiului îl reprezintă analiza și interpretarea, într-o manieră personală, a rolului celor trei monahi în organizarea vieții creștine, ei având anvergura



unor șefi de școală ortodoxă. Din bionotele prezentate, reiese că ideile acestora au *contat* în diferitele decizii pe care împărații romani le-au luat referitor la religia ortodoxă, dar, mai ales, în configurarea unei profil spiritual daco-roman de excepție. Totodată, ei au structurat, anticipativ, și *dimensiunea românească a existenței*, cum spune Părintele Dumitru Stăniloiaie, dar și *sentimentul românesc al ființei*, cum frumos a metaforizat conceptul de sacru Constantin Noica.

**Prof. univ.dr. Magda Jianu,  
Director General  
al Agenției Naționale de Credite și Burse de Studiu**



**GREAT DACO-ROMAN THEOLOGIANS  
IN THE ETERNAL CITY**

**The Confessional Work of Saints John Cassian,  
Dionysus Exiguus and John Maxentius**



**FOREWARD.**  
**The Christological Contribution of Scythian  
Monks after the Council of Chalcedon<sup>1</sup>**

† **His Eminence Professor Irineu Ion Popa, PhD**

An important role in the history of the Church after the period Chalcedon Council was played by the Scythian monks who appear to Constantinople in a providential moment. Rome and Constantinople being at loggerheads over Zeno's Henotikon, were now on the verge of a new schism caused by Christological issue. The formulation of the Scythian monks, *one of the Trinity suffered for us in the flesh* is meant to illustrate God the Word as the subject of human acts, which meant that human nature did not work independently and did not exist independently as its own hypostasis.<sup>2</sup> Moreover, this

---

<sup>1</sup> This study is a part from the Chapter: „The Christology of Chalcedon after the Council of Chalcedon”, in our work *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, Ed. Mitropolia Olteniei, p. 288-307.

<sup>2</sup> This formulation is rooted in St. Cyril's thinking, who teaches that not man by himself, but God Himself in Jesus Christ suffered and died. So if Emanuel is made of two natures, and after the union there is only one nature incarnate of the Logos, it means that He suffered in His own nature. St. Cyril replies: *What necessity is for Him to suffer in His own nature, if it is said that after the union He is one nature incarnated of the Logos? If in the divine reasoning of Ikonomy there were no thing to receive sufferings, they (the opponents) would be right. Since there is no element to suffer it would be absolutely imperative that sufferings go to the nature of the Logos. But the term «incarnated» comprises all reasoning of Ikonomy by flesh, since the Logos did not incarnate Logos otherwise, but it was taken from the seed of Abraham, was in all alike his brothers, took the form of a servant. Chatty, so in vain those who say that He must suffer many in His own nature, since the body is the subject of his*

definition drove out the possibility that the Person of Jesus Christ would have resulted from the merging of the two natures and their work, which was a kind of Nestorianism.<sup>3</sup>

The formulation of the Scythian monks, *Unus de Trinitate carne passus est*, was based on the inspired words of the Apostle Paul, who said that the Lord of glory was crucified,<sup>4</sup> the teachings of St. Ignatius Theophorus, who taught that Christ suffered,<sup>5</sup> the words of St. Proclus, the Patriarch of Constantinople, who was one of the close friends of St. Cyril of Alexandria and the dogmatic definition of the Council of Chalcedon. Teopashite phrases are what we also find in the theology of St. Gregory of Nazianzus, as for example: *we need a God incarnate and crucified to resurrect* (εδεθημεν Θεου σεσαρκουμένου και νεκρουμένου).<sup>6</sup> Moreover, the Saint does not hesitate to talk about *blood of God* (αιμα Θεου) and about *God*

---

*sufferings, He being able to experience such things whilst the Logos is indifferent. But by asserting these we do not say that He is out of sufferings.* In other words, Christ suffered in His earthly nature. In this sense, the only Son of God had to preserve within His inner nature both situations: 1. not to suffer Godhead-like; 2. to say that He suffers manhood-like. In conclusion, the One who endured the cross with honor for us and tasted death was not a common man and separated from the Logos of God, but the Lord of Glory Himself suffered in the flesh according to the scripture (Pr. Prof. Ioan G. Coman, *And the word became flesh*, Mitropolia Banatului Publishing House, Timisoara, 1993, pg.113). St. Cyril's teopashism is actually a comparison of body suffering to the Logos, the most eloquent expression of the qualities transfer of the two natures, which is undoubtedly based on the hypostatic union. Due to this transfer, the properties mix and take part ones to the others. This the reason why, divine things can be said about human nature and vice versa. But this only happens in the union state of the two natures, or kenosis state.

<sup>3</sup> We will extensively analyze this formulation when we present the Christological teaching of Emperor Justinian and The Fifth Ecumenical Council.

<sup>4</sup> I Corinthians 2, 8.

<sup>5</sup> St. Ignatius Theophorus, *Letter to the Romans*, VI, 3.

<sup>6</sup> St. Gregory of Nazianzus, *Homily* 45, 28, PG 36, 661C; *Homily* 30, 5, PG 36, 109A.

*crucified (Θεός σταυρωμένος).*<sup>7</sup> The very Symbol of Nicaeo-Constantinopolitan faith clearly proclaimed Church's faith *in the Son of God ... who was incarnate by the Holy Spirit and the Virgin Mary ... was crucified for us people under Pontius Pilate, suffered and was buried.* Then St. Cyril's chief concern was to preserve the faith of Nicaea, endangered by Nestorius' heresy, of the very fact that it did not regard Virgin Mary as Mother of God and the Son of God suffered in the flesh. As such, the Scythian monks did not bring any Christological news when using this theopashit formulation. In fact, those who doubted the formulation of Scythian fathers were those who attributed the notion of sufferings to unsuffering God. But wasn't it necessary for God the Word to make Himself death in order to defeat it? This was precisely the basis of soteriology of St. Gregory of Nazianzus and the St Cyril of Alexandria. Antiochian theologians, led by Theodore of Mopsuestia, also acknowledged the fact that God had body, becoming a man, but they did not accept to say that God tasted death, since they did not accept to say that the Logos wholly united with human nature. Obviously, it was precisely the eternal and preexisting hypostasis of the Logos which became subject to the death of Christ, since in Christ there is no other personal subject than the Word. St. Proclus in *the Tome to the Armenians*, from which Maxentius quotes, understood this perfectly when he wrote against Theodore of Mopsuestia: *He who confesses that He who was crucified, is God, also confesses that the Father and the Holy Spirit were crucified if the nature of the Trinity is one. As for me, I object and ask you: He who was crucified is one of the Trinity or someone else outside the Trinity? If it is one and the same, confusion is cleared. But if it is someone outside the Trinity, then the Lord is the fourth and He is outlandish of the seraphim's honor ... But if we say that He was crucified in Godhead, we would introduce suffering into Trinity. But if we say that the Logos absorbed suffering within its body, by this we confess that the one*

---

<sup>7</sup> Idem, *Homily 45*, 19, 22, 28, PG 36, 649C; 653A; 661D.

*who suffered is one of the Trinity, for the nature of Trinity did not suffer...Therefore it was crucified what was incarnated .... But if crucified what was incarnated, it means that the Father and the Holy Spirit were not crucified; therefore one of the Trinity was crucified.*<sup>8</sup>

According to this formulation, we understand that the Son of God, becoming Himself also the Son of man, through this union, God passed into Christ and Christ passed into God and what Christ suffered also suffered God. In this case, the very reason of Resurrection has its fulfillment in the act of Savior's death on the cross. Then God, being united with man, did not allow that there were any interval between man and Him, that is, to be believed that one is the Son of Man and another is the Son of God. The very words of the Lord testify to this: *No one has ascended into heaven, but He who has come down from heaven, the Son of man who is in heaven.*<sup>9</sup> All these are meant to illustrate the fact, that, while the Son of God spoke on earth, he testified that the Son of man was in heaven and that the same Son of man, about whom was said that will ascend into heaven, had already descended from the sky. These things are also strengthened by the words of the Symbol of Faith, which teach that the Son of God is united to the Son of Man, meaning that God is united with man, that neither in time nor in suffering can there be a separation between them, which means that teopashit trend derives from the very soteriologic purpose of the Incarnation, the aim that the Son of God pursued from the beginning, in order to truly achieve it. Therefore, the suffering on the cross of the unsuffering One must be understood in the same way in which it is said that *man was deified*, that is not existentially, but by participation or cooperation of the two natures. In this regard, what one of the Scythian monks, John Maxentius asserted, is as follows: Holy

---

<sup>8</sup> Proclus, *De fide*, III, to John Maxentius, *Libellus fidei*, IV, 2; X, 17, 18, 19, Schwartz, p. 61.

<sup>9</sup> John 3,13.



Trinity after the incarnation remain Trinity, since the same God the Word, with His very own body, is part of the Trinity. This does not mean that His body is part of the being of the Holy Trinity, but because it is the body of God the Word, Who is one of the Holy Trinity; that He Himself and no one else has ascended into heaven, He who has descended from the sky. Therefore, we confess that God the Word suffered in flesh and was crucified in flesh, and was buried in flesh, according to St. Cyril who says: «If anyone does not confess that God the Logos suffered in flesh, was crucified in the flesh, tasted death in the flesh and became the first begotten of the dead, because He is life and life-giving, as God, anathema be it».<sup>10</sup>

Therefore, Scythians' teaching according to which the incarnate Son of God did not suffer in His Godhead or deity nature, but in his manhood nature or His body was clearly understood and expressed by them in accordance with the Holy Scripture and Fathers.<sup>11</sup> Christ is one of the Trinity, with his very own body, and suffered for us in the flesh, though, in terms of flesh, He is not one of the being of Trinity, but He is the same with us. This fact point out that Godhead is not suffering like, but it can be confessed that God suffered in the flesh as Jesus Christ is born as true God,<sup>12</sup> what St. Paul asserted as: *within Christ dwells, bodily, all the fullness of the Godhead.*<sup>13</sup>

From another point of view, the monks' formulation aimed at both Nestorianism and Monophysitism. By the fact that they stated that one of the Trinity suffered and not God in general, they showed that not the whole Holy Trinity suffered, but only the

---

<sup>10</sup> *Theopaschites*, in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, second edition by F. L. Cross and E. A. Livingstone, London, 1974, col. 1363, 2-1364, 1.

<sup>11</sup> Long before the teopashit crisis broke out, they have written about the incarnate Son of God who suffered not Godhead, but in flesh, theologians from Scythia as St. John Cassian in his work *On the Incarnation of the Lord*, Nicetas of Remesiana in his work *About the symbol of faith*.

<sup>12</sup> John Maxentius, *Capitula edita contra nestorianos et pelagianos ad satisfactionem fratrum* 4.

<sup>13</sup> Colossians 2: 9.

Son who suffered in the flesh. Therefore, they said *he who does not say that God the Word was connected with the formation of the body and does not teach that He received human nature in his own hypostasis or person, considers the hypostasis of the Word as attached to the hypostasis of the body.*<sup>14</sup> Obviously, *the person differs from the nature, since the person means an indivisible unity of nature, and nature is known to mean common material, which more people can subsist from.*<sup>15</sup> By the fact that *One of the Trinity suffered in the flesh* there no longer exists the possibility to assign suffering to human subject, meaning that the phrase become the only singularized mark of the anti-Monophysite and anti-Nestorian Christology. Therefore, the Christological teachings of the Scythian monks, though for some seemed Monophysite,<sup>16</sup> it was still pure Orthodox in accordance with the Chalcedonian definition.<sup>17</sup> Their middle position testified that the Alexandrian and Antiochian Western definitions had to be balanced, while confirming the teachings of St. Cyril. Thus, the Orthodox divine worship will develop the teaching about God's Son man-alike, doer of human acts, not as in western theology where God the Word alternates works the man Christ.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> John Maxentius, *Libellus fidei*, IV, 2; Schwartz, pg. 22.

<sup>15</sup> *Ibidem*, IV, 2, pg. 23.

<sup>16</sup> This formula, *One of the Holy Trinity suffered in the flesh* had been used without the addition *in the flesh* and especially with the exclusion of the two natures, by the Monophysite patriarch of Antioch, Peter Gnafeus. He had added to the Trisagion: *Holy God, Holy Mighty, Holy Immortal, Who you crucified for us, have mercy on us* (Meyendorff, *Le Christ dans la Theology bysantine*, Cerf, Paris, 1969, p. 41; Pr. V. Sibiescu, *Împăratul Iustinian și ereziile*, București, 1938, p. 66-71).

<sup>17</sup> See *Călugării sciți daco-romani din secolul VI*, trad. Pr. Prof. N. Petrescu, în Revista "Mitropolia Oolteniei" (MO), nr. 3-4/1985, p. 199-244; no. 5-6, p. 391-441; no. 9-10, p. 680-708; no. 11-12, p. 783-793, studiu introductiv pr. prof. D. Staniloae: *Contribuția călugărilor sciți la precizarea hristologiei la începutul sec. VI*, in MO. 1985, no. 3-4, p. 199-244.

<sup>18</sup> Father Ioan Coman in his work: *And the Word became flesh*, says that: *Scythian fathers understood that Christianity brought into the world the truth that history and salvation through suffering on the cross are created. God*

Leontius of Byzantium is undoubtedly the one who explained philosophically the definition of Chalcedon. In order to demonstrate this, he used the Aristotelian notions,<sup>19</sup> so that his concern is much more than a concern for the differences between nature and hypostasis, but he makes the next step in his argumentation and illustrates what the differences between them are. Thus, according to him, nature has the meaning of existence and hypostasis, the meaning of self existence. Therefore, Leontius, starting from this difference might assert against the Monophysite, that in Christ there was manhood reality, characterized by human genus and specific differences: rational and mortal. There is no doubt that the Savior was Godhead nature, endowed with the attributes of Godhead: incorruptibility and immortality. As we have seen, Severus of Antioch also acknowledged in Christ, after unification, these two categories of specific differences, which emphasized the absurdity of his claim that Christ was composed of two natures, the duality that has been suppressed by the union. In other words, if the general

---

*has united heaven and earth through His suffering, through His cross. Life with the aim to heights, to creation and holiness involves permanent suffering and sacrifice. Probably, due to the Scythian monks' tradition, father concludes, Romanians have kept the worship of crosses and triptychs all over the country. Our triptychs on which Christ is crucified in the center and the Father and the Holy Spirit, sometimes even the Mother of God into an icon attached to the to, perfectly illustrate the teopashit formula. Reverent stopping in front of these triptychs is meant to evoke moments of evaluation or new efforts in the rhythm of world or local history interlaced with suffering and hope, here being also the place where Christ gives the traveler's first warning by the example of His own crucifixion.* (Pr. Prof. I.G. Coman, *Și Cuvântul S-a făcut trup*, Ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1993, p. 248).

<sup>19</sup> Leontius prepares the concepts of nature, hypostasis and enhypostasis which he will use in Christology, in the study of the definitions and steps of the existences. He deals with being or existence, genus, species, individual, the attributes of being, inseparable or essential accidents, separable or attributive ones (See Loofs, *Leontius von Byzanz*, pgs. 60-63; Tixeront, *op. cit.* III, pgs. 153-154; Grumel, *Leonce de Bysance*, in DTC IX, 1920, col. 405-407).

exists only in individual, it means that human nature never existed as such before the Incarnation.<sup>20</sup> This proves the fact that the human nature of Christ did not exist without the hypostasis, so it is not self Hypostatic, but hypostasized in God the Word, meaning that it is enhypostasized (*ενυποστατος*),<sup>21</sup> or has subsistence (*υποσθηαναι*) in the Word.<sup>22</sup>

The examples given by Leontius in order to support such teachings remind us of St. Cyril, who gave as example of union of two natures in one hypostasis without a merger or alteration of their, i.e. the soul and body,<sup>23</sup> or red hot iron.<sup>24</sup> Therefore, the Word has taken from our nature within His Own Hypostasis a certain self nature, remaining intact as the hypostasis of fire in the oven remains intact after the ignition of the iron. Therefore, within the Hypostasis the synthesis of natures has been carried out, without resulting in a composed nature or any composed hypostasis, but after the Incarnation the characteristic of the Logos' hypostasis has become even more non-composed,

---

<sup>20</sup> PG 86, 1367D.

<sup>21</sup> PG 86, 1277D.

<sup>22</sup> PG 86, 2, 1944C.

<sup>23</sup> Leontius often makes reference to the union of the soul with the body, which have a common hypostasis, but they have their own natures and different reasons (Leontius of Byzantium, *Against Nestorians and Eutychians*, PG 86, I, 1280). Justinian, as we shall see, realized the inconvenience of this example. The image of man, composed of body and soul, was used by the Monophysite, who did not have Origenistic tendencies as happened in Leontius's case, meaning that soul and body form a single human nature. Man's example, of course, can be used only in terms of the hypostatic union in Christ, and not for that of the two natures, that are not either complementary, as the soul is to the body and vice versa or simultaneously created, because the divine nature, uncreated, pre-existed before the Incarnation (J. Lebon, *Le Monophysisme sévérien: Etudes historiques, littéraires et théologiques sur la résistance monophysite au Concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Eglise jacobite*, Louvain, 1909, p. 80-82).

<sup>24</sup> PG 86, 1304C.

crowding more simple characteristics.<sup>25</sup> However, when talking about the *Lord we do not know only a particular hypostasis of His, since we do not say that Savior's manhood subsists in its own hypostasis, but in the hypostasis of the Word, from the beginning; we do not even know now simply the hypostasis of the Word as being now only the hypostasis of the Word, since together with manhood subsists in it the Word of the same person after its unspoken union. Hence, we know now that it is common to both of them, one and the same, the hypostasis which pre-existed the human being, which was before particular to the Word within the common being of Godhead, but creating the human nature and uniting it with His own one. As soon as it started to be the hypostasis of the nature of body, it transformed from particular to common and became more complex. Now, the hypostasis of the Word is not only different as it was before, based on its characteristic of being born, by the Father and the Spirit, but also, due to the fact that it is created of several natures and natural characteristics and hence of more personal features ... Therefore, we must righteously know that the nature of the Word is common to the Father and the Spirit and to all the people who are not of the Holy Virgin, being common only to the body taken of the Holy Mother, and again the body taken of the Mother of God. Our own nature is a common one with all of Adam and the particular hypostasis to us and to the Father and to the Holy Spirit is common only with the Word.<sup>26</sup> Thus, the Godhead Logos personified human nature (*ενπροσωποποιησεν*), being both one of the Holy Trinity, and one of us humans. Thereby, Leontius states: *as it is One or a hypostasis of the three Hypostases of the Godhead nature, in the same way there is a hypostasis of the many**

---

<sup>25</sup> Leontius, *Adv. Nest*, I, PG 86, 1485.

<sup>26</sup> *Ibidem*, II, PG 86, 1568; 1716; the hypostasis the one, which was previously known through its undone characteristics, now having its hypostatic features completely created out of the reasons and things done. (PG 86, 1596).

*hypostases of manhood nature. It is one of the hypostases of the Trinity after the hypostasis of Godhead and manhood and one of the hypostases of manhood after the hypostasis of Godhead and manhood. Therefore, He, among the Godhead, abounds in human attributes*<sup>27</sup> and among the manhood excels due to His divine nature.<sup>28</sup>

As it is well known, the Monophysite illustrated the fact that the union between the Godhead and manhood nature in Christ is natural, neither the body nor the soul existed in an independent form, but only as part of the unique human nature. Therefore, Christ after the union is a nature whose elements are inseparable. Leontius not only rejects the notion of *physical union*, but he emphasizes the fact that the soul is *an independent incorporeal essence* (ουσια ασωματος αυτοκινητος) and that the soul and body are ontologically perfect by themselves(ουκ απελη καθ'εαυτα),<sup>29</sup> which means that the analogy goes more to the dyophysite direction than to the monophysite one about the Incarnation. The objection that the opponents immediately formulated against this concept was on the one hand, a union of two hypostases and, on the other hand, the pre-existence of Christ's manhood. Indeed, Leontius defined hypostasis as existence *by itself* (καθ'εαυτον) and therefore he ontologically admitted as possible the pre-existence of Christ's manhood, as a hypostasis that can very well be formed of preexisting entities (e.g. the union of body and soul at the resurrection). But, in the case of Christ the Savior he could have never existed as *simple man* (ψιλος ανθρωπος).<sup>30</sup> Thus, Christ's manhood is not un-hypostasized, since it exists, but it is not a hypostasis, since it

---

<sup>27</sup> Ενμεντεςθειαιςδιατωνανθρωπινωνιδιωματωνκατα φυσιν πλεονιζουσα.

<sup>28</sup> Leontius, *Adv. Nest.*, VII, PG 86, 1768: εν ταις ανθρωπιναις τω θειω ιδιωματι υπερεχουσα.

<sup>29</sup> Idem, *Adv. Eutih. et Nest.*, I, PG 86, 1281B.

<sup>30</sup> Idem, *Epilysis*, PG 86, 1944C; M. Richard, *Léonce de Byzance était-il origéniste?*, in *Rev. des et. byz.*, 5, 1947, pgs. 58-60.

does not exist for itself. It is en-hypostatical, since it exists within the Logos it belongs to, which gives it the power to exist, self-receiving. St. Cyril of Alexandria, somewhere in the dialogue *That One is Christ* stated: *So after the indissoluble union, which was taken, becomes self possession of the one who takes; it's a rightful way to see that Jesus is God, the Son of the true God, the one and only Son as the Word of God the Father, that He was born on one hand Godhead before the ages, on the other hand the same one is born lately in the flash of a woman, for the face of the servant is not another's, but of Himself.*<sup>31</sup> From this point of view, the saint submitted to the heresy, which from the two natures made one person, and after that one confused person, a formula and, more important, an explanation that should grant the dogma of one person in Jesus Christ. This formula also existed to St. Cyril's and had as its content the un-hypostasized and en-hypostatical conception as he states: *So we say that the body was the Word's own and not in any case of any man, particularly and separately, as if Christ and Son would mean that is One aside himself. And as our body is said to be in its own particularly for each of us, in the same way we need to understand in the case of Christ, that it is One.*<sup>32</sup> In order to get a clearer image, below is what Leontius says about en-hypostasis: *The hypostasis and en-hypostasis are not identical, as something is the essence and something else what is in the essence. The hypostasis indicates someone, while en-hypostasis indicates the essence. The first defines the person through characteristic features; en-hypostasis proves that there is no accident that has its existence in another and is not self*

---

<sup>31</sup> St. Chiril, *Că Unul este Hristos*, apud Timotei Seviciu, *Doctrina hristologică a Sf. Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, Ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1973, p. 32.

<sup>32</sup> Idem, *Apologie pentru cele douăsprezece capitole contra episcopilor orientali*, apud Timotei Seviciu, *op. cit.*, p. 32.

*considered. These are all qualities that are called essential and attributive, none of them is essential, meaning things self existing, but all are regarded in relation to the essence, as, for example, color in body science in soul. Therefore, who says «it is not an un-hypostasized nature», is the one who tells the truth, but does not draw rightful conclusions the one who asserts that what is not un-hypostasized is hypostasis, as if someone speaking truly, would say that there is no body without shape, but then he would wrongly conclude that the shape is a body and it cannot be seen in the body.<sup>33</sup>*

Thence, nature not necessarily being hypostasis and person, Leontius proves to the Nestorians the fact that they are not entitled to conclude, from the duality of natures in Christ, the duality of people and hypostases. In turn, the Monophysite wrongly concluded based on the unity of hypostasis and person, to the unity of nature. Definitely, en-hypostasis applies to the qualities called essential and assigned to essence, since they are neither accidents nor essentials. They share the same existence with the being to which they are completing. It is true that those qualities are not independent, as it is the human nature of Christ, which, apart from Christ, is in thousands of other individuals; however, en-hypostatic being and that of the features are presented as being one and the same thing.<sup>34</sup> As such, human nature distinguishes by its own existence within the hypostasis of the Logos and thus Christ is not nature anymore, but a Person.<sup>35</sup>

As for works, they are interlaced with natures, being one piece of work of the flesh and one piece of work of the Godhead.<sup>36</sup> In order not to be understood as expressions of individual natures, Leontius sees them only as presences of

---

<sup>33</sup> Leontius, *Against Nestorius...*, PG 86, 1277D, 1280A.

<sup>34</sup> Idem, *Against Severus's arguments*, PG 86, I, 1944C.

<sup>35</sup> Idem, *Against Nestorians...*, PG 86, I, 1289B – 1292B.

<sup>36</sup> *Ibidem*, PG 86, I, 1320AB.



features (*ιδιοτητες*) of the two natures made present by the unique hypostasis, not being present due to their very presence.<sup>37</sup> In this way, Christ the Savior is the unique subject and the creator of the two works, which means that natures never fall apart in their works.<sup>38</sup> However, God the Word, although He assimilates so intimately the human nature and work, yet he does not change after Godhead, and He continues to be the Godhead hypostasis. Thus, we can say about Him that is the subject of nature and human acts, in the meaning given by the formula of St. Cyril, and that His person is made out of the merge of the features of the two natures, as it is illustrated in the phrase of Leon in the definition of Chalcedon, being perfect God and perfect man.

The fact that Leontius refuses to accept Christ's hypostasis composed of the Godhead and manhood nature is closer to Western Christology. However, in his opinion, the hypostasis of the Word appropriates the attributes of human nature, and it is not the human nature that provides them by its own an initiative, as one might understand from the teaching of Pope Leo. Thence, God the Word is the hypostasis of manhood nature and human acts bearer, and not the manhood hypostasis is the bearer of Godhead acts or a complex hypostasis.<sup>39</sup> Therefore, God is man bearer and not man is God bearer as is the case of the saints, *to be understood*, as Leontius emphasizes,

---

<sup>37</sup> Idem, *Against Severus's arguments*, PG 86, II, 1932C.

<sup>38</sup> Meaning that natures do not divide according to works (PG 86, 1320AB).

<sup>39</sup> St. Maximus the Confessor and St. John Damascene use the phrase of complex hypostasis, referring to one and the same person or *Godhead hypostasis*. (*St. Maxim, Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 204; *St. John Damascene, Exp. Ort. Fid. III, 5, 7*). Patriarch Photios will highlight this formulation later, saying that the hypostasis before the Incarnation and after the Incarnation, is one and the same, but those around the hypostasis are not the same. Father Staniloae adds to these emphases the following explanation: *We could say more exactly that Godhead attributes which He has before the incarnation are ιδια, propers, those received through the incarnation are assimilated (ιδιοποιε)*; (Pr. Prof. D.Staniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, p. 428).

*which is added to manhood hypostasis, meaning Godhead nature; and in Christ to be glorified what is added to Godhead hypostasis, meaning manhood nature.*<sup>40</sup>

Leontius in his Christological thinking, severely criticizes relational and voluntary union of the two natures of the doctrine of the Nestorians and praises existential union,<sup>41</sup> although this union is within Chalcedonian orthodoxy limits. Moreover, Leontius did not acknowledged either the hypostatic union in the incarnate Logos, refusing, however, to acknowledge the fact that the Savior Christ could ignore or be unaware of certain things, since He was sinless.<sup>42</sup>

From the presented ones one could clearly see how the Christological definition of Chalcedon has finally found its theological formulas. It will be further completed with the doctrine of the two wills and two works in one hypostasis presented by Saint Maximus the Confessor, who will apply to works what Leontius stated about natures. However, Leontius' terminology being too abstract, did not become part of worship, whereas the teachings of St. Cyril remained dominant in the life and practice of the Orthodox Church. Westerners exclusive love for the Antiochian formulas<sup>43</sup> remained linked to the worship of

---

<sup>40</sup> Leontius, *Adv. Nest.*, VI, PG 86, 1753.

<sup>41</sup> Idem, *Ad. Aftar. et Nest.*, 41, PG 86, I, 1380D; *Ad. Nest. Et Eutih.*, PG 86, 1304A, 1305CD.

<sup>42</sup> The notion of lack of knowledge for the Greek spirit was automatically associated with sin, as seen in Evagrius thinking, (Idem, *Adv. Incor. et Nest.*, PG 86, 1373B).

<sup>43</sup> The Catholic Western hardly accepted the decisions of the Fifth Ecumenical Council, which condemned Theodore of Mopsuestia, the writings of Theodoret against Saint Cyrus of Alexandria and the letter of Ibas of Edessa against Cyril. They believed that through these convictions Justinian based even more the position of St. Cyril in relation to the definition of Chalcedon. Moreover, they never considered as heretical the writings of these condemned, their spirit being preserved up today in the theology and church life. *How could we explain Catholics' confident humanism*, says Father Staniloae or *Protestants' tragic humanism, their consciousness about*

man Jesus, as a model of moral life, suffering on the cross, glory of man, for which He receives in return as reward, created grace, equivalent to the sacrifice made, without meeting effectively with the son of God manlike. Orthodoxy, however, speaks of God the Word as hypostasis of the assumed manhood which He Godheads. From this point of view, hymnography and iconography imply divine transcendence, descended into immanence, man living the experience of being in Christ and uniting with Christ.

An important chapter in post-Chalcedonian Christology is the acceptance of identity between the union hypostasis and pre-existing hypostasis of the Logos. Through this identification St. Cyril's doctrine with that of the Council of Chalcedon was reconnected. A great merit to the success of this mission was that of another Leontius, this time from Jerusalem. His teaching is radically different from that of his twin in Byzantium. In opposition with Origenism, Leontius of Jerusalem, totally rejects the possibility of pre-existence of Christ's manhood.<sup>44</sup> In this sense, he states: *The Word, in the latter days, clothing with body His hypostasis and nature, pre-existing in relation to human nature and, before all time, bodiless, hypostasized human nature in His own hypostasis (τη ιδια υποστασει ενυπεστησεν).*<sup>45</sup> Those asserted have as their result the fact that

---

*God's inaccessible transcendence, about the distance between God and man, about divine transcendence and human immanence without their attachment to Nestorian and Antiochian rationalistic teaching (Pr. Prof. D. Staniloae, op. cit. p. 432; Karsavin, Sur le deux natures dans le Christ, in Logos, Bucharest, no. 1, 1928, p. 94-95).*

<sup>44</sup> Leontius of Byzantium understand soul and body as ontological entities perfect in themselves and hypostasis conceived as a self sufficient existence *κατ' εαυτον*. This led to the idea of existence in Christ of two hypostases, or three, since he refused to consider the Logos as Christ (Meyendorff, John, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. de Pr. Prof. Nicolae Buga, EIBMBOR, Bucharest 1997, p. 98).

<sup>45</sup> Leontius of Jerusalem, *Adv. Nest.* V, 28, PG 86, 1748D; VII, 2, 1761B; VII, 4, 1768A.

Christ's manhood nature does not possess its own hypostasis and it is only a part of the whole, that is Christ, the incarnate Logos. Therefore, not being individualized as human persons are, it cannot be particularized. In this sense, the Word does not have a manhood hypostasis, as for man, but His hypostasis, common and inseparable in relation to his manhood nature and Godhead nature exceeds His manhood.<sup>46</sup> As such, the hypostasis of Christ, since it is that of the Logos', is not a particular one (ιδικη) but is a common one (κοινη),<sup>47</sup> this being the reason why the Scripture calls the human nature of Christ as a mere body.<sup>48</sup> Obviously, Christ unites through His Godhead all manhood (πασαν την ανθρωποτητα), not only a human individual.<sup>49</sup>

It is understood that Leontius considers the person of Jesus Christ exactly as Apostle Paul did, meaning as a New Adam and also as Prophet Isaiah did, as we noted above, as a collective person.<sup>50</sup> In this sense, Leontius can speak about the common hypostasis of Christ, as the hypostatic Archetype of all people, through which all are summarized. From this point of view, the Savior's manhood nature is not that of a simple man(ανθρωπου γυμνου),<sup>51</sup> but is a hypostasis beyond all limits of creation.<sup>52</sup> This nature is not spirited by the Godhead Logos, as Apollinaris claimed, but it has its own manhood soul, which

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, V, 29, PG 86, 1749BC.

<sup>47</sup> *Ibidem*, V, 30, PG 1749D.

<sup>48</sup> The word "body", as general term designates human nature as a whole; the term is taken from the Saint Cyril of Alexandria.

<sup>49</sup> *Ibidem*, PG 1749D-1752A.

<sup>50</sup> This is the basis for the teaching about summary in Christ of Saint Irenaeus of Lyon and St. Cyril of Alexandria (St. Cyril *De ador. In Sp. et ver.* 2, PG 68, 244-245). Thus, the Word possesses us in Himself, insofar as He assimilates our nature and makes from our body His body (in John IX, 1).

<sup>51</sup> Leontius, *Adv. Nest.* V, 28, PG 86, 1748 D; V, 29, 1749C.

<sup>52</sup> The main problem that arises in terms of the synonymy between nature and hypostasis at St. Cyril leads us to conclude that all mankind is an ideal indivisible reality in platonic sense of contemplation, where individuals are but immanent manifestations, which is not the case for Leontius.

makes that Christ's manhood is real and historical, being an individual nature (*φυσις ἰδική τις*).<sup>53</sup>

In spite of all these specific references to the Savior's manhood nature, Leontius however, refuses to talk about an hypostasis as such, proving that he is unable to give a metaphysical definition of the hypostasis.<sup>54</sup> Undoubtedly, his way of defining hypostasis goes to the right direction, his thinking made progress as compared to the Christology of St.

---

<sup>53</sup> Leontius, *Adv. Nest.* I, 20, PG 86, 1485 D.

<sup>54</sup> Since Chalcedon, when there was sorted out the distinction between nature and hypostasis in Christology, the defenders of this synod applied to the theology of the incarnation the terminology which the Cappadocian Fathers used to explain the mystery of the Holy Trinity. It is true that this procedure was not without difficulties either, especially because the Chalcedonian did not want to accept it in any way. According to St. Basil, as noted above, God is only one nature in three hypostases, and according to the Chalcedonian, in Christ there is a hypostasis and two natures. In both cases, the hypostasis is for "who" and nature for "what". If nature is assigned some particular characteristics, it is inevitable to reach two hypostases in Christ. If we define hypostasis existence in itself as Leontius of Byzantium thought, it tends to reach a third of gods in the Holy Trinity. And if we considered Godhead hypostases as relations, as it is in Catholic theology, within the divine essence, we would result into the teopashit interpretation where divine nature is subject to suffering. Following this teaching we reach the teaching of Theodore of Mopsuestia and Nestorius, who acknowledged in Christ a human being subject to all sufferings and human experiences. However, we must emphasize the fact that the notion of hypostasis to the Cappadocian Fathers cannot be simply reduced either to that of particular or to that of relation. Therefore, hypostasis is not a product of nature, but it is the one where nature exists, meaning the very principle of the existence of nature. Only understanding hypostasis as such can be applied to Christology because it involves the possibility of complete human existence, without being limited within the hypostasis of the Logos. This vision supposes the fact that God as personal and transcendent being, is in no way the prisoner of His own nature, His existence being capable of Godhead external acts to His nature, which means that He can freely and personally undertake a full human existence while he still remains God (Meyendorff, *Le Christ dans la Theologie byzantine*, pgs. 102-103).

Cyril's. In this sense, Leontius understands the formula *one of the Trinity suffered for us* as part of the work of manhood Logos. This is God who remains unchanged in his Godhead nature, but suffers in His manhood nature, which means that since His conception in the womb of Our Virgin, has completely assimilated manhood nature is His, as His Godhead nature is. This is the reason why we can say that the Godhead Logos, which is self owned hypostasis and not a product of the Godhead nature, but an entity ontologically distinct from the Godhead nature, The Ego possessing Godhead nature and who appropriated manhood nature, has suffered hypostatically in His flesh, died and resurrected: *the Word, thus, Leontius says, suffered because of His hypostasis, since it is in His hypostasis where he appropriated suffering manhood human as an addition to His unchanging nature, therefore what is said about His changing essence can be applied to the hypostasis.*<sup>55</sup>

It is clear the fact that the hypostasis of the Logos pre-exists before the Incarnation and after the Incarnation it also became the hypostasis of manhood nature. In this case, manhood nature, belonging to the hypostasis of the Logos is Godhead and imbued with divine energies, becoming a source of divine life itself. Therefore, Leontius says: *due to the organic union (συμφια) with God, suddenly, through an intimate union (συνανακρατικης) according to the hypostasis, the wealth of Godhead entered the man who was in Christ τω κυριακω ανθρωπω), His particular manhood nature (εις την ιδικην φυσιν αυτου); whereas manhood, those who come from the seed of Adam, body of the Church ... they do not participate than through contemplation of the natural union of man who is the Lord and who was the first of us to receive the benefits such as the leaven lump, as Unique Son,<sup>56</sup> first born,<sup>57</sup> as a member of*

---

<sup>55</sup> Leontius, *Adv. Nest.* VII, 9, PG 86, 1768 A.

<sup>56</sup> John, 1:18.

<sup>57</sup> Romans, 8:29.

*the body, as head ...*,<sup>58</sup> *unique Mediator between God and men*,<sup>59</sup> *the man Jesus Christ, our Lord*.<sup>60</sup>

This latter argument is the basis of the soteriological doctrine of our Godhead, since the manhood nature of the Logos, hypostasized in Him, is penetrated by His divine energies, becoming the leaven that leavens the lump of all manhood itself. As it can be seen, there is no question in this work of connecting any *created grace*. Definitely, this teaching is totally unfamiliar to the Fathers' thinking and to the definition of the Council of Chalcedon, precisely because manhood nature itself is made to achieve real communion with God and participate in the uncreated divine life. Moreover, St. Maximus, as we shall see, through His teaching about the two works and two wills of Christ, will prove that the participation of manhood nature in the Godhead is not in any way marked by passivity, but on the contrary it has a genuine restored activity.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> Ephesians 1: 22.

<sup>59</sup> I Timothy 2:5.

<sup>60</sup> Leontius, *Adv. Nest.* I, 18, PG 86, 1468BC.

<sup>61</sup> Meyendorff, *Le Christ dans la Theologie byzantine*, p. 106.

## **Introduction: Daco-Roman Christianity – Particularities and theological perspectives**

The emergence of the historical-theological heritage of Daco-Roman Christianity is mostly related to the North-Danubian territories, namely the ancient imperial province of Scythia Minor (or Lesser Scythia). Identified with present Dobruja, on the left or western side of the Pontus Euxinus, this space of cultural-religious interference has become over time “*of a great ecumenical interest.*” The historical journey favoured a rapid development of the Christian element, and the region knew from early ages a thorough church organization, reinforced by Diocletian and Licinius’ fierce persecutions. It is also known the fact that “the Daco-Roman Christians, the ancestors of the Romanians from nowadays, setting up the first Orthodox Metropolitan of the Romanian Church around the year 500, have unquestionably bestowed upon it their ecumenical evangelical and patristic attitude; by spreading and flourishing the Body of Christ in a province, it got integrated into the great ecumenical area of the undivided Church in the first millennium”.<sup>62</sup>

The theological work of the Daco-Roman saints and fathers on the territory of the Roman Empire thus, generated an “*ecumenical environment and background*”, enriched by influences, ideas, and confessional intercessions. In this respect, we should mention “the correspondence between Saint Basil (Letters 155, 164 and 165) and the illustrious governor of

---

<sup>62</sup> Rev. Prof. G. Coman, *Theologians and theology in Scythia Minor, between IV-VI centuries*, in “Romanian Orthodox Church” Magazine, (BOR), No. 3-4/1978, p.784.



Scythia, Iunius Soranus as well as with Bishop Bretanion of Tomis concerning the sending of Saint Sava's remains from Gothia to Cappadocia",<sup>63</sup> as well as other relations, interactions and influences. There are, therefore, several great Daco-Roman theologians, who succeeded in becoming famous even in the Eternal City. Their activity and writings which remained as a testimony in the Church treasury were taken into account by the highest church authorities of those times, their written theological, missionary and apologetical importance being recognized up to the present days. Starting from this point, we could speak about a true theological heritage preserved over the centuries, playing a huge essential role in building up a genuine spiritual and cultural tradition of the Romanian people.<sup>64</sup>

There are, therefore, three confessors from whom we have inherited "authentic theology pages or translations from Greek or into Latin theological works: St. John Cassian, Dionysius the Little and John Maxentius, the latter belonging to the group of Scythian monks. All of them were monks and more than half of their lives, and their works were written outside Scythia Minor, but always within the boundaries of the Roman or Byzantine Empire".<sup>65</sup>

Over time, there have been several attempts to illustrate

---

<sup>63</sup> I.G. Coman, *Old-Romanian Church Writers*, IBMBOR Publishing House, Bucharest, 1979, p. 66.

<sup>64</sup> "What makes a nation, says Mircea Vulcanescu, is the reality which lies at the joint between metaphysics and history, a fate unit, a destiny unit over the centuries, unit for which land, blood, past, law, tradition, language, customs, habits, reason, beliefs, virtue, work, settlements, harbour, pain, joy and living signs all together, dominions and oppressions are only assurances, signs of recognition, seals, grounds. A nation's main background is different according to each epoch, with the main recognition mark of those who create it" (Mircea Vulcanescu, *The Romanian Dimension of Existence*, edited by Marin Diaconu, Romanian Cultural Foundation Publishing House, Bucharest, 1991, p. 15).

<sup>65</sup> Rev. Prof. G. Coman, *Theologians and theology in Scythia Minor*....., pp. 784-785.

this Daco-Roman particularity in the theology of our ancient age fathers. In addition to the translation of the most important writings of the Daco-Roman fathers, Romanian theology brings its contribution due to a comprehensive patristic analysis of this symbiosis of theology and confession. Beginning with the interwar period, Rev. Prof. Ioan G. Coman, professor of Patristics at the Faculty of Theology in Bucharest, has remarkably succeeded in illustrating the synthesis element of Daco-Roman theology in our country. Moreover, it is I.G. Coman who speaks about *ecumenicity particularity* illustrated in the theology of the Daco-Roman fathers as coalescence between the East and the West. Oltenia's Metropolitan Nestor Vornicescu, in turn, was very much concerned about "The first patristic writings on our territory", a key masterpiece which validates once more the essential and peculiar role of our ancient theologians' works during the first Christian ages. In addition to these synthesis approaches, we must also mention Rev. Prof. Gheorghe Dragulin's thorough research work dedicated to St. Dionysius Exiguus.

Theology and confessional work's synthetical specificity carried out by the Daco-Roman parents in the Eternal City is completed by a great Christological piece of work. This work was illustrated by several important approaches, which are also part of the Romanian theology. These are as it follows: the Theopaschite issue, which is to be identified in the formula of the Scythian monks: "*One of the Trinity suffered in the flesh on the Cross.*" Considered to be a solution of reconciliation in the context of doctrinal disorders in the first centuries, the formula of the monks from Dobruja, led by Saint John Maxentius, is historically-dogmatically analysed by Father Prof. Dumitru Staniloae. In turn, His Eminence Irineu Ion Popa, PhD, the Metropolitan of Oltenia, interprets Scythian monks' Christological importance in a wider context, by particularly using the formulation "Chalcedon Christology after the Chalcedon Synod".

## I. “The Confessional School”. The Holy Martyr Justin the Philosopher in the Eternal City

The confessional activity of the Church in the Eternal City claims its roots in the apologetic context generated by *the Holy Martyr Justin the Philosopher*.<sup>66</sup> His writings are of a very

---

<sup>66</sup> “The most prominent second century Christian Greek apologist,” St. Justin Martyr and Philosopher (c.100-c. 165) was born in Flavia Neapolis, the old Shechem, his parents were pagans. He had a very rigorous and elevated education in the most important schools of the time, being particularly attracted to philosophy. He thought philosophy to be the science which can offer him the answer about the truth of his personal existence. He tried to find common grounds with his personality in different schools: Stoic, Peripatetic or Pythagorean, but he did not find anything that should satisfy him. He sought for a while to identify himself with the teachings of the Pythagoreans, but this also failed in pleasing his heart. The revelation about “Who is the Truth?” begins in the moment of the mysterious encounter with the wise old man on the seashore. Since that moment on, the fire for Christ's love has begun to burn with power in his heart, discovering in the teaching of Scripture “the only sure and profitable philosophy,” calling himself a true “philosopher” and apologist of the Christian Church. Missionary and skilful catechist, St. Justin starts a theology school at Rome, where names as Tatian the Assyrian and, in some critics’ opinions, Saint Irenaeus, Bishop of Lyon are some of his disciples. Because of the pagan philosopher Crescens’ intrigues, ashamed of his words, the Holy Father underwent a martyr's death; he was beheaded in 165 under the rule of Junius Rusticus. His written legacy (among which we distinguish the two Apologies and the Dialogue with Trypho the Jew, which have also been translated into Romanian) is extremely representative for the Orthodox Apologetics, presenting him as “a dynamic and lucid mind, always ready to formulate answers and arguments in favour of Christian faith. He tried to create a bridge between Christian thinking and pagan philosophy, always trying to tip the scales in the favour of the revealed truth” (see: Remus Rus, *Encyclopaedic Dictionary of Christian Literature in the First Millennium*, Lidia Publishing House, Bucharest, 2003, pp. 476-479;

special charm, bringing together the conceptual nature of Greek philosophy and the mystery of the new theology emerged from the Body of the Church. This beginning of development from philosophy to the authentic apologetic confession of the Church is partly the accomplishment of the great Father Justin. “The practical wisdom of Justin using the rhetoric of his times, and discomfiting false philosophy with its own weapons, is not appreciated by the fastidious Parisian. But the manly and heroic pleadings of the man, for a despised people with whom he had boldly identified himself; the intrepidity with which he defends them before despots, whose mere caprice might punish him with death; above all, the undaunted spirit with which he exposes the shame and absurdity of their inveterate superstition and reproaches the memory of Hadrian whom Antoninus had deified...He wore his philosopher’s gown after his conversion, as a token that he had attained the only true philosophy. And seeing, that after the conflicts and tests of ages, it is the only philosophy that lasts and lives and triumphs, its discoverer deserves the homage of mankind”.<sup>67</sup>

His works are among the most important patristic writings that have been left to us from the second century. He consecrated the apologetic style. His apologetic papers illustrate a strong piety of Christians in the first centuries, best defining the subject of pagan conflicts. Some of them were lost, but the ones which survived divided into three categories:

I. The first category includes those which are unquestionably genuine: his two Apologies<sup>68</sup> and

---

Rev. Ionita Apostolache, *Orthodox Apologetics – confession and apostolate*, Oltenia Metropolitan, Craiova, 2017, p. 111-114).

<sup>67</sup> *The Ante-Nicene Fathers*, translation of *The Writings of the Fathers down to A.D. 325*, editors rev. Alexandeer Roberts and James Donaldson, vol. I, „The Apologetic Fathers – Justin Martyr – Irineus”, WM. B, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, p. 160.

<sup>68</sup> “There is a curiosity about St. Justin’s two apologies which survived nowadays. Eusebius mentioned the two Apologies, one written under the

Dialogue with Trypho the Jew.<sup>69</sup>

II. The second category refers to his half-controversial works, in terms of origin, ascribed to Justin by some critics and ascribed not by others: 1. The Discourse To The Greeks; 2. Hortatory To The Greeks; 3. On The Sole Government of God; 4. The Epistle to Diognetus; 5. Fragments From A Work On The Resurrection; 6. Other Fragments.

III. The third category consists of the writings that do not belong to the Holy Father, such as: 1. An Exposition of The True Faith; 2. Replies to The Orthodox; 3. Christian Questions to The Gentiles; 4. Gentile Questions to Christians; 5. The Epistle to Zenas and Serenus; 6. A Refutation of Certain Doctrines of Aristotle. The date of the last two writings is uncertain, whilst the researchers have no doubt that the first were written after the Council of Nicaea. It is also stated that, immediately after the Reformation, Calvin and others appealed to the first as a genuine writing of Justine's.

St. Martyr Justin Philosopher was first of all a pioneer. His confessional work was carried on by his disciples, most of them trained in Rome, in the school of theology he himself set up. Here is also the place where he taught others that the Truth, which he himself had found after thorough quests, is Christ, and that through him "the art of living virtuously" is revealed. Rome is also the place where he wrote his apologetic work, by which

---

reign of Antoninus Pius, the other one under Marcus Aurelius. Critics have long debated the fact that there is only one text. Some have claimed that what we call today as the second Apology is the Foreword to the former, and thus that the latter would have been lost. Others have tried to prove the fact that we can talk about two distinct texts from the very beginning, but that Eusebius was wrong, by stating the fact that the second was written under Marcus Aurelius; others too claim that we have in the two Apologies the two mentioned by Eusebius, and that the first is the first and the second is the second one" (*Ibidem*, p. 161).

<sup>69</sup> Certain criticisms raised questions about the authority of St. Justin on the Dialogue with Trypho, but they proved to be unsustainable (*Ibidem*, p. 161).

he proved to the Roman emperors that “the divine project of creation and salvation, which is fulfilled in Jesus Christ, the Logos, that is the Eternal Word, Eternal Reason, creative Reason.” Every person created in the “image of God” shares a “seed” and brings fruit in truth. Thus, “the same Logos who revealed Himself as a prophetic figure to the Hebrews of the ancient Law, also manifested Himself partly in «seeds of truth» in Greek philosophy”.<sup>70</sup> These two prophetic coordinates are highly considered by the Holy Father to be the grounds of his apologetics, helping him to “claim with power and clarity that he had found in Christianity *the only sure and profitable philosophy*”.<sup>71</sup>

Given the importance of his thinking from the earliest Christian ages and his role as a confessional teacher of the hypostatic Truth school, “Justin, and with him other apologists, adopted the clear stance taken by the Christian faith for the God of the philosophers against the false gods of the pagan religion. It was the choice of the Truth of being against the myth of custom. Several decades after Justin, Tertullian defined the same option of Christians with a lapidary sentence, that still applies: «Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, conominavit – Christ our Lord said that He is truth/not fashion»”.<sup>72</sup>

The last confession of the great master of the Apostolic School of the Eternal City is accounted in *The Martyrdom*, along with his disciples Chariton, Charites, Paenon and Liberianus, who also suffered at Rome. The text is characterized by a very special beauty, consisting of the Holy Father’s confession before the torture. In addition to the general note, the words of the great

---

<sup>70</sup> Pope Benedict XVI, *The Fathers of the Church - from Clement of Rome to Augustine of Hippo*, edited by Joseph T. Linhard, SJ, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan/Cambridge, UK, p. 11.

<sup>71</sup> John Paul II, *Fides et ratio*, no. 38.

<sup>72</sup> Pope Benedict XVI, *The Fathers of the Church*, p. 12.

apologist are also of a priceless doctrinaire importance, confirming the significance of faith doctrines sorted out during the first Ecumenical Council of Nicaea (325). We quote only parts of this text: It is also included in PSB 11, pg. 48 et seq.

*“In the time of the lawless partisans of idolatry, wicked decrees were passed against the godly Christians in town and country, to force them to offer libations to vain idols; and accordingly, the holy men, having been apprehended, were brought before the prefect of Rome, Rusticus by name. And when they had been brought before his judgment-seat, Rusticus the prefect said to Justin, «Obey the gods at once, and submit to the kings». Justin said, «To obey the commandments of our Saviour Jesus Christ is worthy neither of blame nor of condemnation». Rusticus the prefect said, «What kind of doctrines do you profess? » Justin said, «I have endeavoured to learn all doctrines; but I have acquiesced at last in the true doctrines, those namely of the Christians, even though they do not please those who hold false opinions». Rusticus the prefect said, «Are those the doctrines that please you, you utterly wretched man? » Justin said, «Yes, since I adhere to them with right dogma». Rusticus the prefect said, «What is the dogma? » Justin said, «That according to which we worship the God of the Christians, whom we reckon to be one from the beginning, the maker and fashioner of the whole creation, visible and invisible; and the Lord Jesus Christ, the Son of God, who had also been preached beforehand by the prophets as about to be present with the race of men, the herald of salvation and teacher of good disciples. And I, being a man, think that what I can say is insignificant in comparison with His boundless divinity, acknowledging a certain prophetic power, since it was prophesied concerning Him of whom now I say that He is the Son of God. For I know that of old the prophets foretold His appearance among men. » Rusticus the prefect said, «Where do you assemble? » Justin said, «Where each one chooses and can:*

*for do you fancy that we all meet in the very same place? Not so; because the God of the Christians is not circumscribed by place; but being invisible, fills heaven and earth, and everywhere is worshipped and glorified by the faithful. » Rusticus the prefect said, «Tell me where you assemble, or into what place do you collect your followers? » Justin said, «I live above one Martinus, at the Timiotinian Bath; and during the whole time (and I am now living in Rome for the second time) I am unaware of any other meeting than his. And if any one wished to come to me, I communicated to him the doctrines of truth. » Rusticus said, «Are you not, then, a Christian? » Justin said, «Yes, I am a Christian»”.<sup>73</sup>*

Saint Justin theology’s particularity was therefore characterized by dialogue and complementarity fully marked by the prophetic spirit of the seminal Logos. His confession was fulfilled in the “Symphony of the Two Testaments”. Therefore, in contrast to Hebrew tradition, the Holy Father’s contribution does not consist in a systematic explanation of the Old Testament in terms of the New Testament, and vice versa.<sup>74</sup> But he goes beyond the sovereign worth of Law, anchoring himself in the saving hope of the Incarnate. Thus, a strong relation with the prayer tradition of the Church martyrdom has been inherited from the Holy Father, which has been enriched with elements of ancient philosophy. Out of his work we get the idea, that, born out of the desire to “rehabilitate Christians of the allegations according to which they were atheists, he deeply develops a cult of the Father, the Son, the angel armies and the prophetic spirit (*Apology* I, VI, PSB 2, p. 29)”. The Holy Father does not

---

<sup>73</sup> “The Martyrdom of the Holy Martyrs: Justin, Chariton, Cherites and Liberianus”, who suffered at Rome, in *The Ante-Nicene Fathers*, pp. 305-306.

<sup>74</sup> *Dictionary of Fundamental Theology*, edited by Rene Latourelle and Rino Fisichella, English-language edition edited by Rene Latourelle, Crossroad, New York, 1990, p. 43.



separate the cult of the angels from Christ, idea which was later adopted by Christian art. Athenagoras expresses his ideas in a similar way, and Origen, who also recognizes the cult, “warns the believers about exaggerations”.<sup>75</sup>

For that reason, we understand that St. Justin was not concerned only with rejecting the attacks against Christianity and the Jews' objections in the days of his life. But he had also wanted to prove the fact that philosophy has indeed a “spiritual power”, fulfilled and perfected within Christian faith. In other words, by showing that Christian religion is “the true philosophy,” the Holy Father “made one of the most important testimony to Christianity that has come down from the second century.” On the other hand, historically speaking, the importance of his thinking is due to the fact that the Holy Father “belonged to a generation that was still in touch with those who had known our Lord’s Apostles; but these advanced in years and everywhere in the Church new men, new thoughts were arising to do battle for the faith”.<sup>76</sup>

St. Martyr Justin Philosopher’s thinking was therefore further continued by the specificity of the theological school established in Rome.<sup>77</sup> Here he built a true institution of Christian doctrine “*with a claim of method and theological argumentation*”.<sup>78</sup> Due to this school, an opening of theology to dialogue has developed since the early Christian centuries. It was thus possible for the Church Fathers that based on their

---

<sup>75</sup> Dom Cabrol, *La Priere des premiere chretiens*, Chez Bernard Grasset, Paris, 1929, p. 213.

<sup>76</sup> L.W. Barnard, *Justin Martyr - His Life and Thought*, Chambridge University Press, 1967, pp. 4-5.

<sup>77</sup> *Writings of Saint Justin Martyr*, Thomas B. Falls translation, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1948.

<sup>78</sup> *Greek Apologists – Saint Justin the Martyr and Philosopher*, translation, introduction, indices, and notes by Rev. Prof. T. Bodogae, PhD; Rev. Prof. Olimp Caciula, PhD; Rev. Prof. D. Fecioru, PhD; IBMBOR Publishing House, Bucharest, 1997, p. 13.

martyrly confession of Roman persecution to carry on and be able to give a written form to their own experiences, which later became working in the life of Christian communities all over the world (*oecumen*). In this sense, it must be known the fact that St. Justin is “the first post-apostolic author whose writings are of any considerable size. He was acquainted with the Church at Rome as well as with other Christian centres, at a time when Christian oral and written tradition still existed side by side, although slowly the written documents alone were coming to be held as authoritative”.<sup>79</sup>

This disposition to confession and sacrifice is reflected both by the life and works of the *Daco-Roman theologians* who have preserved and shared through their experiences in the Eternal City a great part of the apologetical ideas of St. Martyr Justin Philosopher. In Saint Justin’s masterpieces, we encounter for the first time “*the image of the Christian philosopher*” and his work is also the place where we witness “the encounter between Greek culture and Christianity, which produced a synthesis ... influenced the way of thinking that followed ... He makes a great difference in Christian culture This is the reason why, many of the results achieved by his meditation have been preserved through ancient Christianity. Especially, his contemporary successors and theologians (Tatian, Athenagoras, Theophilus) borrowed from him many doctrinaire elements, and all Greek apologetics, that was structured by Justin, exerted a strong influence over the Latin apologetics (and even over non-apologetic doctrines)”.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> L.W. Barnard, *Justin Martyr – His Life and Thought*, p. 53.

<sup>80</sup> Claudio Moreschini, *History of Patristic Philosophy*, translated by Alexandra Chesu, Mihai-Silviu Chirila and Doina Ceenica, Polirom Publishing House, Iasi, 2009, p. 73.

## II. St. John Cassian – Scythia Minor’s theologian monk

Saint John Cassian is the universal inspiring model of a complex life experience and ascetic-mystical spirituality. St. Cassian's birth year seems to be 350 (or 360). There is a debate about his birth place of birth, since there are different opinions. Some of these claim his Daco-Roman origin, coming from Scythia Minor, today Dobruja. The earliest testimony belongs to Gennadius of Massilia, who says that St. John was “Scythian as nation”<sup>81</sup> serving in Constantinople as St. John Chrysostom’s deacon, and then as a priest in Marseilles, where he founded two monasteries, one for men and one for women.<sup>82</sup> His statement is

---

<sup>81</sup> According to other interpretations, Gennadius’ remark would rather refer to the Scetis Monastery in Egypt, the place where St. John Cassian spent several years (cf. Owen Chadwich, *John Cassian*, second edition, Chambridge University Press, 1968, p. 9).

<sup>82</sup> „*Cassianus, natione Scytha, Constantinopolim a Ioanem Magno episcopo diaconus ordinatus, apud Massiliam presbyter, condidit duo id est virorum ac mulierum monasterie, que usque hodie extant*” (*De scriptoribus ecclesiasticis*, c. LXI, PL, t. LVIII, col. 1094-1095); see also: Owen Cadwick, *John Cassian*, Chambridge University Press, 1950, pp. 190-198; Pierre Courcelle, *Late Latin Writers and Their Greek Sources*, Chambridge, MA Harvard University Press, 1969, p. 227; Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church*, 169; Theodor Damian, „Some Christical Considerations and New Arguments Reviewing the Problem of St. John Cassian’s Birthplace”, in *Patristic and Byzantin Review*, nr. 9/1990, p.149-170; Romanian sources: Rev. Alexandru Constantinescu, *About Sf. John Cassian*, in BOR, no. 4-6/1946, p. 219; *Idem*, *Sf. John Cassian the Scythian, not the Roman*, in GB, no. 7-8/1964, pp. 698-705; I.G. Coman, *The Scythians John Cassian and Dionysius the Little and their relations with the Mediterranean world*, in ST, no. 3-4/1975, p. 189-203; Augustine Casidai, *Tradition and theology in Saint John Cassian’s writings*, translation from English by Lucian Filip, Doxologia Publishing House, Iasi, 2015, pp. 22-23.

as reasonable as it can be since he lived in the same time as the Holy Father, and moreover, both of them lived in the same city, Marseilles.<sup>83</sup> On the other hand, Patriarch Photios of Constantinople, who had read his work, mentions him in one of his comments, calling him “the Roman”, thus making reference to his Latin origin. This can be easily inferred from his writings, although the Holy Father used Greek language too very well.<sup>84</sup>

The ideas about his “non-scythe”<sup>85</sup> origin have generally been based on some historical testimonies, his book passages interpretations, or various assumptions. The theologian Theodor Damian adds a logical possibility to understand his relation with Scythia Minor. He speaks about two categories of arguments, which can explain the issue related to the origin of the great patristic teacher: internal and external ones. “The internal ones, he says, could be direct and indirect: direct, related to Cassian's writings, from which we could clearly see that his origin was not the same as that of the places where he wrote his work, and indirect, related to certain inferences he made, and also general interpretations of his books’ context, which show that his coming to Gaul was not a return home. External arguments are the ones related to other sources and which, in turn, are of two kinds: testimonies and interpretations. These consist first of historical references made by his contemporaries about certain facts of his biography, and secondly, the interpretations and considerations offered by analogies and archaeological discoveries, related to the context of Christianity expansion in the first centuries in different areas of interest for our approach”.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Rev. Alexandru Constantinescu, *About Sf. John Cassian*, p. 219.

<sup>84</sup> Photios, in *Bibliotheca code 197*, in Peschening, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) 17, p. XCVII; see also Cuper, *Acta Sanctorum*, 463-464A.

<sup>85</sup> In *Dictionnaire de Theologie Chatoloque* (DTC) (tome XII, Paris, 1932, p. 1824) P. Godet offers arguments for Saint John Cassian’s Welsh origin.

<sup>86</sup> Theodor Damian, *Some critical consideration and New Arguments Reviewing the Problem of St. John Cassian’s Birtplace*, in *Orientalia Christiana Periodica* (OCP), Rome, vol. 57/1991, p. 257.

“The Scythian Hypothesis” is also confirmed by the famous American theologian, Columba Stewart, a Benedictine monk. He follows the linguistic theory, concluding that “in Cassian’s day, Scythia Minor was a bilingual region where he could have received a classical Latin education in an environment where Greek had a strong presence... Cassian could also have learned Greek when he arrived in Palestine. Whatever his background, he made his way comfortably in the Christian East, where he learned the monastic life and later worked in the Church of Constantinople. Though his destiny lay in the Latin West, he was very much at home in the Greek East”.<sup>87</sup>

The hypothesis of a Welsh origin, as well as other theories, according to which the Holy Father had originated in Syria or Scythopolis, Palestine, were especially fought by Romanian theologians. The Daco-Roman claim of the Holy Father proved to be the closest to reality, with divergent descriptions having the “chance to convince”. Reverend I.G. Coman, a well-known theology professor at the Faculty of Theology in Bucharest, illustrates the fact that even since the Saint’s time, Scythia Minor, Syria or Palestine developed “close commercial, cultural, etc. relations.” Moreover, in some of his *Conferences*, he presents his native places “as some nice regions, with wide uninhabited spaces, covered by deep forests, which would have delighted the monks and provided shelter and existence means as well.” The “coldness of unbelief,” to which Abba Abraham referred to, is perfectly synonymous to “Cassian’s land.” On the other hand, Professor Coman argues that “Cassian’s reference to the fact that in his province there were almost no monks does not necessarily mean that he refers to the region of Provence in southern Gaul, but as well as to any

---

<sup>87</sup> Columba Stewart, *Cassian, The Monk, The Ascetic-Mystical Teaching*, translation by Ioan Ica Jr. and Cristian Pop, Deisis Publishing House, Sibiu, 2000, p.35.

other region in the Empire. Photios' observation according to which Saint John Cassian was a "Roman by Homeland" does not bring light to our research, but four hundred years after his death, our author was thought to be a genuine Roman by the Orientals, as Cassiodorus would say about Dionysius the Little".<sup>88</sup>

Metropolitan Nestor Vornicescu illustrates his monastic experience, which he unquestionably had contact with during his life spent in the native Scythia. Although, as we have already mentioned, his monastic life here was shyly presented by his contemporaries, "it is known, due to Saint Epiphany, that there were well-organized monasteries here. As a result of the archaeological excavations in Niculitel area, in Dobruja, where the martyrs Zorikos, Attalos, Kamasis and Philipos' remains were discovered, it is necessary, it is a plausible hypothesis, that the basilica of Niculitel became a monastery church even from the fourth century, which has granted this place until recently the name as «the Monastery»".<sup>89</sup> St. John Cassian himself confirms this, clearly mentioning in his writings the fact that he had lived among monks from an early age "whose exhortations he heard and whose examples he saw".<sup>90</sup>

## II.1. The Oriental Legacy in "Institutes" and Conferences

St. John Cassian's spiritual experience developed in the same time with his Oriental incursions. The meetings he had with the Oriental parents have presented him as *a true witness of virtue*. His words, kept in the treasury of our Holy Tradition, reveal his practical spirit, warmed by the experiences of the desert fathers.

---

<sup>88</sup> Rev. Prof. Ioan G. Coman, PhD, *Romanian Old Age Church Writers*, IBMBOR Publishing House, Bucharest, 1979, p. 219.

<sup>89</sup> Nestor Vornicescu, PhD, *First Patristic Writings...*, p.55.

<sup>90</sup> Migne, PL, tom XLIX, 53-476; CSECL, ed. M. Petschering, tom XVII, 1, 1888, p. 3-231; John Cassien, *Institutions Cenobitiques*, ed. E. Pichery, in col. SC, no. 109, editin de Chef, Paris, 1965.

Thus, at the beginning of 380, the Holy Father arrived in Palestine, accompanied by his friend, Saint Germanus.<sup>91</sup> They first arrived in Bethlehem and settled themselves in one of the monasteries near “Church of the Nativity”; one of the monasteries the Holy Emperor Constantine the Great built.<sup>92</sup> Here they first came into contact with the beauty of oriental monasticism. It is even said that here is the place where the Holy Father and his companion, Germanus, have met here an Abba Pinufius, by name, “who had fled his monastery in the Nile Delta in order to preserve his humility”. He stayed for a while in his cell, but his disciples found out where he was and “track him down and then hauled him home as they had already done once before.” Witnessing all these, in the heart of the two Daco-Roman monks “a thirst for the monasticism to be found only in Egypt”<sup>93</sup> unavoidably appeared.

Starting with 390, the two monks arrived in Egypt to visit the monastic settlements of Scetis, Kellia and Nitria and share the mystical experience of the “desert fathers.” Reaching this place, “they were soon converted to Egyptian ideals of the hermit life”.<sup>94</sup> This period is greatly illustrated in his works, true testimonies and apologies of a complex ascetic-mystical experience.<sup>95</sup> He offers a comprehensive overview of Palestine

---

<sup>91</sup> The relationship between the two friends starts in their childhood, when they used to go together “to school, then they joined together the army, and then together again chose the monastic life.” Together still, they went to the desert fathers in the wilderness of Egypt, to Jerusalem and Constantinople. Rome is the place where they are for the last time mentioned together. Here, in 405, Germanus is mentioned for the last time (Prof. Mircea Pacurariu PhD, *Daco-Roman and Roman Saints*, 3<sup>rd</sup> edition, Trinitas Publishing House, Bucharest, 2007, pp. 59-61).

<sup>92</sup> Bethlehem Monastery, *Inst.* III.4.1.; IV.31; Coll. XI.1&5; XIX.1.3. Germanus, Coll I.1, apud O. Chadwick, *John Cassian*, p. 10.

<sup>93</sup> Columba Stewart, *Cassian, The Monk....*, p. 37.

<sup>94</sup> Owen Chadwick, *John Cassian*, p. 13.

<sup>95</sup> Although there is disagreement about how much time he actually spent in Egypt, no one doubts that we was there...In his monastic writings, Cassian

and Egypt's monastic life, as well as priceless insights about the Ascetic-Mystic practices and traditions observed in the monasteries here. The most eloquent proof which confirms his experiences and staying here is represented by his writings.

**I.** The importance of the Oriental tradition peculiarity is illustrated by the Holy Father in the text of his *Institutes*,<sup>96</sup> accomplishing the information acquired due to his own spiritual experience. In this regard, he finds appropriate for a monk to wear a certain kind of clothing and “continually”<sup>97</sup> dip into reading the holy books. “And so, he says, I think it best to set the most ancient system of the fathers which is still observed by the servants of God throughout the whole of Egypt, so that your new monastery in its untrained infancy in Christ may be instructed in the most ancient institutions of the earliest fathers”.<sup>98</sup> “This first

---

interweaves his direct knowledge with literary sources available to him. Much of the information contained in the *Institutes* and *Conferences* is unique to him and is based evidently on his own experiences. (Columba Stewart, *Cassian, The Monk*.....,p.37.)

<sup>96</sup> The work “*De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*” (*On The Institutes Of The Coenobia And The Remedies For The Eight Principal Faults*), in 12 books, was composed at the request of Pope Castor in Aptia Iulia (France) in 420. The first four of them, preceded by a note of the bishop Castor and a foreword, offer a general description of the ascetic-mystical life, recalling about chanting, the monks' clothing, or about those who had been recently received in the community. In his last eight books, the Holy Father insists on explaining the eight evil thoughts, a fourth century Eastern legacy, based on the Evagrius theology formulation. See PSB 57 (in Migne, PL, XLIX, 53-476, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), XVII, 1, 1888, p. 3-231; Jean Cassien, *Institutiones cenobitiques*, ed. Pichery, Paris, 1965; *Filocalia I*, Ed. Humanitas, 2008, p. 96; William Harmless, *The New Westminster Dictionary of Church History*, vol. I, Editor Robert Benedetto, Westminster John Knox Press, Louisville, London, pp. 127-128).

<sup>97</sup> Cf. I Tes. 5, 17.

<sup>98</sup> Saint John Cassian, *Selective writings: Institutes and Conferences*, in PSB 57, translation by Prof. Vasile Cojocaru and Prof. David Popescu, foreword, introduction and notes by Prof. Nicolae Chitescu, IBMBOR Publishing



comprehensive writing of St. John Cassian, says Metropolitan Nestor Vornicescu, written around 420, had an overwhelming role especially in what concerns the structure of patristic age Western monasticism. Saint Benedict of Nursia's well-structured and thorough work as well as that of the other Western monasteries heads were developed basing especially on the organizational and spiritual precepts set up by St. John Cassian. The Cassian works on the organization and monastic life specificity played the same role in the Western Europe as the rules of St. Basil the Great played in the Eastern".<sup>99</sup>

Beyond the formal aspect of the first part of his *Institutes*, in his second part, thought in the last eight books,<sup>100</sup> the Holy Father carries out an inner analysis on the theory of *the eight principal faults*, a fourth century Oriental legacy, which had been formulated in the Evagrian theology before.<sup>101</sup> Along with this remark, Saint John Cassian succeeded in introducing also the Evagrian mysticism and ascetism later in Southern Gaul.<sup>102</sup>

---

House, Bucharest 1990, p.121; see also St. John Cassian, "On the eight thoughts", in col. Philokalia, vol. I, translation from Greek, introduction and notes by Rev. Prof. Dumitru Staniloae, Humanitas Publishing House, Bucharest, 2018.

<sup>99</sup> Nestor Vornicescu, *Our literature's first patristic writings*, pp. 54-55.

<sup>100</sup> A more accurate translation of the title of Cassian's *Institutes* would be: "About the Way of Life in Monastic Communities and about the Remedies against the Eight Thoughts of Evil". Its content concerns on the one hand the outer side of monastic life (books I-IV) – as we have already illustrated, but also an inner, spiritual dimension, by the reference that St. John Cassian makes to the eight thoughts of evilness: covetousness, fornication, avarice, anger, sorrow, acedia, or "anxiety of heart", vain glory and anger (Jean-Claude Guy, Jean Cassien, *Vie et doctrine*, p.29.

<sup>101</sup> Saint John Cassian, *On the eight principal faults*, p. 96.

<sup>102</sup> In the book "*Conference on Presenting the Eight Principal Faults*", St. John groups the eight evil thoughts into four pairs: gluttony and fornication – natural vice committed through bodily action; avarice and anger – vices caused by external circumstances, which consume the soul; sadness and boredom – unnatural vices caused by internal circumstances, vain glory and pride – unnatural vices committed in thoughts apart from bodily action. This Greek-

Therefore, in his words addressed to Bishop Castor, he manages to build up a complete analysis of the passions, also indicating spiritual remedies for salvation. In this sense, he emphasises the idea that an increased appetite for food (*greed*) brings the body close to the passion of *fornication*, “For it is not only the quality, but also the quantity of food taken which dulls the keenness of the mind, and when the soul as well as the flesh is surfeited, kindles the baneful and fiery incentive to vice. No one may be overburdened beyond the measure of his appetite, by gluttony”.<sup>103</sup> On the other hand, the separation from anger, sorrow, vain glory and pride has the role to purge the whole soul as “For it is impossible for a full belly to make trial of the combat of the inner man: nor is he worthy to be tried in harder battles, who can be overcome in a slight skirmish”.<sup>104</sup>

Referring to *the spirit of pride and lust*, St. John Cassian says that it looks like a war that goes between soul and body. Not even when it sleeps is the soul allowed to rest by this demon. Fornication demons are compared to the “children of Babylon”, who are presented in the song of the Israelites’ exodus. In this sense, the Holy Father urges: “Let us crush all sinful thoughts on the earth, which is in our hearts according the teaching of the Lord, and while they are still babies, the children of Babylon, that is, cunning thoughts, massacre them by smashing them by the stone which is Christ.” According to his advice, gaining virtue is achieved by purging our soul, which follows the “fear of God.” If the passions of wrath and lust are to be found in flesh ever since our birth, love of money, i.e. covetousness is something outside

---

Latin original list, has been largely used in Western monastic environments. In reality, it was replaced by Pope Gregory the Great's seven deadly sins list. The latter (sins) replace faults which dissipate their monastic specificity and thus the ultimate object of their oppression: the accomplishment of inner peace necessary to contemplation and prayer. (Saint John Cassian, *On the eight principal faults*, p. 19.)

<sup>103</sup> Saint John Cassian, *On the eight principal faults*, p. 96.

<sup>104</sup> Saint John Cassian, *On the eight principal faults*, p. 100.

our own substance. It can be easily cut off, if it there is “struggle and mindfulness”.<sup>105</sup> “For he complains that what is provided in the monastery is not sufficient and can scarcely be endured by a sound and sturdy body. What is he to do if ill health comes on, and he has no special store of his own to support him in his weakness? He says that the allowance of the monastery is but meagre, and that there is the greatest carelessness about the sick: and if he has not something of his own so that he can look after the wants of his body, he will perish miserably... And so, when he has bamboozled himself with such thoughts as these, he racks his brains to think how he can acquire at least one penny. Then he anxiously searches for some special work which he can do without the Abbot knowing anything about it. And selling it secretly, and so securing the coveted coin, he torments himself worse and worse in thinking how he can double it”.<sup>106</sup>

*The spirit of anger* is a consequence of love for pleasure. The prophet teaches, “Be angry, and do not sin”,<sup>107</sup> referring here to the urge to ignite the anger on the passion and the evil thoughts planted by the enemy in the soul. That is why God commands man to break from himself, not only the anger with the thing, but also the wrath of consciousness, precisely in order not to utter angry words. “It cannot possibly be made a temple for the Holy Ghost”, says Saint John Cassian, “while the spirit of anger resides in us. And above all, having before our eyes the uncertain condition of mankind, we should realize daily that we are soon to depart from the body, and that our continence and chastity, our renunciation of all our possessions, our contempt of wealth, our efforts in fastings and vigils will not help us at all,

---

<sup>105</sup> Saint John Cassian, *On the eight principal faults*, p. 104.

<sup>106</sup> This disease, the Holy Father also points out, has three roots: the monk's tendency to heap up what he does not have in the world, the regret of the wealth he has renounced, and his fear of poverty. Saint John Cassian, *On the eight principal faults*, p. 104.

<sup>107</sup> Cf. Ps. 4:4.

if solely on account of anger and hatred eternal punishments are awarded to us by the judge of the world”.<sup>108</sup>

*The spirit of dejection* is like the worm of the wood which digs into the soul bearing it away from salvation. However, Saint John Cassian also speaks of a good sadness, the long after God. For this reason, the monk “worketh repentance steadfast unto salvation is obedient, civil, humble, kindly, gentle, and patient, as it springs from the love of God, and unweariedly extends itself from desire of perfection to every bodily grief and sorrow of spirit”.<sup>109</sup> Further, Saint John Cassian shows that the spirit of *laziness* is closely related to that of sadness, as they work together on the soul. It appears in the time of fast, especially when reading the Holy Scriptures, says the Holy Father. In order to banish this thought, the Fathers in the wilderness of Egypt did not allow the monks to remain without work. They believed that due to the patience of work, the monk could get rid of laziness, thus earning his food and helping the poor.

According to St. John Cassian, *vain glory* is a spirit that takes many shapes, which can easily be overlooked. It manifests itself in many forms: by voice, by word, by silence, by work, by vigilance, by prayers, by readings even by long term patience.<sup>110</sup> Lastly, *pride* is in the Holy Father’s opinion the worry which wears out the perfect ones, the ones who have climbed higher on the scale of virtues. They are the ones that have to collapse.

In his *Institutes*, St. John Cassian is notably thankful to

---

<sup>108</sup>Saint John Cassian, *On the eight principal faults*, p. 114.

<sup>109</sup> Saint John Cassian, *On the eight principal faults*, p. 115.

<sup>110</sup> “For where the devil cannot create vainglory in a man by means of his well-fitting and neat dress, he tries to introduce it by means of a dirty, cheap, and uncared-for style. If he cannot drag a man down by honour, he overthrows him by humility. If he cannot make him puffed up by the grace of knowledge and eloquence, he pulls him down by the weight of silence. If a man fasts openly, he is attacked by the pride of vanity” (Saint John Cassian, *On the eight principal faults*, p. 118).

his Alexandrian teachers and especially to Evagrius Ponticus. His thinking is thus enriched by beautiful mystical colours, ranged positively from the cleaning faith of passions to the need and the perseverance in virtue. His mystical theology is thus streamed by the consciousness of a permanent ascendancy in virtue. However, in St. John Cassian's thinking "there is no codified virtue catalogue." Therefore, "God is the One who calls man to perfection and guides him by the voice that he himself chose to follow".<sup>111</sup>

**II.** The Holy Father proves the same zeal in his *Conferences*,<sup>112</sup> where he points out his "*personal encounters with several spiritual fathers*".<sup>113</sup> In fact, there is a close relation between this work and his *Institutes*. Columba Stewart notes that "while he was writing *the Institutes*, Cassian had already *the Conferences* in his mind".<sup>114</sup> Simply stated, the first Cassian work deals especially with *the outside man*,<sup>115</sup> whilst the second is dedicated to *the inner man*, along with his preoccupations for

---

<sup>111</sup> Jean-Claude Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, en Collection „Theologie, Pastorale et Spiritualite”, IX, P. Lethielleux, Paris, 1961, p. 41.

<sup>112</sup> "*Conlationes Sanctorum Patrum XXIV*" (*Collationes patrum in Scithico eremo commorantium* – "Conferences or Discussion with the Fathers XXIV"), written between 420-429, includes 24 *spiritual conversations* with the fathers and needers in the wilderness of Egypt (as the number of the 24 elders in Revelation – chapter 4, 4-11). For each of them, the author develops a single topic, such as: poverty, prayer, chastity, etc. The text falls in three successive groups, as the number of the three monastic centers which the Holy Father visited, together with Germanus, in Egypt. In his XIII *Conference*, written in 420, St. John Cassian criticizes Blessed Augustine's gift theology. The response comes from Prosper of Aquitaine, an Augustinian disciple who accuses St. John Cassian of "semi-Pelagianism" (Migne, PL, XLIX, 477-1328; Jean Cassien, *Conferences*, I-IV, en SC 42, Edition du Cerf, Paris, 1955; William Harmless, *The New Westminster Dictionary of Church History*, vol. I, p. 128).

<sup>113</sup> K. Suso Frank, *John Cassian*, in *Studia Patristica*, vol. XXXIII, Leuven, 1997, p. 427.

<sup>114</sup> Columba Stewart, *Cassian, The Monk*, p.69.

<sup>115</sup> Cf. Inst. 2, 9, 1.

spiritual evolution. Therefore, it can be inferred from this point that the two works “are two sides of one coin. They are more than complementary: both were essential reading for Cassian's entire audience, cenobites and anchorites alike... Both at the beginning of the *Institutes* and at the end of the *Conferences*, his purpose is the same: not to dazzle his readers with tales of wonder-working monks, but to support them in the emendation of their own faults and the pursuit of monastic perfection.”<sup>116</sup>

At a first glance, we might believe that his work is limited to a simple interface presentation of what he has learnt during this period of interaction with the desert fathers. However, things are not like this at all. Taking into account the context of these notes, the Holy Father creates an important relation between the East and the West. He is thus the apologist of a genuine tradition that he promotes, spreads and shares in the Gaul of his days. That is also the reason why his *Conferences* need a “review interpretation”,<sup>117</sup> in which to emphasize more their religious dimension, as a result of the mystical experiences experienced by the author.

Saint John Cassian's “ecumenical understanding”<sup>118</sup> is actually a result of his mystical experiences lived in Egypt and Palestine. This is the reason why, guided by the grace of the Holy Spirit, the saint meets the fathers to whom he dedicates his *Conferences*: Abba Moses (I-II), Abba Paphnutius (III), Abba Daniel (IV), Abba Serapion (V), Abba Theodore (VI), Abba Serenus (VII-VIII), Abba Isaac (IX-X), Abba Teonas (XXI-XXIII) and Abba Abraham (XXIV). The “24 Spiritual Conferences” are also divided into three groups, by the regions the Holy Father visited: 1. I-X – are related to the inhabitants of Scetis; 2. XI-XVII – are related to the inhabitants of the salty

---

<sup>116</sup> Columba Stewart, *Cassian, The Monk*, p.71.

<sup>117</sup> Augustine Casiady, *Tradition and theology in St. John Cassian*, translation from English by Lucian Filip, Doxologia, Publishing House, Iasi, 2015, p. 24.

<sup>118</sup> Rev. Prof. Ioan G. Coman, *Ancient Age Romanian Writers*, IBMBOR, Bucharest, 1979, pp.217-267.

marshes near Paephysis and 3. XVIII-XXIV – are related to the inhabitants of Diolcos and Panephysis.<sup>119</sup>

Cassian's ascetic-mythical thought is reflected mainly reflected by his *Conferences*' topics. Their foundation is eminently scriptural, fully emphasizing the Holy Father's theological art.<sup>120</sup> He thus continues the ideal of spiritual ascendancy, going beyond the passions in terms of useful soul counsels, achieved due to fathers' experiences. He confers theological value to virtues such as mercy, peace, or purity and from this point of view he integrates perfectly into the Alexandrian tradition of St. Clement, Evagrius, Rufinus, or Palladius. Inspired by them, he assimilates the concept of *apatheia* as "bodily lust stillness, or more exactly, as absence of outer body opposing actions".<sup>121</sup>

Then he easily identifies the *purpose* (tellos) of spiritual life. In order to achieve it, the Holy Father points out the fact that the monk "*must endure all sort of toils cheerfully*".<sup>122</sup> As an earthly order perfection, Cassian illustrates the eternal value of the purpose, starting from the words of the Apostle: "*The benefit you reap leads to holiness, and the result is eternal life.*" In order to achieve this, the monk must take into account the means ordained: "purity of the heart, holiness, without which the intended purpose cannot be attained".<sup>123</sup>

---

<sup>119</sup> Owen Chadwick, *John Cassian*, p. 15.

<sup>120</sup> Monastic theology scriptural grounds promoted by St. John Cassian is highly illustrated by writings. Due to their content, they are in fact "a collection of quotations and biblical experiences." Only in the above-mentioned work we have a number of 1617 references from the Holy Scripture. "The great number of Scriptural quotations in his work thus demonstrate a deep knowledge of the Holy Scripture and the awareness of its necessity for real life along all the journey towards perfection assumed by monks" (Damian Gheorghe Patrascu, *Biblical Sources of Monastic Doctrine in John Cassian's Spiritual Conversations*, Galaxia Gutemberg Publishing House, 2010, p. 19).

<sup>121</sup> Dom E. Pichery, Introduction a Jean Cassien, *Conferences I-VIII*, SC 24/1955, p. 45.

<sup>122</sup> Conl. 1.2.3. in PSB 57, p. 308.

<sup>123</sup> Conl. 1.5.2. , în PSB 57, p. 310.

In order to strengthen his argument on the spiritual life purpose achievement, St. John Cassian uses the scriptural example of Martha and Mary.<sup>124</sup> His teachings also bear a meditative value, the two biblical characters being present twice in his *Conferences* (I and XXIII). From Columba Stewart's point of view, "He echoes Origen's interpretation of the story by seeing Mary as the type of the contemplative disciple who sits at Jesus' feet «intent on spiritual instruction» (Conf. 1.8.1). She has chosen the «supreme» and «principal» good of «contemplation alone» (*theoria sola*, Conf. 1.8.2.)".<sup>125</sup> From this point on, St. John Cassian illustrates and emphasizes the fact that man's thought has to be raised to the high and always directed "to God and to the divine ones." Thus, bearing in mind the example of the two sisters, he considers that *the care* for many, to which Christ the Saviour makes reference, definitely illustrates *the practical side*, which should not be considered as "the chief good since it consists not in practical work however praiseworthy and rich in fruits it may be, but in contemplation of Him, which indeed is simple i.e., that contemplation which is first secured by reflecting on a few saints".<sup>126</sup> Reaching this level, Saint John Cassian considers contemplation as "the highest goal" for a monk. This is the reason why he always seeks to achieve this ideal. For example, in the *Conference* with Abba Moses, he once again reiterates this *thellos* of spiritual life, pointing out that "this then should be our main effort, and this steadfast purpose of heart we should constantly aspire after".<sup>127</sup>

Starting from the two examples, it is very easy to follow St. John Cassian's direction and the distinction he draws between the practical (*praktike*) and theoretical (*theoretike*) spiritual life understanding. Even if both ascetic states define the course of a mystical experience, the Holy Father speaks of the

---

<sup>124</sup> Cf. Lc. 10, 38-42.

<sup>125</sup> Columba Stewart, *Cassian, The Monk*, p.95.

<sup>126</sup> Conf. 1.8.3. in PSB 57, p. 313.

<sup>127</sup> Conf. 1.8.1.



climax of the *theory*,<sup>128</sup> precisely to illustrate contemplation as the ultimate step of monastic life, different from a monk's struggle with sin and thoughts.<sup>129</sup>

Out of his spiritual vision, with fine distinction between *praktike* and *theoretike*, one can clearly understand that St. John Cassian remained faithful to intellectual mystics promoted by Evagrius Ponticus.<sup>130</sup> However, the French theologian Jean-Claude Guy identifies the concept of "burning prayer" or "fire", present in the Daco-Roman father's thinking. It characterizes the stillness of contemplation the moment the neophyte reaches the highest peaks of his spiritual meditation.<sup>131</sup> It rather can be reached by a mystical ascendance, based on a rigorous reading of the Holy Books. In order to focus on this idea, St. John Cassian once again illustrates

---

<sup>128</sup> „Theoretica puritas ... post multa opera ac laborum stipendia iam quasi in praemio”/ „Without this that theoretical purity of which we have spoken cannot be obtained... can after much expenditure of effort and toil attain as a reward for it.” (Conf. 14.9.2).

<sup>129</sup> He also considers contemplation as a mind exercise, a capacity to concentrate, also part of the work of a monk's needs (Nghĩ Dinh, *The Quest for Contemplation in John Cassian's Monastic Writings*, Disertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae Apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Rome, 2008, p. 37).

<sup>130</sup> It is very important to mention the fact that spiritual knowledge is formed of two parts in the mystic of Oriental monasticism: active or practical knowledge and theoretical or contemplative knowledge. Since these separation is to be found also in St. John Cassian's thinking; being absolutely borrowed from the Evagrian mystic, it is often inferred from his notes that "ascetic, active or practical life aims at purifying the soul of passions and enriching it in virtue. Achieving this goal is not yet the final goal of the monk because ... in the second stage there is the contemplation of God, being a new life, a theoretical or contemplative or unifying life" (Leo Christiani, *Jean Cassien. La spiritualité du désert*, vol. I-II, Edition de Fontenelle, Abbaye S. Wandrille, 1946, p. 15).

<sup>131</sup> "That ardent prayer which is known and tried by but very few, and which to speak more truly is ineffable. The mind enlightened by the infusion of that heavenly light describes in no human and confined language", says Saint John Cassian (Conf. 9.25-27,31,32).

the elevation that can be reached by the monk who has received from God the gift of spiritual knowledge along with treasuring God's love, without realizing yet this union with God, and what really his deification means.<sup>132</sup> Therefore, it is all about a first taste of the joy he will fully enjoy in the heavenly kingdom.<sup>133</sup>

Another Cassian well-explained topic developed throughout *Conferences*, somewhat from an apologetic point of view, is that of *repentance*. Oriental mystic peculiarity defines repentance theology as a practical necessity of monastic life, which undoubtedly brings together divine grace and human will. When explaining repentance, St. John Cassian is particularly concerned with the practical side of spiritual life. Due to his rich Oriental experiences, he had the chance to observe and experience diversified aspects of this issue. Thus, he openly declares himself as a fervent opponent against Pelagianism, who claimed that man is due to his own strength and without the help of divine grace is able to do good.<sup>134</sup> This issue is thoroughly explained by the Daco-Roman saint in *Conference XIII*, which illustrates one of his sympathies for “a theology of grace that took ascetical effort seriously, while avoiding the fatal extreme of total reliance on ascetical means”.<sup>135</sup>

Holy Egypt and Palestine's desert places have tremendously influenced our Daco-Roman monk's theological thinking and spiritual vision. In these places blessed by God, “life was going over history, and there is no doubt that Cassian would have stayed here until the end of his life if events would not have forced him to leave Egypt and flee to Constantinople around 400”.<sup>136</sup>

---

<sup>132</sup> Jean-Claude Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, p. 56.

<sup>133</sup> Conf. 10.7.

<sup>134</sup> Jerzy Zieba, *La penitenza nelle opere di Giovanni Cassiano*, Paris Disertationis Ad Lauream in Facultate S. Theologiae Apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, Rome, 1977, pp. 39-40.

<sup>135</sup> Columba Stewart, *Cassian, The Monk*, p.135.

<sup>136</sup> Jean-Claude Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, p. 21.

## II.2. John Cassian's apologetic work in Constantinople and Rome

In the context of Origenist controversy,<sup>137</sup> St. John Cassian is bound to leave the Egypt wilderness and find shelter in Constantinople, together with Saint Germanus and the Tall Brothers. Here is the time and place when and where he meets St. John Chrysostom, who at that time served as a patriarch in the St. Constantine's City. Given this situation, the Holy Father appeared to be reserved with the view to the anthropomorphic issue which concerned particularly the Tall Brothers, but he wholehearted received the two Daco-Roman monks whom had at

---

<sup>137</sup> Origen's ideas in the Oriental monastic environment spread due to through Evagrius Ponticus. He "schlasticized" the great Alexandrian's thinking, offering it a place in a "preconceived system", which led to his conviction. From the German theologian, Aloys Grillmeier's point of view: "the Evagrian Origenism was the one blamed in the sixth century." The seven Origenist theses condemned in 553 are the following: 1. Eternal creation and parallel worlds; 2. Souls' pre-existence and their fall, their imprisonment in bodies as punishment for the previous sins – body, soul's prison; 3. The Angels' flesh; 4. Rejection of the eternity of hell, apocatastasis and devils' restoration to eschatology; 5. Rejection of body resurrection; 6. Logos' subordination to the Father; 7. The Holy Spirit's subordination to the Logos. Origen was also considered to be the author of the doctrine according to which "the Logos works only in rational souls and the Holy Spirit only in saints." This is the *anthropomorphite heresy* the result of this Origenist algorithm. Its first opponent was Saint Epiphanius of Salamis. Then the dispute escalated and spread involving Saint Jerome and Rufinus, the latter one of Origen's greatest admirers and translator of *De Principiis* in Latin. Deeply involved in this issue got the Bishop Theophilus of Alexandria, too. One by one, the Eastern Church's great fathers and scholars among whom St. Basil the Great, St. Cyril of Alexandria, or Saint John Chrysostom were bound to take side in the matter of the Origenist doctrine. St. John Cassian and Germanus, who were in the Egyptian monastic communities at that time, were also involved in this conflict and eventually constrained to leave this area and flee to Constantinople (Encyclopaedic Dictionary of the Christian East, edited by Edward G. Farrugia, S.J., Pontifical Oriental Institute, Rome, 2015, p. 1400; Leo Cristiani, *Heresies and Heretics*, Burns&Oates, London, 1959, p. 50).

once became part of his. Thus, Germanus was ordained priest and Cassian deacon.<sup>138</sup>

St. John Chrysostom's personality had a great impact and influence on the two. This aspect is evoked by Saint John Cassian at the end of his work "*De Incarnatione*", when he dedicates a bright eulogy to his spiritual Father, pointing out "the value of his orthodoxy" and declaring himself as one of "his disciples".<sup>139</sup> Thus, he exhorts the disciples: "Remember your ancient teachers, and your priests; Gregory whose fame was spread through the world, Nectarius renowned for holiness, John a marvel of faith and purity. John, I say; that John who like John the Evangelist was indeed a disciple of Jesus and an Apostle; and to speak ever reclined on the breast and heart of the Lord. Remember him, I say. Follow him. Think of his purity, his faith, his doctrine, and holiness. Remember him ever as your teacher and nurse, in whose bosom and embraces you as it were grew up. Who was the teacher in common both of you and of me: whose disciples and pupils we are".<sup>140</sup>

Being engaged in an older feud with Theophilus of Alexandria, generated by his election on the seat of Constantinople, the Holy Father exposes himself, sheltering the Tall Brothers to his court.<sup>141</sup> The latter had been condemned by Theophilus on the grounds of their relations with the Origenist monk Isidor. In order to have an overview of this issue, the

---

<sup>138</sup> Inst., I, II, c. 18; cf. I.12, c.20, apud E. Pichery, *Introduction*, en SC 42, p. 17.

<sup>139</sup> Catherine Broc, „Jean Cassien, „disciple” de Jean Chrysostome”, en vol. *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident. Actes du colloques international organise par New Europe College en collaboration avec Ludwig Boltzmann Gesellschaft (Bucharest, 27-28 septembre 2001)*, ed. Cristian Badilita et Attila Jakab, Polirom Publishing House, Bucharest, 2003, p. 36.

<sup>140</sup> Saint John Cassian, *On the Incarnation of the Lord*, Book VII.31.4, in PSB 57, p.881.

<sup>141</sup> This is the starting point for Saint John Cassian's confessional work and as such his later relation with the Eternal City. The subject of his apology is in fact Saint John Chrysostom, his spiritual father.

British theologian Norman Russell illustrates the fact that “The Origenist crisis was preceded by the «anthropomorphic controversy». We have Theophilus’ own statement that he had argued against those who conceived of God in human form in an official ecclesiastical letter. This would have been the festal letter for 399. According to Cassian, it was badly received by the majority of monks in Egypt. In Scetis, only one of the priests who presided over the four churches there would allow the letter to be read. The reports in Socrates and Sozomen that there were serious demonstrations in Alexandria against Theophilus are probably true”.<sup>142</sup> Therefore, this clearly demonstrates the fact that Saints John Cassian and Germanus were in Scetis when the anthropomorphic disputes began.

The situation in Constantinople worsened because of the accusations made by Theophilus against St. John Chrysostom. Although, the Holy Father was the author of several conciliatory epistles addressed to the bishop of Alexandria, asking “as if to a parent and brother” to receive back the Nitrians, in turn, also advising the latter to drop the accusations against the bishop, was accused by Theophilus of “violating the ordinances of the Nicaea canons”.<sup>143</sup> From this moment on, the dispute on the anthropomorphic issue becomes secondary, the bishop of Alexandria’s main desire being that to unseat St. John Chrysostom from the Constantinopolitan seat. The Saint is judged during the Synod of the Oak (September 403), which was

---

<sup>142</sup> Norman Russell, *Theophilus of Alexandria*, Routledge, London, and New York, 2007, p. 20.

<sup>143</sup> “I believe that you are not aware of the order of the Canons of Nicaea where they declare: «A bishop may not judge a case beyond his boundaries»; if so (and you know it full well), drop these charges against me. For if it were necessary for me to be judged, it should be by Egyptian judges, and not here with you at the distance of a seventy-five days’ journey”. (Palladius, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* (Dial.), VII, tome I, en SC, no 341, introduction, texte critique, traduction and notes par Anne-Marie Malingrey, Edition du Cerf, Paris, 1988, p. 155).

attended by 36 bishops. No less than 29 charges had been compiled, mainly formulated by two deacons that the Saint had unfrocked. Sentenced without right to initiate appeal, St. John Chrysostom was arrested three days later and transported by the authorities across the Bosphorus. As a consequence of the people's protests and riots and after "an accident happened in the imperial chamber",<sup>144</sup> he was called back and reinstated in the patriarchal seat. On the Sunday of his return, the Holy Father took his seat on the throne of "Hagia Sophia," preaching a triumphant sermon, "comparing himself to Abraham, when the Egyptian pharaoh had tried to take his wife, Sara, from him".<sup>145</sup>

Peace for Saint John Chrysostom was not to last. Thus, after a period when he criticized the Empress Eudoxia, he again had to undergo the judgment of the synod, this time being removed on the grounds that "if any bishop who has been deposed by a synod...he shall no longer have any prospect of restoration in another Synod" (cf. of Antioch, 341, Canon IV). Theophilus took care that the Emperor Arcadius recognized the validity of the Fourth Canon of Antioch and submitted a new request asking that the Holy Father be unseated. In turn, Saint John Chrysostom sent the epistles to Rome, to Pope Innocent, to Bishops Venerius of Milan and Chromatius of Aquileia, wanting to prove the invalidity of his conviction in the Robber Synod of the Oak.<sup>146</sup>

His teacher's exile issue convinced St. John Cassian to head towards Rome, where he arrived together with several believers to communicate the injustice made by the Constantinopolitans to Pope Innocent. Saint John Cassian thus, arrived for the first time in Rome in the spring of 405. Accompanied by St. Germanus, he came here to make an

---

<sup>144</sup> *Dial.* VII, 9.

<sup>145</sup> Saint John Chrysostom, *Homily after his return from exile*, PG 52, col 443-448. - *A priore exsilio omilia*.

<sup>146</sup> In *Dial.* III.

apology for his master, unjustly accused by Theophilus of Alexandria, and took out of his chair. Palladius confirms this, by stating that “*After Palladius arrived Germanus, a priest, and with him Cassianus, a deacon, of John's party, both discreet men, presenting letters from the whole of John's clergy. They wrote that their Church had been subjected to violence and tyranny*”.<sup>147</sup> In addition to the fact that he met here Saint Leo the Great, the future pope of Rome, Saint John Cassian took advantage for a while of the entourage of Pope Innocent I. It seems that he is the subject of the two letters sent by Pope Innocent I to Alexander of Antioch (about 414-415),<sup>148</sup> where “*priest Cassian*” is mentioned. We understand from this formulation that the Holy Father was ordained a priest in Rome and not in Marseilles, as most critics claimed.<sup>149</sup>

His apologetic experience in the Eternal City had as its main purpose Saint John Chrysostom's innocence provability and proving the fact that the accusations made by the Robber Synod were false. Thus, Saint John Cassian becomes the emissary of a very interesting correspondence between the two great parents of the Church, between the East and the West.<sup>150</sup> About his friendship with Saint Leo the Great, Saint John Cassian speaks in his work “*On the Incarnation of the Lord*”.<sup>151</sup> Given all this, “though he lived far from his homeland, the Romanian Orthodox Church claims St. John Cassian, both for

---

<sup>147</sup> Palladius, *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi*, edition and translation from Frency by Anne-Marie Mailingrey si Philippe Leclerq, Palladios: *Dialogue sur la vie de Jean Chrysistom*, SC 341-342, Edition de Cerf, Paris. 1988, p. 76.90-78.95.

<sup>148</sup> M. Cappunys, *Cassien* (Jean), dans *Dictionnaire d'histoire et de geographie ecclesiastique*, II, c. 1319-1348.

<sup>149</sup> Dom E. Pichery, Introduction a Jean Cassien, *Conferences*, I-VIII, p. 18-19.

<sup>150</sup> See here: Jean-Claude Guy, *Un dialogue monastique inedit*, en „Revue d'ascétique et de mystique” (RAM), nr. 33/1957, p. 171-188.

<sup>151</sup> Columba Stewart, *Cassian, The Monk*, pp. 46-48.

its Daco-Roman origin, and for his rich cultural and spiritual legacy, although it belongs to all Christian Church”.<sup>152</sup>

## II.2.1. Controversy and apologies

If the East of fourth and fifth centuries was deeply concerned with the Christological issue, considering it to be of top importance (also witnessing interpretation and specificity dissimilarities between the Alexandrian and the Antiochian school), in the West, especially in Rome, a more theology of the Cross develops. This is why only in 451, at the Council of Chalcedon, Saint Leo the Great decisively interferes in the controversies on the “*Incarnation of the Word*”,<sup>153</sup> revealing profound concerns for Christology in the Eternal City.<sup>154</sup>

In 428, Nestorius the Antiochian is the new patriarch of Constantinople. An atypical character trained at the theological

---

<sup>152</sup> Rev. Prof. Mircea Pacurariu, *Daco-Roman and Roman Saints*, p. 59.

<sup>153</sup> This aspect, somewhat insufficient, can be also identified at the Latins’ doctrinal formulations on the Christological issue: “one person and two natures, simple and clear terms, similar to a catechism formulation.” It is obvious the fact that the Western Christology based only on “simple primary teaching elements, faith ordinances, which were helped by apostolic writings, certain principles inherited in the Holy Mass.” From all this it is very clear that “Christology was not yet a part of the Western theology in the form of the Oriental synods definitions, except in a scholastic manner” (D.O. Rousseau, *Incarnation et Anthropologie en Orient et en Occident*, en *Irenikon*, tome 26/1953, p. 370-373; p. 363-375).

<sup>154</sup> Saint Leo the Great affirms himself after 433 in the context of the Eutychius’ heresy which generated the heresy about the Savior’s single nature, under the name of Monophysitism. “*I accept out of two natures, but I do not accept two natures,*” said the heresiarch (ACO, II, 1.1, 120, 14). “In this time, notes His Eminence Reverend Irineu Popa, in the West, on the Rome’s seat was elected Pope Leo, who, during the conflict with Nestorius, was a simple archdeacon. He is the one who asked Saint John Cassian a Christological opinion on the Nestorian heresy. This time, Leo’s intervention in the Christological dispute was crucial” (*Jesus Christ is the Same, Yesterday and Today, and Forever*, Metropolitan of Oltenia Publishing House, Craiova, 2010, pp. 419-420).



school of Antioch, one of Theodore of Mopsuestia's disciples, he was the one who gave birth to one of the most debated early Christian ages heresies. His language and Christological thinking generated disorder in the city; and it all started from calling the Mother of God "*anthropotokos*" or "at most *hristotokos*". This is the general way in which Nestorius illustrates his Christology; the Incarnation of the Son of God was only an illusory one, out of which only the man was born who was at most in a "moral" relation with divinity. The heresiarch thus, generated a split in the only Incarnate Logos' Hypostasis, thus, considering that there must be two separate persons, for the two natures: divine and human.<sup>155</sup> In other words, His Eminence, Reverend Irineu Popa says that Nestorius wanted to prove the fact that: "The Logos cannot be born twice, once eternally and once humanly. Therefore, the human being He dwelt into and used as an instrument is the Son of the Virgin. One can clearly notice the total separation between the divine nature and human nature in the person of the Saviour. And, in order not to speak about a real union, he excludes the possibility of calling the Virgin as a θεοτοκος. It seems that his fear of calling the Blessed Virgin Mary as the Mother of God was because of the Apollinarians, who claimed that the Logos' humanity lacks the rational element, and hence the divine nature intermingles with the flesh, thus being involved in humanlike processes, such as: birth, suffering, and death. In his second letter addressed to Saint Cyril, Nestorius will propose that the Virgin Mary be called the Mother of Christ: «So that the Holy Virgin is more accurately termed, he says, mother of Christ than mother of God, (θεοτοκος) ». <sup>156</sup> <sup>157</sup>

---

<sup>155</sup> See here, our paper: *Christology and mystic in Syriac Theology*, Metropolitan of Oltenia Publishing House, Craiova, 2014, p. 184-201.

<sup>156</sup> Cf. *Nestorius' Reply to Cyril of Alexandria's Second Letter*.

<sup>157</sup> His Eminence, Prof. Irineu Popa, PhD, *Jesus Christ is the Same, Yesterday and Today, and Forever*, pp. 434-435.

At the same time with the spread of his writings, Nestorius' heresy began to raise concern throughout all Church. The first reactions came from Alexandria, where St. Cyril of Alexandria was, the fiercest opponent to Nestorian heresy. The Church of Rome has understood this issue at once, and Pope Celestine<sup>158</sup> supported St. Cyril against Nestorius.<sup>159</sup> Thus, in the summer of 429, the Holy Father charged Posidonius with a thorough evidence and documentation on the Nestorian heresy, including: his letters, Nestorius' sermons and other texts, urging to be translated into Latin for the good of the people. Before receiving this correspondence, which reached Rome around 430, Celestin had already found out about Nestorian heresy from other sources. This would be Marius Mercator, who was also in Constantinople at that time, who had too, a fruitful correspondence with Rome.<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Pope of Rome between September 10<sup>th</sup>, 422 and July 27<sup>th</sup>, 432, Celestin was in his turn Pope Innocent I's Archdeacon. In 418 he kept a very fruitful correspondence with Blessed Augustine. During his pontificate he fought against the Novatian heresy. He also fought against Pelagianism, and in the late part of his pontificate he intensely confronted with the Nestorian heresy, which he condemned at the Council of Rome on August 10<sup>th</sup>, 430. He also got involved in the works of the Synod of Ephesus, June 431. He could not attend the event personally and sent papal messengers who were clearly instructed "to work closely with Saint Cyril and follow his judgment." He also wrote personally to St. Cyril "urging him to be generous, if Nestorius should show a change of heart." After the Ecumenical Synod of Ephesus and therefore after Nestorius' condemnation, Pope Celestine expressed his gratitude in a letter, being saddened only by the fact that Nestorius was allowed to go to Antioch. At the same time, also related to his epistles, it was recorded the fact that Celestine had repeatedly and arduously asked to the participants of the synods of Ephesus to recognize his first right (primacy) in the Church, as St. Peter's legitimate successor. he was buried near the "Saint Silvester" Basilica in Rome; his tomb was decorated with scenes happened during the Ecumenical Synod of Ephesus (J.N.D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Pops*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1986, p. 42).

<sup>159</sup> Leo Cristiani, *Heresies and Heretics ...*, p. 42.

<sup>160</sup> Owen Chadwich, *John Cassian ...*, p. 140.

In this context, St. John Cassian's last great paper is written, „*De incarnatione Domini contra Nestorium Libri VII*” (On the incarnation of the Lord against Nestorius, seven books”<sup>161</sup> Written completely in Latin, the work was created at the request of Saint Leo the Great, at the time he was Archdeacon, later Pope of Rome.<sup>162</sup> In *the seven chapters of this writing*, Saint John Cassian formulates *a complete apology of the Orthodox faith teaching*, taking sides against the most

---

<sup>161</sup> Ed. M. Petschnig, CSEL, vol. XVII, Vienna, 1988. The Romanian translation of the text appeared in col. PSB 57, De Incarnatione Domini versus Nestorium (translated by Prof. David Popescu after the text of Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), vol. XVII, pars I), as well as in the “Metropolitan of Oltenia” Journal, no. 7-8 / 1985, p. 560-606 - Books I-III; no. 1/1986, p. 44-83 - Books IV-VI; no. 3/1986, p. 71-94 - Cara VII.

<sup>162</sup> He was Pope between August / September 440 – November 10<sup>th</sup>, 461. He is one of the two Pontiffs who gave up to the attribute “the Great” (the other one is St. Gregory the Great). He was Pope Celestine's deacon and closest counselor. He was an authoritarian pope who succeeded in imposing himself due to “his apostolic succession legitimacy,” which was later passed on to his descendants from the episcopal seat of Rome. He fought against the Manichaeans, the Pelagians, the Priscillianists, and finally Nestorians. In 448 he receives a notification from Eutyches, of his bishop, Flavian of Constantinople, because of his Monophysite teaching. Thoroughly studying this teaching, Saint Leo the Great wrote to Flavian, condemning Eutychius' heresy in his so-called “Tomus Flaviani” (Epistola Ad Flavianum). Based on this fact, the Emperor Theodosius called the Synod of Ephesus (August 449), where Leo was represented by three papal legates. The result of this council was Flavian's condemnation and Eutychius' rehabilitation. Then, it followed as such the Ecumenical Council of Chalcedon (451), where the Christological teaching on the Incarnate Logos' two natures of the Only Godhead Hypostasis was set out. Leo's Tome was thought to be the Synod's official document, “in Leo's doctrine, the fathers recognized the voice of Saint Peter.” For his contribution and his doctrinal work, he was declared “a doctor of the Church” by Benedict XIV. He was also an excellent diplomat who dealt personally with the pagan invasion crisis. He personally met Atilla, the leader of the Huns and Gaiseric the king of the Vandals, in 455, convincing them to spare the people of the city of Rome by fire and sword. He was buried in the porch of Saint Peter's Basilica, his remains being translated to the interior in 688 (JD Kelly, *The Oxford Dictionary of Pops*, pp. 43-44).

important heresies of his time, which he mentions and denounces. The greatest merit of his work is “to have presented for the first time to the West Nestorius’ doctrine and to have subjected it to a severe criticism, while he pointed out the importance of the works of the Fathers of the Church, the value of the Christian ideas and the arguments they are built upon. Such a paper is yet another great step for the fifth century Latin theology”.<sup>163</sup>

The work was to be mainly informative, offering rigorous details and accounts on the new disorder that had emerged in the Eastern Church. Saint John Cassian deals with this issue in his work’s preface, where he also mentions the fact that he had written this paper at the request of Saint Leo the Great.<sup>164</sup> The beginning of his work is somewhat linked to June 429, when the Pope receives Eusebius of Dorylaeum’s

---

<sup>163</sup> Given the fact that St. John Cassian wrote “De Incarnatione Domini”, when asked by Saint Leo the Great, who played an essential role in the works of the Fourth Ecumenical Council of Chalcedon (451), one might get to believe that he had a great importance in the Western Christology formation process. It is also very important to mention the fact that it is quoted in Eusebius of Dorilea’s “Contestatio contra Nestorios” (IG Coman, Literary Works of St. John Cassian, in the Review “Banat Metropolitan” no. 10-12/1975, p. 565-567; Marie-Anne Vannier, *Jean Cassien et le Simbole de Foi (De Incarnatione Domini VI)*, en *Studia Patristica*, AN, NR., p. 468).

<sup>164</sup> “When I had now finished the books of Spiritual Conferences, the merit of which consists in the thoughts expressed rather than in the language used (since my rude utterances were unequal to the deep thoughts of the saints), I had contemplated and almost determined on taking refuge in silence (as I was ashamed of having exposed my ignorance) that I might as far as possible make up for my audacity in speaking by modestly holding my tongue for the future. But you have overcome my determination and purpose by your commendable earnestness and most urgent affection, my dear Leo, my esteemed and highly regarded friend, ornament that you are of the Roman Church and sacred ministry.” (*On the Incarnation of the Lord*, Preface 1, in MO, no 7-8/1985, p.577).

“*Contestatio*” and Nestorius' *Second Letter*.<sup>165</sup> Moreover, Saint John Cassian's work proved to be the most reliable one, given the fact that, as we have already illustrated previously, the information that Celestin was waiting for from Marius Mercator<sup>166</sup> had reached Rome no sooner than 433. In this regard, not only did he enjoy the admiration of the “Saint Victoire” Abbey in the Latin Church, but he particularly brought a rich Oriental experience, mainly related to Constantinople. At once, he “warned Celestin about the danger of Nestorius’ doctrinal opposition and made this heresy known to the Latins”.<sup>167</sup>

The Holy Father’s involvement in the fight against Nestorian heresy<sup>168</sup> was an absolute one. Due to its doctrinal argumentation, his work on Christology is the illustration of a

---

<sup>165</sup> „*Frateras nobis invicem*” (in PL 48, col. 173-178; Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 165-168). In his epistle, Nestorius wrote honestly to the pope about the teaching he was promoting on the Mother of God, while asking for clarifications about several pelagic priests who were in Constantinople. Since there was no answer to his letter he, he wrote the second letter, mainly on the same subject. Both his letters, as well as certain passages of his sermons, were in Rome before the arrival of the papal legate from Constantinople (Owen Chadwich, *John Cassian ...*, p. 141).

<sup>166</sup> Who had been appointed as an observer of Rome’s to Constantinople.

<sup>167</sup> Marie-Anne Vannier, „Le De Incarnatione Domini de Jean Cassien”, vol. *Jean Cassien entre l’Orient et l’Occident ...*, p. 53.

<sup>168</sup> The research carried out by Saint Cassian for the study of his work is based on a *list of Nestorian works*, agreed by modern Western theologians. Thus, the Holy Father had as his first source the *Letters* which reached Rome at the beginning of the Nestorian crisis. He certainly knew about the one in 429, sent by Nestorius to Pope Celestin. Secondly, there are *Nestorius’ sermons*: 1. Sermon VIII (Nulla deterior); 2. Sermon IX (Doctrina Pietatis) – with reference to *Theotokos*; 3. Sermon XIV (its Greek name: U tais charaugais) and 4. Sermon XVI (Saepe mecum fluctibus) - see: E. Amann, *L’Affaire Nestorius vue de Rome (suite)*, en *Revue des Sciences Religieuses*, 23/1949, p. 231, note 2 (pp. 207-244); Lorenzo Dattrino, *Introduzione a Giovanni Cassiano, L’Incarnazione del Signore*, traduzione e note a cura di Lorenzo Dattrino, Citta Nuova Editrice, Roma, 1991, p. 41.

priceless apology of the Orthodox teaching, fully inherited from his great teacher, Saint John Chrysostom. From the very preface of his work, St. John Cassian reveals the way this confession was born. He had fully understood St. Leo's request to “*fight on the good side in the name of faith threatened by a new heresy.*” Far from being a polemist, the Daco-Roman monk was not willing to give up at any cost “*when it comes to protecting the Orthodox faith*”.<sup>169</sup>

The Nestorian heresy gives Saint John Cassian the opportunity to rediscover *Leporius*' wandering, a Northern Gaul monk, in Trevez. Since 415, he expressed his option for a heterodox Christology in writing. The main document of his wandering, a letter, has not been preserved. The text of this letter pointed out the fact that the Saviour Christ was sinless due to of His free will, and He came to bring salvation only by the power of His own example. He also said that Jesus became the Christ at His Holy Baptism and God at His Resurrection from the dead.<sup>170</sup> Because of his ideas, the heretical monk was blamed for Pelagianism, by Saint John Cassian.<sup>171</sup> It is highly likely that, this anti-Pelagianist experience was the reason for which Saint John Cassian got so deeply involved in fighting against Nestorian heresy by all means. In his opinion, Pelagianism could have been mainly covered up by the concept of *apatheia*.

---

<sup>169</sup> E. Amann, *L’Affaire Nestorius vue de Rome (suite)*, p. 227.

<sup>170</sup> Owen Chadwich, *John Cassian ...*, p. 137.

<sup>171</sup> He was later excommunicated to Africa, along with his disciples. Here is the place where he meets Blessed Augustine who “manages to show him how wrong he was,” and “as a testimony of his Orthodox faith, Leporius writes *Libellus emendationis* addressed to the bishops of Gaul.” Finally, St. John Cassian praises his repentance. The repented monk remains in Africa until 430, when St. John Cassian publishes “*De Incarnatione Domini*”, being ordained as a priest here. Also, Blessed Augustine uses his example in one of his sermons and mentions him in “*Acta ecclesiastica*” on September 26<sup>th</sup>, 426. (Leporii, *Libellus Emendationis*, cura et studio R. Demeulenaere, Corpus Christianorum, Series Latina/CCSL, LXIV, Turnholti, Tipographi Brepolis Editionis Pontificii, 1985, pp. 97-98).

Leporius had directed his soteriological ideas to the possibility of moral perfection, covered up by *homo assumptus* theology. It was thus, obvious that only by the help of his own forces man could reach perfection, which resulted in *Pelagianism*.<sup>172</sup> Further on, in the case of the Incarnation of the Word, Leporius rejected from the very beginning what would have supposed *communicatio idiomatum*, not being able in any way to imagine a “born and crucified God”.<sup>173</sup>

The German theologian Aloys Grillmeier states that the teaching Leporius fervently illustrated “is not necessarily heresy,” since he only wanted to defend in his own way “the traditional dogma of the divinity of Christ against the doctrines that combined the natures.” Moreover, he thinks that Saint John Cassian commits “an injustice in his trial to blame Leporius for Pelagianism”.<sup>174</sup> “Like Nestorius, Leporius stresses the distinction of the natures. In this he is successful but can no more give an adequate expression of the union in Christ than can Nestorius.”<sup>175</sup> This was the most acute theological problem of the

---

<sup>172</sup> E. Amann, *L’Affaire Nestorius vue de Rome (suite)*, en *Revue des Sciences Religieuses*, 23/1949, p. 230.

<sup>173</sup> This is illustrated by Blessed Augustine's notations, which state that Leporius: “did not want to confess that God was born of a woman, that God was crucified or suffered in human state, thus believing that Godhead could have turned into humanity or that He could have been corrupted by intermingling with humanity; humble fear, but an unforgivable mistake. In his humbleness he saw that the Godhead could not be changed, but carelessly assumed that the Son of Man could be separated from the Son of God, and therefore each was distinct from the other, and that one of them could be Christ, while the other couldn’t, or that Christ could be double” (Augustine, *Epistolae CCXXIX ad Leptos Galiae*, CSEL 57, p. 431).

<sup>174</sup> Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. I, *From the Apostolic Age to Calcedon (451)*, second, revised edition, translated by John Bowden. Mowbrays, London, 1975, p. 465.

<sup>175</sup> Nestorius explains the relation between divine and human in a “moral” way.

time”.<sup>176</sup> Unlike the Nestorian heresy, Leporius' wandering did not affect the Church. Rebuked by his superiors in Gaul he fled to Africa, where he was convinced by Blessed Augustine to return to his true faith, expressing his confession publicly; the famous so-called “*Libellus emendationis*”.<sup>177</sup> The document was read by the Gaul monk in Carthage, in the presence of a number of Latin bishops, among them Blessed Augustine. His confession could be seen as “une première ébauche du Tome à Flavien,” stressing very clearly the fact that “*the Incarnation is to be regarded as a conjunction of human nature with the person of the Word and not with the divine nature*”.<sup>178</sup>

### II.2.2. A Confessing Christology

Although it has been criticized by several modern scholars, especially by the western ones,<sup>179</sup> Saint John Cassian's Christology remains a true “confession of faith”. His complex thinking, which creates a harmony between the ascetic-mystical Oriental tradition and the Latin's idea heritage characterized by reason and structure, is again

---

<sup>176</sup> Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. I, *From the Apostolic Age to Calcedon (451)*, second, revised edition, translated by John Bowden. Mowbrays, London, 1975, p. 465.

<sup>177</sup> Leporii, *Libellus Emendationis*, CCSL, LXIV, 1985, p. 97-123.

<sup>178</sup> “Thus, the flesh served the Word and not the Word the flesh; and yet the Word was most truly made flesh. But as we have said, this happened only *personally* and not by nature, with the Father or with the Holy Spirit.” (PL 31, I 224; Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. I, p. 465-466).

<sup>179</sup> “Cassian's Christology has been tried and found wanting on two fronts. The first front is an aggressive defence of Nestorius by modern scholars as against Cassian's anti-Nestorian polemic; the second is an offensive against the enduring value of Cassian's Christology.” Several names of modern scholars and researchers are mentioned especially from the West such as: J.F. Bethune-Baker, Friedrich Loofs, Paul Bedjan, Martin Jugie, Ed. Schwartz, but also Aloys Grillmeyer, Vannier sau Columba Stewart (Augustine Casiday, *Tradition and Theology in Saint John Cassian*, pp.323-330).



victorious due to the defence of Orthodox faith when confronted with first centuries greatest heresy. Thus, The Holy Father fights in his work against two “frivolous arguments” developed by Nestorian heresy: “1. no one can be born before the one who is born, and 2. the one who is born has to be (homousions) of the same nature with the one who gives birth.” We can say that the Daco-Roman monk proves by using theological arguments a very clear and coherent thing: “that God has the power and will to do what he wills”.<sup>180</sup> His whole testimony is based on well-defined Scriptural arguments, strengthened by a steel faith, which goes beyond words.

In all the seven books of his masterpiece, St. John Cassian develops a profound confession, based on genuine arguments of the Orthodox Church teaching treasury. This is systematically emphasized by mentioning the significance of the fathers who have guided and enriched his knowledge and apologetic spirit: Hilarion, Ambrose, Jerome, Rufinus and Augustine (from the West), and also several saints among whom, Gregory the Theologian, Athanasius and John Chrysostom (from the East). Moreover, the Holy Father “does not have any restraints in admitting that his doctrine as it concerns the debated issue was inspired by that of St. John Chrysostom, but more that it even belonged completely to him.” It seems, however, that the Scythian monk did not know Saint Cyril’s anti-Nestorian teaching as well as the former one, this being the reason for which he is not mentioned in this paper. This thing is obvious, since the writing of his paper takes place almost in the same period with that of the Cyrillic documents, for that matter, developing similar ideas and arguments to support the Orthodox truth of faith.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> Rev. Prof. Ioan G. Coman, Introduction to Saint John Cassian, *On the Incarnation of the Lord*, translation by Prof David Popescu, in MO, no.7-8/1985, p.561.

<sup>181</sup> Rev. Prof. Ioan G. Coman, Introduction to Saint John Cassian, *On the Incarnation of the Lord*, p. 562.

The work's apologetic peculiarity results from adding "*Contra Nestorium*", the Holy Father disclosing from the very beginning his doctrinal position.<sup>182</sup> The fact in itself is confirmed in the *Preface*, where the Scythian monk presents his reason and motivation for having written this confession.<sup>183</sup> The battle that is going to take place, is a spiritual one; the author is thought to be a defender of the true faith through the eyes of his friend, Saint Leo the Great.<sup>184</sup> He begins his paper in absolute humility; he prays and asks for spiritual help and guidance of the future Pope of Rome.<sup>185</sup>

---

<sup>182</sup> One can speak here about integrating Cassian work into the category of apologetic specificity, defined by the style of works such as "Adversus" (Marie-Anne Vannier, *Le De Incarnatione Domini de Jean Cassien*, p. 54; see also: L.W. Barnard, „L'intolleranza negli apologisti cristiani con speciale riguardo a Firmico Materno", nella *Cristianesimo nella storia*, 11/1990, pp. 505-521; J-C Fredouille, „L'apologetique chretienne antique: naissance d'un genre litteraire", en *Revue des Etudes Augustiniennes*, no. 28/1992, pp. 219-234).

<sup>183</sup> Cf. *On the Incarnation of the Lord*, Preface, 1, in MO, no. 7-8/1985, p. 577.

<sup>184</sup> About six months before Rome had an official position on the Nestorian heresy, Saint John Cassian was asked by Saint Leon the Great, who was at that time Pope Celestine's deacon, to get involved in the fight with this wandering as a true "champion" of the righteous faith. Why was he asked this? Because "he was among the few Latin writers of the Roman court who could understand Greek." It was also have been questioned the aspect related to this preface, whether there was or not a written document by which Leon had addressed this request to Cassian. Although, no written proof has been preserved, the context of its creation is stated ever since Father Gennadius' patristic period (in *De viriis illustribus* 62PL). He writes: St. John Cassian "at the request of Leon the Archdeacon, then the bishop of Rome, wrote against Nestorius *De Incarnatione Domini* in seven books" („Rogatus a Leone archidiacono postea urbis Romae episcopo scripsit adversus Nestorium *De Incarnatione Domini* libros VII").

<sup>185</sup> "For we easily comply with any one's orders, out of your abundance: but his is a great and wonderful work, whose desires exceed his powers. Yours then is this work and business, and yours it is to be ashamed of it. Pray and intreat that your choice may not be discredited by my clumsiness; and that, supposing we do not answer the expectations which you have formed of us, you may not seem to have been wrong in commanding out of an ill-

In his **First Book**, St. John Cassian develops in six chapters the topic related to those ages' fiercest heresies. Like a "multi-headed" hydra,<sup>186</sup> this wandering could not be defeated because "when its heads were cut off gained by its injuries, and sprang up more abundantly: so that owing to a miracle of a strange and unheard-of kind, its loss proved a kind of gain to the monster which was thus increased by death".<sup>187</sup> Among those who have lost their right path, he mentions: the Ebionites, Sabellians, Aryans, Eunomians, Macedonians, Photinians, Apollinarians, and Pelagians. He gives a particular attention to the last ones, pointing out the fact that its followers claimed that "Jesus Christ had come into this world not to bring redemption to mankind but to give an example of good works, to wit, that men, by following His teaching, and by walking along the same path of virtue, might arrive at the same reward of virtue. ... They declared that men could by their own lives obtain just that which God had wrought by dying for man's salvation. They added as well that our Lord and Say-four became the Christ after His Baptism, and God after His Resurrection".<sup>188</sup> The Holy Father had identified this heresy at the monk Leporius, which he considered to be a similar example for the Nestorian later on crisis. He emphasizes the fact that Leporius argued "exactly the same thing which the Pelagians said before him, and allows that it follows from his error that as he asserts that our Lord Jesus Christ lived as a mere man entirely without sin, so he must maintain in his blasphemy that all men can of themselves be without sin, nor would he admit that our Lord's redemption was a thing needful for His example, since men can reach the heavenly kingdom by their

---

considered determination, while I was right in yielding, owing to the claims of obedience."(*On the Incarnation of the Lord*, Preface, 5, pp. 557-558).

<sup>186</sup> He refers here to the famous ancient legend of "*The Lernaean Hydra*", a seven-headed serpent-monster which was killed by Hercules.

<sup>187</sup> *On the Incarnation of the Lord*, I, 1, p.578.

<sup>188</sup> *On the Incarnation of the Lord*, I, 3,3, p. 580. Rev. Prof. Ioan G Coman, *Old Romanian Age Church Writers*, p. 244.

own exertions”.<sup>189</sup> St. John Cassian does not forget to mention the fact that the Pelagian monk had recovered from his wandering, confessing the true faith and returning to the bosom of the Church as a presbyter.

In **Book II**, the Holy Father deals directly with the Nestorian issue. He rather illustrates the sacrilege he commits when speaks about the Mother of God, calling her “Mother of Man” (anthropotokos) or at most “Mother of Christ” (christothokos). The Scythian monk’s argumentation becomes even sharper from this point on, rebuking wandering harshly. He, thus illustrates Nestorius’ narrow-mindedness, who claimed that “No one ever gives birth to one older than herself.” The arguments he offers are firstly based on the revealed Truth of the Holy Scripture, since there is “an abundant supply of witnesses to the holy nativity; to hear witness to it, let us examine in some slight degree an announcement about God even in the Old Testament”.<sup>190</sup>

In **Book III and IV**, St. John Cassian speaks about the Saviour’s Godhead before and after the Incarnation. He proves the fact that Christ is true God born of true God, born out of Mother without father and Father without mother. “Learn then first of all from the Apostle the teacher of the whole world, that He who is without beginning, God, the Son of God, became the Son of man at the end of the world, i.e., in the fulness of the times. For he says: «But when the fulness of the times was come, God sent His Son, made of a woman, made under the law».<sup>191</sup> Tell me then, before the Lord Jesus Christ was born of His mother Mary, had God a Son or had He not? You cannot deny that He had, for never yet was there either a son without a father, or a father

---

<sup>189</sup> *On the Incarnation of the Lord*, I, 3,3, p. 580.

<sup>190</sup> *On the Incarnation of the Lord*, II, 3, 1, p. 585.

<sup>191</sup> Cf. Gal. 4:4.

without a son: because as a son is so called with reference to a father, so is a father so named with reference to a son”.<sup>192</sup>

**Book V** draws a detailed comparison between Nestorianism and Pelagianism. Thus, Saint John Cassian emphasizes the moral glory which the two heresies of the first centuries shared as common element. Nestorius claimed Godhead’s apparent presence in the incarnate Christ, He thus becoming “theodokos”, meaning “the receiver of God”. Therefore, one could conclude that “there is no difference between Him and all other holy men: for all holy men have certainly had God within them”.<sup>193</sup>

The last two books of his work (**VI and VII**) embody a complex analysis of some dogmatic formulas which St. John Cassian strengthens by offering scriptural and patristic counter-arguments in order to illustrate the Orthodox faith. The reference here is to the Nicene Symbol of Faith, also used by the Church of Antioch and invoked by Nestorius in his sermons, too. Thus, the formula “True God of True God” is explained by Nestorius in a Sabellian and Arian sense, claiming that “there were two Christs, one of God and one of the Virgin Mary”.<sup>194</sup> Furthermore, St. John

---

<sup>192</sup> *On the Incarnation of the Lord*, IV, 1 in MO, no 1/1986, p.45.

<sup>193</sup> Rev. Prof. Ioan G Coman, *Old Romanian Age Church Writers*, p. 246. “You say then that Christ was born a mere man. But certainly, this was asserted by that wicked heresy of Pelagius, as we clearly showed in the first book; viz., that Christ was born a mere man. You add besides, that Jesus Christ the Lord of all should be termed a form that received God (Theodo'chos), i.e., not God, but the receiver of God, so that your view is that He is to be honoured not for His own sake because He is God, but because He receives God into Himself.” (*On the Incarnation of the Lord*, V, 2, 1, p. 55.)

<sup>194</sup> “You said in the Creed, «Very God. » Now you say: « a mere man. » How can these things fit together and harmonize so that one and the same Person may be the greatest Power, and utter weakness: The Highest glory, and mere mortality? These things do not meet together in one and the same Lord. So that severing Him for worship and for degradation, on one side, you may do Him honour as you like, and on the other, you may injure Him as you like.” (*On the Incarnation of the Lord*, VI, 7, 2, p. 72.)

Cassian argues against the Nestorian formulas: “No one gives birth to one older than herself,” and “the one who is born must be of one substance with the one who bears”. In order to advocate convincingly his cause, Saint John Cassian uses paragraphs and texts from the works of “Saints Hillary and Ambrose (Chapters XXIV-XXV) and the works of Blessed Jerome, the “teacher of the Orthodox”, from Rufinus’ exposition to the Creed, from the works of Blessed Augustine, Gregory of Nazianzus, «the most grand light of knowledge and doctrine», from St. Athanasius the Great's works, finally, from those of St. John Chrysostom”.<sup>195</sup>

The Christology illustrated in Saint John Cassian’s masterpiece “De Incarnationi Domine” is unquestionably the “climax of Cassian’s theology”. Beyond its urgent necessity required by its time, the Holy Father’s work is a natural Orthodox approach, revealing the interpretations of a genuine and voluntary confession.<sup>196</sup> This transforms our monk from Dobruja into a remarkable first Christian ages apologist in the Eternal City. Therefore, “this is the crowning virtue of a perfect confession, to acknowledge that Jesus Christ is ever Lord and God in the glory of God the Father”,<sup>197</sup> then the Scythian monk’s work can be considered a “confessing Christology”.

As for his stay in the Eternal City, there is no clear information about how long he lived here. But what is beyond any doubt and is generally acknowledged by critics is the fact that the Holy Father wrote an authentic chapter of his missionary work, starting with his master’s apology so that in the end to give birth to a fundamental work for all Christian West: “*On the Incarnation of the Lord*”.<sup>198</sup>

---

<sup>195</sup> Rev. Prof. Ioan G Coman, *Old Romanian Age Church Writers*, p. 247.

<sup>196</sup> Augustine Casiday, *Tradition and Theology in St. John Cassian*, p.379.

<sup>197</sup> *On the Incarnation of the Lord*, IV, 13, 4.

<sup>198</sup> From Rome he arrived in Marseilles, where he built a monastery for men and one for women in 415. He lived in this place until his death in 435 (*The rules of monastic life*, Sofia Publishing House, Bucharest, 2005, p. 339).

### **III. Saint Dionysius Exiguus, Eternal City's erudite Scythian**

Another great Daco-Roman theologian, whose name is unequivocally related to the Eternal City, is that of Saint Dionysius Exiguus, “the Short” or “the Humble.” “Ecumenical Personality”, the Holy Father was born about 470, being raised by monks, in one of the ancient monasteries on the Black Sea Shore. This is illustrated in his writings, where he reverently mentions the name of a certain monk Peter.<sup>199</sup> Like his predecessor, St. Dionysius first contact was that one with Constantinople, reaching Rome in the time of Pope Gelasius (about 500), “who was in need of a good specialist in Latin and Greek.” During his holy rich life, he served here under ten popes and died in 540/545. His Eminence Nestor Vornicescu, PhD, writes a very vivid and fascinating characterization of the Daco-Roman theologian’s personality, intellectual capacity and spiritual finesse. “Dionysius was a very good connoisseur of the Holy Scripture, did not have any match in using Greek and Latin languages, easily and skilfully translating from one language into the other, he was wise and simple in his attitudes, erudite and humble, he spoke little, he was shy and gentle, had a measure in everything, without blaming those who could not be as balanced as he was. «He was a perfect Orthodox and wholly

---

<sup>199</sup> “I remember all your good deeds, Venerable Father, and the unique jewel of Christ’s teachings, and I always have before the eyes of my mind the holy zeal for the spiritual food that you used to nourish me with me when I was a child, a zeal that neither space nor time can ever hinder. (Dionysius Exiguus, in *Scriptores „Illyrici Minores”*, *Corpus Christianorum Series Larina LXXXV*, Turnholti, 1972, p. 59).

faithful to Church ordinances (set out by the Holy Fathers). He answered wisely to any question he was asked. Some tried to discredit him by accusing him of several things. But whoever reads the Synodal documents of Ephesus and Chalcedon, as well as the epistles by which they were approved, realizes that these attempts have no chance of success.» Dionysius, the humble, was Scythian in terms of nationality, but his manners «were truly Roman»”.<sup>200</sup>

His work includes numerous Patristic translations and interpretations. Among the patristic texts translated from Greek, there are: *Vita Pachomii*, *Historia inventionis capitis S. Iohannis Baptistae*, St. Gregory the Theologian’s *De officio hominis*, Holy Proclus of Constantinople’s *Tomus ad Armenos de fide*, as well as other patristic works. It is the proper moment to mention the translation of *Saint Cyril of Alexandria’s Letters*, along with the *12 Anathematisms* written by him against Nestorius. The Holy Father also played a significant role in the translation of some important canonical Byzantine law works. Thus, during Pope Hormisdas’ papacy (he died in 523), Saint Dionysius the Exiguus translated into Latin *the Greek Synodikon*, and thus he created the two collections of canons: *Coedx canonum ecclesiarum* and *Colectio decretorum pontificum Romanorum*. In his review paper of the Greek text, he also used *Collectio Hispana*. His work *Colletio Dionysiana* enjoys great popularity and appreciation; it is considered one of the fundamental sources of canon law in the Catholic Church. On the other hand, his contribution implies important calendar changes related to the Christian era origins (e.g.: *Liber de Paschate*, *Argumenta pascalia*, *epistule*). Thus, during Pope Boniface and John I’s papacy, St. Dionysius compiled the paschal table with the purpose of correlating Western Church celebration dates with the Eastern ones. He recommended in this respect Saint Cyril of Alexandria’s calculations, but these were calculated only by the

---

<sup>200</sup> Nestor Vornicescu, PhD, *Our Literature’s First Patristic Writings*, p.67.



year 248. He thus continued counting, but this time he did not start with Diocletian, but with the Birth of Christ the Saviour, which represented the beginning of the Christian era.<sup>201</sup> His thinking develops also an important Christological peculiarity, which is highly illustrated especially in his work “Patristic Texts Anthology”,<sup>202</sup> but also in his Prologues.<sup>203</sup>

This first centuries Holy Father’s theological importance offers important ideas about the “Daco-Roman spirituality’s universalism”. It is undoubtedly a strong relation between the Eastern and Western Romanity, creating a true “*highest human osmosis, and mutual spiritual elements exchange between the two wide European areas*”.<sup>204</sup> This becomes possible due to his work. Due to the translations carried out, St. Dionysius Exiguus manages to sketch a clear relation between “Scythia Minor, Constantinople and Rome ... strengthening with new elements the relations between the Christian Eastern and Western, already announced in the fourth and fifth centuries by Hilary, bishop of Pictavium, Jerome, Rufinus, and especially by St. John Cassian,

---

<sup>201</sup> *Encyclopaedic Dictionary of the Christian East*, edited by Edward G. Farrugia, S.J., Pontifical Oriental Institute, Rome, 2015, p. 655.

<sup>202</sup> Migne, PL, LXVII, 9A-520, *Scriptores Illyrici Minors*, cura et studio S. Gennaro et Fr. Glorie, Brepols, 1972; Ibidem, Corpus Christianorum, Series Latina LXXXV, Turnholti, 1972, p. 133-154.

<sup>203</sup> “On Eugippius, the Priest” preface to Saint Gregory of Nazianzus, *De conditione sev opificio hominis*; 2. „On Stephan, the Bishop”, preface to the first Latin translation of *Canonum Graecorum*’s edition; 3. “On Julian, the Priest”, preface to *Collectione Decretorum Pontificium Romanorum*; 4. “On Pope Honorius”, preface to *Canonum Graecorum*; 5. “On Scythian monks John and Leontius”, preface to Saint Cyril of Alexandria, *Epistulam ad Successum Episcopum*; 6. “On Peter, the Bishop” preface to Saint Cyril of Alexandria, *Epistule Synodicalae Contra Nestorium*; 7. “On Felicianus and Pastor”, preface to Saint Proclus of Constantinople, *Tomii Aremenius*; 8. “On Gaudentius, the Abbot”, preface to the anonymous paper *Paenitentiae Sancte Thaisis* și 10. “On Dominianus, the Venerable”, preface to the anonymous paper *Vitae Sancti Pachomii* (Fr. Glorie, Dionisii Exigui, Prefationes latines genuinae n variis suis translationibus ex graeco, in CCSL, LXXXV, *Scriptores Illyrici Minores*, p. 29-30.

<sup>204</sup> Nestor Vornicescu, PhD, *Our Literature’s First Patristic Writings*, p.69.

as a result of their well-known efforts to offer the West a part of the Eastern Patristic Thinking and the Resolutions of the Ecumenical Councils up to that point, fundamental elements in order to assure, maintain and strengthen Church unity”.<sup>205</sup>

### **III.1. From Constantinople to Rome – historical-doctrinal aspects**

Like St. John Cassian, Dionysius Exiguus left his native Scythia and headed towards the holy places of the Orient. Together with other Scythian monks, he first stayed in a monastery in Hierapolis (Mabbug), very close to Antioch. In what concerns the Syrian staying of the energetic monks of Dobruja, it is known the fact that in order to protect their Chalcedonian Creed “nothing stopped them from exerting a direct influence on the election of the Patriarch of Antioch”.<sup>206</sup> No sooner had Philoxenus of Mabbug’s influences begun to appear, an extremely important theological personality, than Saint Dionysius left these places.<sup>207</sup> From this place, the Holy

---

<sup>205</sup> Rev. Alexandru Motoc, *The Holy Dionysius Exiguus (the Humble)*, PhD paper, Sibiu, 2008, p.4.

<sup>206</sup> In Robert Devreesse, *Le patriarcat d’Antioche. Depuis la paix de l’Eglise jusqu’à la conquete arabe*, Paris, 1945.

<sup>207</sup> **Philoxenus / Aksenoyo of Mabbug** (he died on December 10<sup>th</sup>, 523). He was born in the Persian Empire at Tahal, a village in the district of Beth Garmāi. According to more recent written biography, before reaching the Persian School in Edessa, he first studied at Mar Gabriel Monastery in Tur 'Abdin. This is the place where several disciples followed him and his teachings, the same who would later react against the Dyophysitism or the doctrine on the two natures of the Person of Christ the Saviour, part of the Christological tradition (according to some critics among them was also Jacob of Sarug and Simeon of Beth Arsham). In this way, Philoxenus became a fervent opponent to the Chalcedonian doctrine, playing an active role in various disputes of his time. In 485 he becomes Metropolitan of Mabbug (being ordained on August 18<sup>th</sup>). After Emperor Athanasius’ death in 518, the anti-Chalcedonian bishops were exiled as a result of the pro-Chalcedonian

Father bent his steps toward Constantinople. His presence in the Citadel of the Basileis is convincingly illustrated by his translations and prologues which are the mirror of his great and erudite knowledge about the Byzantine culture.<sup>208</sup> Here, is also the place where he gains a rich spiritual experience serving in the Monastery of the Sleepless ones (“Acoemeti”) and, from the point of view of some critics, even in the Studium Monastery.<sup>209</sup>

---

new emperor’s rules, Justinian I. Philoxenus was first sent to Gangra (in Paphlagonia), and then (ca. 520/1) in Philippopolis (in Thrace - Plovdiv), where he died; the official death cause being smoking suffocation owed to the public baths smoke. Philoxenus was the most important Orthodox Syrian writer and theologian of his time. Although his knowledge of Greek was not a very impressive and deep, he was aware of the importance of translating key Greek texts, such as the New Testament and Creed, trying to be as faithful as possible to the original texts. Thus, he was the one who financed these texts’ translation revision (Polycarpus, his hierarch was in charge with the revision of the New Testament and he completed his task in 508) – see here: Sebastian P. Brock, *Yesterday and today Syriac Father*, introductory study by His Eminence Irineu Ion Popa, PhD, translation from English by arch. Ionita and Prof. Hermina-Maria Apostolache, Metropolitan of Oltenia, Craiova, 2016, 22 \*).

<sup>208</sup> “Even in his prologues which defied time, says Father Gheorghe Dragulin, one can easily notice the fact that their author had a thorough and complex intellectual training. As for the classic aspect of our Dionysius the Humble’s vocabulary range, this shouldn’t be a surprise for us. At the time, the Latin grammarian Priscianus – who was in Constantinople – advocated for the cultivation of Atticism in the language. It is true that the stage of his life he spent at the Pontifical Court did not bring his cultural perfection. But his condition as a devoted opponent against heresies – to which he has dedicated great part of his activity, effort and energy in Rome – had been the result of his youth background and experiences” (Rev. Gheorghe Dragulin, PhD, *The Hieromonk Dionysius the Humble “Exiguus” or “the Little” about 470 - 550*), in “Theological Studies” Magazine, no. 7-8 / 1985, p. 525-526).

<sup>209</sup> The history of the Acoemeti or Sleepless monks (from Gr. *Akoimetoï* - sleepless) is linked to the monastery of Saint Alexander in Syria. In 425 they arrived in Constantinople and embraced a critical attitude towards the authorities, which led to their banning from the Byzantine Empire shortly after. They crossed the Bosphorus Strait, from that moment being under the protection of Hypatius, abbot of Rufiniane, who got them a place to stay at the

It is very important to mention a few context elements related to the presence of St. Dionysius in Constantinople. This is the reason why, after the death of Saint Cyril of Alexandria (444) and by the time when the Council of Chalcedon (451) was held, the Eastern Church experienced a severe age of doctrinal crisis. Thus, the episcopal seat of Alexandria was occupied by Dioscorus, who did not accept the resolutions given by the Synod of Ephesus, and as such neither St. Cyril's 12 Anathematism against Nestorius. The seat of Antioch is occupied starting with 442, by Domus replacing John, and in Constantinople, Flavian replacing Proclus (446). The latter is involved in a doctrinal conflict with Eutychius, a supporter of Monophysitism, who had misunderstood Saint Cyril's formula: "*mia physis to Theou Logou sesarkomene*".<sup>210</sup> Pope Dioscorus I of Alexandria is on the side of the heretic, being finally called at the local synod of Ephesus in August 449. From Rome, Saint Leo the Great writes "Tomus Flaviani", a document which clarified once and for all the issue on the two natures of Christ

---

Asian border of the empire. The Acoemeti's ascetic particularity was "their constant and uninterrupted choral singing" (*laudas perennis*), according to the words of St. Apostle Paul: "Pray continually" (I Thess. 5:17). In order to accomplish this constant obedience, the Acoemeti had been divided by Abba Alexander into two groups. They were also known for their loyalty to the decisions of the Council of Chalcedon (451) (see: *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, pp. 17-18, also in "Vita S. Alexandri Acoimeti", in *Acta Sanctorum*, January 1/1643, 1018-1029, F.S. Pericoli Ridolfini, "Alessandro l' Acemeta", *Bibliotheca Sanctorum*, Istituto Giovanni XXIII Lateran University (ed.), vol. 1, Rome, 1961, pp. 766-768 T. Spidlik, "Acemeti", in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. 1, Rome, 1974, p. 88, A.M. Talbor, R.F. Taft, "Akoimetoï Monastery of" *The Oxford Dictionary of Byzantium*, A.P. Kazhdan (ed.), 1:46; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, translated by P. Allen and J. Cawte, London, 1995, pp. 12-13)

<sup>210</sup> Sf. Chiril, *Ep., 46 ad Succens.*, 2, 5: ACO I, 1, 6, 161-162; PG 77, 245 A; Pr. prof. Ioan G. Coman, *Momente si aspecte ale hristologiei precalcedoniene si calcedoniene*, în Revista „Ortodoxia”, nr. 1/1956, p. 55; Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ...*, p. 283-284.

the Saviour after the Incarnation.<sup>211</sup> Then there is the Ephesus Council (449) chaired by Dioscorus, during which Eutychius' name is cleared, in spite of Papal legates' disagreement. The Eastern Church experiences now a severe crisis, whose main premises are related to the non-acceptance of the Council of Chalcedon's doctrine (451). The new non-Chalcedonian approaches and ideas take root especially in Syrian churches, and they grow stronger and stronger once Leo occupies the royal seat in Constantinople (457).<sup>212</sup> The main topics were the political and religious ones which transformed into the teaching of the Council of Chalcedon for several years.

---

<sup>211</sup> He thus opposed to Eutyches' teaching, who agreed that the Saviour "had two natures before the union, but after the incarnation He had only one nature" (Mansi, VI, 744). In *Tomus Flaviani*, Saint Leo the Great shows that "Not knowing, therefore, what he was bound to think concerning the incarnation of the Word of God, and not wishing to gain the light of knowledge by researches through the length and breadth of the Holy Scriptures, he might at least have listened attentively to that general and uniform confession, whereby the whole body of the faithful confess that they believe in God the Father Almighty, and in Jesus Christ, His only Son, our Lord, who was born of the Holy Spirit and the Virgin Mary. By which three statements the devices of almost all heretics are overthrown". On Eutychius' error, St. Leo further points out the fact that the Saviour "Thus in the whole and perfect nature of true man was true God born, complete in what was His own, complete in what was ours (totus in suis, totus in nostris). And by ours we mean what the Creator formed in us from the beginning and what He undertook to repair. For what the Deceiver brought in and man deceived committed, had no trace in the Saviour. Nor, because He partook of man's weaknesses, did He therefore share our faults. He took the form of a slave without stain of sin... From the mother of the Lord was received nature, not faultiness: nor in the Lord Jesus Christ born of the Virgin's womb, does the wonderfulness of His birth make His nature unlike ours. For He who is true God is also true man: and in this union there is no lie, since the humility of manhood and the loftiness of the Godhead both meet there (*invincem sunt*)."

(Tomus Flaviani, Epistle XXVII, 13<sup>th</sup> June 449) – see: Documents of the Christian Church, Fourth Edition, Editors Henry Bettenson and Chris Maunder, Oxford University Press, 2011, p. 51-54.

<sup>212</sup> Robert Devereese, *Le Patriachat d'Antioche. Depuis la paix de l'Eglise, jusqu'à la conquete arabe*, Paris, 1945, p. 64.

Another important moment of this age was the promulgation of Emperor Zeno's Henotikon (482), according to which "Eutychius and Nestorius were sentenced for good as heretics, St. Cyril's Anathematisms were accepted, but making a decision on the issue of the two natures was postponed; however, a generic Christological formula was proposed".<sup>213</sup> The document was written out of political reasons. Emperor Zenon had been previously a supporter of Peter Fullo, the Antioch Monophysite Patriarch, but then he called himself a Chalcedonian in a letter to Pope Simplicius. In 482, for fear of a general conspiracy, he wrote the Henotikon, a document which was signed by the Ecumenical Patriarch Acacias of Constantinople, who aimed at reconciling the two parties: the Chalcedonian and Monophysite. Since the document was a very confusing one, it was extremely argued against by Pope Simplicius, who asked for explanations from Constantinople. Acacias did not answer in any way. As a result of all of these, he was excommunicated in 484 by Pope Felix II and thus "the Acacian Schism"<sup>214</sup> began.

The reconciliation between the East and West, as well as the emergence of a new doctrinal vision takes place under Emperor Justin I, more precisely on March 25<sup>th</sup>, 518, in the days of Pope Hormisdas and Patriarch John II of Constantinople. This is the very starting point of the dialogue between the Church and non-Chalcedonians and a "*Christology of Chalcedon after Chalcedon*"<sup>215</sup> is also taken into consideration. It is the moment when *the Scythian monks*, guided by their leader, Saint John Maxentius, stand out in this doctrinal context. They were in favour of and advocated for the Christological formula "*Unus de Trinitate carne passus est*" – "one of the Trinity suffered in the flesh".<sup>216</sup>

---

<sup>213</sup> Rev. Alexandru Motoc, *The Holy Dionysius Exiguus (the Humble)*, p. 4.

<sup>214</sup> *Encyclopaedic Dictionary of the Christian East*, edited by Edward G. Farrugia, p. 1936-1937.

<sup>215</sup> *Jesus Christ is the Same ...*, p. 505, note 1425.

<sup>216</sup> Despite the Acoemeti's hostility, Emperor Justinian was convinced that this formula is fully Orthodox. Thus, with the bishop Hypatius of Ephesus' help, who visited Rome in 533, Justinian won the support of Pope John II. He

Saint Dionysius Exiguus, one of the Scythian monks, arrives in the Eternal City on 21<sup>st</sup> November 496 and he first stays at “Saint Anastasia” Monastery at the base of the Palatine Hill.<sup>217</sup> The social and political context in which he begins his confessional work in the Eternal City was not at all a simple one. In the early of the sixth century, Rome, as well as all Italy, were under the occupation of Theodoric’s Ostrogoths (about 493-526). Although, he had nothing in common with Christianity, the new leader adopted a wise attitude towards Romans original values and he became a promoter of religious culture and tolerance. From Ravenna, which was the city chosen to be the capital, he encouraged the construction of new edifices and monuments, revealing a great admiration for the Greek-Roman tradition. Moreover, Theodoric sought for an official recognition from Byzantium and he did not take much interest in the possible influences close to the court of the East Empire.

The issue of the Acacian schism also gave rise to great chaos in Rome. Pope Gelasius I (492-496), Pope Felix III's successor, firmly demanded that Acacius' name be removed from all diptychs. Things began to be easier and more balanced in 497, when Festus the Patrician, as prime senator, was on a delegation along with two other Latin bishops at the court in Constantinople. On this occasion, they submitted the request of recognizing Theodoric as the emperor of the West, as well as the epistle of Pope Anastasius (496-498) by which his election as a

---

sent the Epistle “Olim Quidem” to the Constantinopolitan Senate. Some understood of this formula, “One in the Trinity would have suffered as God,” considering it heretical. Its true meaning, however, was related to the suffering of Jesus Christ, the crucified, dead and risen, who suffered in the same person of the Logos, the Second Hypostasis of the Holy Trinity. The teaching about “communicatio idiomatum” provides in this way the doctrinal foundation of the Scythian monks’ Christological formula.

<sup>217</sup> It was the third as importance, after the two cathedrals in Lateran and after the one of the Virgin Mary (Dragulin, *The Hieromonk Dionysius the Humble...I*, p.527)

Pontiff was being announced as well as Acacius' name removal from diptychs. However, Theodoric's acknowledgment as a ruler in the West was publicly made in 506; also, the dialogue between the two churches restarted during Emperor Justinian's reign.<sup>218</sup>

The fifth century represented for Rome the age of the most important translations of the Eastern Church Fathers. Since Gelasius I's pontificate time (492-496), a significant number of Nomo-canonical Greek synod sources were translated. In this sense, there was a need of intelligent people to work in papal household, who were bright specialists and language professionals. St. Dionysius Exiguus was certainly "the most famous one". Since he was fluent both in Greek and Latin, he succeeded in making various good quality translations, especially the documents related to the Greek synods. Although, he served in this position under ten Pontiffs, the Holy Father is mostly associated with the name of Pope Hormisdas (514-523).<sup>219</sup> During his pontificate, the Holy Father succeeded in completing the third and last canonical collection; the text translated into Latin also included the original Greek version. The Holy Father's canonical corpus was put together in a complete work, thus *Collectio Dionysiana* appeared. It is also worth mentioning his 41 papal decrees collection or papal

---

<sup>218</sup> Winrich Lohr, "Western Christians", in *The Cambridge History of Christianity*, vol. 2, Constantine to c. 600, edited by Augustine Casiday and Frederick Norris, Chambridge University Press, p. 17-18.

<sup>219</sup> He was born in Frosinone, Italy, coming from an aristocratic family. He was one of Pope Symmachus' closest confidants, who also played an important role in his future career as a Pontiff. He was married before being ordained and had a son named Silverius, who would also become a pope. He got deeply involved in the issue of the Laurentian schism, but his most important contribution is the fact that he put an end to the Acacian schism, which had lasted for too many years (484-519) between Rome and the East (J.N.D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, p. 52-54; *Dictionnaire Historique de la Papauté*, sous la direction de Philippe Levillain, Fayard Librarie, 1994, p. 825-827).



letters, since Pope Siricius' time (384-399) to Anastasius II (496-498).<sup>220</sup>

Thus, Saint Dionysius' reputation as a great theologian preceded him on his arrival in Rome, at a time when the Eternal City "lacked theologians especially Greek specialized ones".<sup>221</sup> Both his name and activity are synonyms with the cultural and spiritual directions of the city,<sup>222</sup> becoming one of the great

---

<sup>220</sup> Kenneth Pennington, The Growth of Church Law, in *The Cambridge History of Christianity*, vol. 2, p. 396.

<sup>221</sup> Mihai Diaconescu, *The History of Daco-Roman Literature*, revised and enlarged edition, "Mihai Eminescu" International Foundation Publishing House, Bucharest, 2013, p. 556.

<sup>222</sup> Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator was born at Scylletium, near Catanzaro, in Calabria, Italy (477-490). His father had been one of King Theodosius the Great's court governors. The son enjoyed an elevated education, and he also inherited the interest in diplomatic issues. While he was barely 20 years old he started working for the imperial administration; he spent most of his life in the service of the Ostrogothic King Theodoric. Between 510-520 he becomes a consul (consul ordinarius), and then he becomes a senator (magister officiorum). He was very active and completely dedicated to Theodoric's reforms, the glory that the Roman Empire knew being most of it his merit. He chose to spend the last part of his life (540) in his great monastic foundation in Calabria, Vivarium, where he lived as a monk. Here he adopted as a way of living St. Benedict of Nursia's Rule, he ran quite an "urbus propria" for the true "cives religiosi." Vivarium monks' training was essentially directed towards study. A particular stress was laid on reading and intensive translations of the Eastern Fathers' work. This is the context in which St. Dionysius Exiguus makes his presence known since he was one of the great Roman scholar's friends and thus, he brings his great contribution to the enrichment of the Vivarium's library. Cassiodorus' name is also linked to the Scythian monks' confessional work in Rome. In 519, when they reached the Eternal City, requesting an audience with Pope Hormisdas, he was senator and mediated their cause at the court Rev. Stefan Alexe, PhD, Introduction to *Cassiodorus, Writings.*) *The Tripartite Church History*, collection PSB 75, translation by Lia and Anca Manolache, IBMBOR Publishing House, Bucharest, 1998, p. 7-22; Alain Galonnier, Introduction a Cassiodore, *De l'ame*, en Sources Chretiennes, no. 585, Edition du Cerf, Paris, 2017, p. 14-39; M. Shane Bjornlie, *Politics and Tradition Between Rome, Ravenna and Constantinople. A Study of*

Roman chronicler, Cassiodorus' most trustable partners. The two men developed and maintained a beautiful friendship, so that the latter's testimony became an essential proof in illustrating the origin of the Daco-Roman monk of Dobruja: "*scythia natione, professione monachus et abbas romanus*" ("Scythian in terms of nationality, but his manners were truly Roman").<sup>223</sup>

The St. Dionysius Exiguus' theological work, mostly composed of his ten Prologues of the translations he made, reveals a special missionary dimension. From this point of view, his notes create a thinkable and confessional relation between Saint John Cassian and the Scythian monks. Moreover, his theological value can be understood due to its own dynamics, since its contribution really led to the settlement of some doctrinal and pragmatic issues of the Church life.

Not only his well-known translations,<sup>224</sup> but also his dogmatic, spiritual, hagiographical and canonical notes represent parts of the Holy father's masterpiece which best

---

*Cassiodorus and the Vasiae, 527-554*, Cambridge University Press, 2012, p. 71, 136).

<sup>223</sup> „*Dyonisius Exiguus, natione Scythia, professione monachus et abbas romanus*” Cassiodoris familiaris ejusque in dialectica addiscenda condiscipulus. Claruit ano 5 3. Obiit ante anum 556, quo Cassiodorus Librum De Divini Lectionibus scripsit: ac in eo Dionysium jamjam , uti ait, defunctum impeuse laudat. Generat hodieque, inquit (Cap. 23) Ecclesia chatolica tires illustres probabilium dogmatium decore fulgenies. Fuit enim nostris temporibus et Dionysius monachum – in utraque lingua vale doctissimus, reddens actionibus suis, quam in libris Domini legerat, oequitatem: qui Scripturas Divinas tanta curiositate discusserat atque intellexerat, ut ... Fiu in illo cum sapientia magna simplicitas, cum doctrina humilitas, cum facundia loquendi parcitas. Totus chatolicus, totus paternis regulis prseverater adjunctus; et quidquid possunt legentes per diversos quoerere, in illius scientia cognoscebatur posse fulgere” (Traditio Chatolica, Saeculum VI. Anni 540-549, *Dionysii Exigui, Viventioli, Trojani, Pontiani*, J.-P. Migne, 1865, PL 67, Tomus Unicus, col. 1296).

<sup>224</sup> See: Migne, PL, LXLII, 9A – 520A; CCSL, *Scriptores Ilyrici Minores*, Turnholti, 1972, p. 29-83.

illustrate his character and personality. Related to this issue, Metropolitan Nestor Vornicescu divides methodically our Daco-Roman monk's written legacy.<sup>225</sup>

I. In the first category of notes, our great hierarch includes Saint Dionysius' patristic translations, which he gifted to his countrymen, the Scythian monks,<sup>226</sup> "in the context of Christological conflicts to fight against Nestorianism. This is clearly illustrated in the translated prologue of *St. Cyril of Alexandria's Synodal Letters* and of *the 12 Anathematisms*, in which Saint Dionysius considers the Scythian monks John and Leontius as *protectors of Orthodoxy*.<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> Nestor Vornicescu, PhD, *First Patristic Writings...*, p. 59-60.

<sup>226</sup> "The wonderful people of Scythia Minor, whom Dionysius makes reference to, are probably monks, bishops of Tomis, maybe from other centres of this region too, people among whom there are doubtless "Scythian monks", from all these John and Leontius are the leaders. They are presented as the supporters of the great men of Scythia Minor and especially of their orthodoxy, threatened by Nestorian heresy. Dionysius knew the theological development very well and he strove to send to the Latin Church documents translated from the great theologians, starting with St. Cyril of Alexandria" (I.G. Coman, *Church Writers ...*, p. 71-72).

<sup>227</sup> He thus, praises his fellow countrymen's right faith, taking into account only their good deeds and their spiritual life. "They are the ones who have followed steadily and heroically the Orthodox faith' dogmas, for though they were simple in mastering the words, they were not ignorant when it was about science." After this brief but clear description, Saint Dionysius concludes: "Sure of the power of the universal Church, and giving little to no importance to Nestorian dare or angry cunning, which always laid siege to the Orthodox truth not only through open attempts, but also through dirty tricks, I endeavour by virtue of the divine grace to fight back to the iron weapons of this heresy with a redemptional bastion ("Quapropter de uniuersali ecclesiae firmitate securus pariuque pedens audaciam aut furorem Nestoriae perfidiae, que non solum conatibus manifestis uerum etiam clandestinis semper insidiis stabilitatem catholicae uneritatis opungare molitur, pro facultate, quam diuina gratia suggerit, armis eius feralibus salutare nitor munimen opponere") – Dionisius Exiguus, *Prefatio ad Ioannem et Leontium*, 1-3, in CCSL, Seris

The Cyrillic translation<sup>228</sup> together with “De Incarnatione Domini” Saint John Cassian’s work represent a genuine and necessary Cyrillic Christology revival in the West. Up to Saint Dionysius Exiguus’ translation, Saint Cyril’s works had been completely ignored in the Eternal City, having as consequences “a misinformation of the Western theological authorities” in the context of Nestorian controversies.<sup>229</sup> Thus, in addition to the actual support offered to the Scythian monks, Saint Dionysius Exiguus’ translation had an essential importance to “*Saint Cyril of Alexandria theology’s original revival*”.<sup>230</sup> In the preface to translation VI of the “Synodal Epistle”,<sup>231</sup> not only does he emphasize the importance of the Cyrillic work but he also offers a true confession of faith, revealing fine theologian and apologist qualities. He therefore, clearly makes the difference between the Orthodox teaching and Nestorian heresy; thus, illustrating the threat of the error when speaking about the two natures in the hypostasis of the Incarnate Logos. “Therefore, says Saint Dionysius, the writings of the blessed Cyril cited previously, mention the same Nestorius; because the One-Born Son of God, of the Father born before all eternity and of a being with the Father (*cuius est Patee essentiae*), who for the sake of our salvation has descended, and

---

Latina, LXXXV, pp. 55-56; see also the translation of Prof. David Petrescu, in MO, no. 2/1986, p. 116-117.

<sup>228</sup> The translation was made about 519, at the same time when the Scythian monks were present in Rome (cf. H. van Cranenburg, *La vie latine de Saint Pachome, traduit du grec par Denys pe Petit*, Bruxelles, 1969, p. 35.

<sup>229</sup> The passing under silence on St. Cyril's Christology in the West is mostly the result of the Akoimati monks' plots in Constantinople, since they were “papacy supporters”.

<sup>230</sup> Rev. Gheorghe Dragulin, *The Identity between Dionysius Pseudo-Areopagite and Dionysius the Humble (Exiguus) Hieromonk. Orthodox Research of a Controversial Byzantine and Ancient Culture History Issue*, Metropolitan of Oltenia Publishing House, Craiova, 1991, p. 223.

<sup>231</sup> *Praefatio Dionisii Exigui ad Patrum Episcopum* in CCSL, Seris Latina, LXXXV, p. 63-66.

by the Holy Spirit incarnate of the Virgin Mary, not to dare to divide Him in two (*non audeat in duos duidere*), nor to seek through ordinary guile to profess any unity and companionship between God and man, (*quandam et societatem dei et hominis asseuerare nittur*) words that do not reveal the inseparable unity of both nature (*naturae inseparabilem unitatem*), nor the singularity of the person or essence of the Son of God of one nature with Him (*substantiae filii dei ab eo prolata significat*), but two or more, under these names showing a wandering split, according to the author of the wicked heresy, its despicable partisans, with the help of somewhat effort, authority and relations, seek to spread it as they understand it”.<sup>232</sup>

Also, in order to offer support and help to the Scythian monks, the Holy Father translated from Greek works as: “On the Making of Man”, one of Saint Gregory the Theologian’s thesis<sup>233</sup> and Saint Proclus of Constantinople’s<sup>234</sup> “Tomos to the

---

<sup>232</sup> *Praefatio Dionisii Exigui ad Patrum Episcopum*, 2, p. 60; Romanian translation. in MO, no. 2/1986, p. 117-118.

<sup>233</sup> St. Gregory of Nazianzus, the so-called “Theologian”, came into the world in 330, outside the village of Arianz, near Nazianzus, in southwest Cappadocia. Just like in the case of St. Basil the Great, the first lessons of Christian behaviour and living were learned under his mother’s guidance, the devout and pious Nonna. He studied at the most important schools of time (Caesarea of Cappadocia, Alexandria, Athens), where he got close to St. Basil the Great. Their friendship was an example that defied time, a model of the perfect union between mind and body, of how much the love of Christ can heal over the love of men. A contemplative and apologetic nature, St. Gregory deplores man’s personal incapacity to overcome his own rational principles’ inability. The one who does not understand his own limits does not know that beyond what he sees, there really lies the Mystery of Life. He becomes an idol lover and worshiper and praising the creature (the sun, the stars, the earth, etc.) is unable to discover the Creator (Paul S. Russell, *St. Ephrem the Syrian and St. Gregory the Theologian confront the Arians*, SEERI, Kerala, 1994, p. 3)

<sup>234</sup> Saint Proclus became a bishop of Constantinople in 434, and he was one of “the greatest preachers of the fifth century Greek Church”. Most of his homilies are dedicated to the great Church feasts and celebrations. Their

Armenians”.<sup>235</sup> Saint Proclus, the Patriarch of Constantinople’s work is also meant to strengthen “Felicianus and the Brother Pastor” in the fight against Nestorian heresy. In his prologue, Saint Dionysius remembers that in the days of Emperor Theodosius, the disciples of Theodore of Mopsuestia, “began to spread the heresy that corrupted the Symbol of faith through Syria and Armenia to the naive people, preaching in light wickedness on the Trinity of the same being in such a way that our Lord, the creator of the world, is not illustrated in any way as the One of the Trinity (*Trinitatis nullatenus faterentur*)”.<sup>236</sup>

In close connection with the work of the Scythian monks in Rome is also the translation “*The Petition (Libellus)*”, presented by the Alexandrians to the Constantinopolitan papal delegates in 496”. About this document, the monk of Dobruja

---

scriptural specificity had a key contribution dogmatically speaking to the teaching of faith formulation of the Ecumenical Council of Ephesus (431) – see: *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, vol. II, ed. Charles Kannengiesser, Brill, Leiden - Boston, 2004, p. 873.

<sup>235</sup> The Holy Father says in the work mentioned: “Who confesses that the one who was crucified, Christ, is God, also confesses that both the Father and the Holy Spirit were crucified if the nature of the Trinity is one. As for me, I object to and ask you: The one who was crucified is one of the Trinity or someone else who is not in the Trinity? If he is one and the same, my confusion is cleared up. But if it is someone else not from the Trinity, then the Lord of glory is the fourth and he is a stranger to the glory of the seraphim ... But if we said that He was crucified in Godhead, we would give access to passion into the Trinity. But if we say that the Logos took the passions in his flesh, we thus confess that the one who suffered is one of the Trinity, for the nature of the Trinity has remained untouched by passions ... Therefore, he was crucified who was incarnate. But if he who was crucified, was incarnate, then it follows that the Father and the Holy Spirit were not crucified; therefore, only one of the Trinity was crucified.” His confession is later also adopted by Saint John Maxentius and used as an argument to support the Theopaschite Christology in Rome (Proclus, *De fide*, III, at John Ioan Maxenius, *Libellus fidei*, IV, 2; X, 17, 18, 19, Schwartz, p. 61).

<sup>236</sup> Prefatio Dionisii Exigui Interpretis in Procli Constantinopolitani Episcopi Tomi ad Armenos Translatione Latina ad Felicianum et Pastorem, in CCSL, Seris Latina, LXXXV, p. 63-66.

states that “I translated it from Greek, Dionysius the Humble in Rome” (“*Dionysius Exiguus Rome de greco converti*”).<sup>237</sup>

II. The second part of his work consists of spiritual or hagiographical translations: *The Life of Saint Pachomius the Great*, *The Great Repentance of the Blessed Thais*, *The Uncovering of the Head of St. John the Baptist*. These works are enriched by a florilegium which the author included, the *Exempla Sanctorum Patrum*,<sup>238</sup> meaning a hundred patristic passages which built up “several bridges between Christian brothers”.<sup>239</sup> All of these have had a tremendous value and significance for the Western patristic literature, taking into account the Latins’ fascination with the Eastern Fathers’ mystical experiences and their frequent rise in the life of the Western monastic communities.

The uncovering of Eastern spirituality and the example of spiritual life in the desert of Egypt had already become a part of the Latin tradition due to the effort, activity and works of Saint Dionysius’ Daco-Roman predecessor, Saint John Cassian.<sup>240</sup>

---

<sup>237</sup> “Libellus quem dederunt apocrisarii Alexandrinae ecclesiae legatis ad urbe Roma Constantinopolim destinatis”, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) XXXV, *Epistulae imperatorem, pontificium, aliorum inde ab a CCCLXVII usque ad a DLII datae*, Avellana quae dicitur collectio, a cura di Otto Gunther, 1, Prage-Vindobonac-Lipsiae, 1895, n. 102, p. 468 – 473.

<sup>238</sup> *Scriptores Ilyricii Minores*, in CSEL LXXXV, p. 83-129.

<sup>239</sup> I.G. Coman, Romanian Orthodoxy sources, in “Orthodoxia” magazine, no. 33/1981, p.344; Nestor Vornicescu, PhD, *First Patristic Writings...*, p. 71

<sup>240</sup> The first example in this way is that of Saint John Cassian, who uses in his monastic rules elements of Evagriian theology, of Pachomian orders, of St. Basil the Great’s ascetic settlements, and last but not least of Saint John Chrysostom’s teachings, his soul’s teacher. His writings would later become normative for Saint Benedict of Nursia and even for Cassiodorus, who would build his famous abbey at Vivarium, Calabria. Due to this important contribution to the spiritual life of Western monasticism, St. John Cassian, one of Saint Dionysius Exiguus’ countrymen, is considered by modern theology as “the messenger who brought

The translation of “*The Life of Saint Pachomius the Great*” by Saint Dionysius Exiguus<sup>241</sup> was the result of a request he was asked by a Roman aristocrat. It seems that the name of this woman aristocrat was Galla of Rome, the daughter of Senator

---

«the wisdom of the desert» to the West” (Conrad Leyser, *Authority and Asceticism from August to Gregory the Great*, Clarendon Press, Oxford, 2000, p. 36).

<sup>241</sup> It is yet unknown for sure what text Saint Dionysius Exiguus used for his translation. In a study on “the fourth and fifth centuries Cenobitic Pachomian tradition”, Paulin Ladeuze states that “the only thing he did was to translate the Greek work”, as it is also illustrated by his prologue (“Pachomii vitam siquit in greco reperta est, fide translatoris exolvens”). The French researcher also suggests the fact that the work used by the Holy Father would be “different from the versions we know. If Dionysius, he says, changed and shortened his source, our remark should regard the very Latin version” (P. Ladeuze, *Etude sur le Cenobitisme pakhomien pendant le IV-e siecle et la premiere moitie du V-e*, Louvain, 1898, p. 3, note 1). On the other hand, there is another hypothesis according to which the text used by Saint Dionysius Exiguus “would have been Alexandrian”. This would be explained by the historical context. Constantinople could have been one of the places where St. Dionysius could have obtained the Greek text from. This supposition does not verify and moreover does not uphold, if we take into consideration the fact that the most likely place where he could have got it, would have been the monastery of the Acoemeti, whom he was at odds. Since this theory failed, it was then reconsidered the relation which the Holy Father had with Alexandria. From H. van Cranenburgh’s point of view this is a possible and logical supposition; the researcher argues the fact that no less than “fifteen translated works of Dionysius’ relate to the situation in this church; for each of them he became their protector every time the information Rome had with regard to Egypt or Alexandria was fragmentary.” In conclusion, there could have been several versions of the text which might have helped Dionysius carry out his translation. However, “what seems to confirm this hypothesis is the fact that the Greek review Dionysius uses for his translation includes the enlargement (The Angelic Rule and Paralipomena) specific to the Greek version of *The Life of Saint Pachomius*, which developed under the influence of Hellenism, starting all the way from Alexandria. (H. van Cranenburgh, O.S.B, Introduction a *La vie latine de Saint Pachome traduit du grec par Denys le Petit*, edition critique, Subsidia Hagiographica, no. 46, Bruxelles, 1969, p. 48).



Symmachus, and sister-in-law of the great erudite Boethius.<sup>242</sup> In his Prologue, Saint Dionysius does not mention her name, but he only addresses to her: “Dominae venerandae mihi et in Christo Quoque Magnificentissimi, Dionisius Exiguus” (*Dionysius Exiguus, To the blessed in Christ, most honourable Lady*). The details on the recipient’s authority and power in the City as well as her noble ancestry are illustrated in the preface of the text. The preface is also a good occasion for the Holy Father to urge the lady comply with the spiritual teachings mirrored by the text of *The life of Saint Pachomius the Great*.<sup>243</sup>

---

<sup>242</sup> Great Patrician Symmachus’ distinguished daughter is mentioned by Procopius in his work “De Bello Gothico” (Book I) and also by Saint Gregory the Great in his Dialogues (Book XIII), where he calls her “nobillissima puella Symmachi consuli atque patricii filia” most honourable child of this city and daughter of the consul and Patrician Symmachus”). It is also known the fact that she was a widow while still very young; she decided to retreat and become a nun at a women’s convent near “Saint Peter’s Basilica”, where she also had a sister called Proba. It is also worth mentioning the fact that Galla “has an engraving in the Church of St Anastasia, where Saint Dionysius also lived, which means that the respectable lady lived in this area and since her presence here was endorsed by that engraving, she was one of the that holy place’s Maecenas”- see: Aloisius L. Tautu, *Dionysius, the Romanian: a jewel of our Church*, Poliglota gregoriana Printing House, 1967, p. 49; Rev. Al. Motoc, *The Holy Dionysius Exiguus (The Humble)*, p. 118.

<sup>243</sup> “I reply to your respected request, and the valued opportunity it offers, by offering you the Life of Saint Pachomius, faithfully translated into Latin from its Greek source (sicuit in graeco reperta est, fide translationis exsoluens). Your initiative has long been reproaching me for my delay in fulfilling the promise I had made, so it would not be right for me to delay any longer, especially when you are someone who is accustomed to expect a solemn promise rather than a mere good intention. You have eagerly desired to learn more about the disciplines of the blessed Fathers, and by the grace of Christ there is a great number of stories which are there to be read and imitated (per Christi gratiam legenda simul atque imitanda peragentes). Because of the great interest you have shown in gathering together the deeds of each one of them, the credit for this document as a divine gift for future ages is yours (futuris saeculi documentum diuinum muneris singulare praestetis).” (*Dionisii*

St. Dionysius Exiguus' interest in the Latin translation of the Greek version of "*The Life of Saint Pachomius the Great*"<sup>244</sup> emerged notably in the monastic realms of the Eternal City. This aspect can be clearly noticed from the attention Cassiodorus, the founder of the abbey of Vivarium gives to him. He hails the Holy Father as an erudite translator, just as Eugippius the priest, praising and recommending their works to the disciples.<sup>245</sup> This means that Saint Dionysius was a spiritual master, who played an essential role in the development of the Eternal City's theology. Hence, the great importance of the Latin text of *The Life of Saint Pachomius the Great*, which claims its accuracy in relation to the original Greek one, is given by the fact that it is offered as a model of life and virtue especially for the monastic society of the city.<sup>246</sup>

To the Latin world, Saint Pachomius the Great was not completely a stranger. In 404, Jerome had already translated "The Monastic Regulation" of the great Abba, thus the first Cenobitic legislation to the West was set out. His translation influenced further principles and rules, *Regula orientalis* ascribed to Deacon Vigilius, being one of the most emblematic

---

*Exigui Interpretis in Vitae Sancti Pachomii Abbatis translationae latina Ad Dominam Venerandam*, CSEL LXXXV, Prefatio X, 1, p. 79-8).

<sup>244</sup> Together with the original *Coptic* version (the oldest), *The Life of Saint Pachomius the Great* is also translated into Greek (*S. Pachomii Vitae graece*, Ediderunt hagioraphi bollandiani ex recensione F. Halkin, Bruxelles, 1932); *Arabic* (*Histoire de Saint Pakhôme et des ses communautés: documents coptes et arabe inédits*, publiés et traduit par E. Amélineau, en Annales du Muse Guiment, Paris, 1889) and *Boharitic* (edited by Luis Theophile Lefort, in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO), *Scriptores Coptici*, vol. 89, *Seria Tertia*, t. 7, Lovani, 1925-1936).

<sup>245</sup> "*Generat etiam catholica ecclesia viros illustres probabilium dogmatum decore fulgentes. Fuit enim nostris temporibus et Dionisius monachus*" (PL 70, 1137; Isidorus, *De Vir. Illustr.* c.26, PL 83, 1097; PL 67, 880 and IV).

<sup>246</sup> H. van Cranenburgh, O.S.B, Introduction a *La vie latine de Saint Pachome traduit du grec par Denys le Petit*, p. 40-42.

example in this way.<sup>247</sup> Saint Dionysius Exiguus' translation together with that of the great Latin father, come to perfect and fulfil the heritage of the Oriental ascetic literature in Rome. But he carries on even further and succeeds in offering the Romans two more noteworthy translations for the Eastern tradition. These are the two masterpieces: *The Uncovering of the Head of St. John the Baptist*<sup>248</sup> and *The Great Repentance of the Blessed Thais* mentioned above. Therefore, one can understand that Saint Dionysius praises the Egyptian monks and also their

---

<sup>247</sup> Dom Amand Boon, Preface a *Pachomiana Latina*. Regles et Epitres de S. Pachome, Epitre de S. Theodore et «Liber» de S. Orisius, *text latin de S. Jerome*, edite par Dom Amand Boon, Bibliotheque de la Revue d'Historie Ecclesiastique, fas. 7, Louvain, 1932, p. V-VII.

<sup>248</sup> During his reign, Julian the Apostate ordered that the relics of St. John the Baptist be spread. God, however, had other plans and wanted that they were saved by two monks who happened to be nearby the place they were scattered. The holy remains were housed in the churches near the Mount of Olives; his head was first laid in a church in Jerusalem and then in Alexandria. Here his relics were brought together with those of Saint Elisha, the Prophet; they were received by St. Athanasius the Great himself, "who kept them in an orchard until a church was built to house and cherish them properly, where they were later laid." The sanctum was built only in the days of Patriarch Theophilus, in the place called Karmuz. In 391, the Emperor Valens desperately wanted the holy relic be brought to Constantinople. Cassiodorus says that while the delegation was passing through the Chalcedon, the oxen carriage which transported the holy relics stopped and did not want to move forward. Considering this as a sign from God, the Emperor laid the Head of the Forerunner of Christ in a little church, was named in his honour. The second finding of the Head took place at Emessa in Syria (453). The story translated by Saint Dionysius seems to have as its author Archimandrite Marcel of Emessa (see: J. de Voragine, *La legende doree*, Paris, 1843, p. 284; B.A. Alexadru, *De la Studion la Vlaherne* in "The Voice of the Church" Magazine, no. 5-6/1963, p. 547; Paul Peters, *Orient and Byzances*, Bruxelles, 1950, p. 65; rev. Gheorghe Dragulin, PhD, Preliminary Study to *The Prologues of Saint Dionysius the Humble or Exiguus to some of his translations in Latin*, in MO, no 2/1986, pp. 102-103; Fr. Yacoub El-Maqary, *The Discovery of the Relics of St. John the Baptist and Elisha the Prophet: An Official Account*, The Monastery of St. Macarius, Scetis, 1994, p. 5).

father, Saint John the Baptist, when he speaks about the fruits of repentance.<sup>249</sup> At the same time, the translations of these hagiographic works has also a double significance: one the one hand we witness the Romanians' piety for the worship of the holy relics and, on the other hand, the "spiritual glory the erudite Eastern monk enjoyed among the naive monks in the West".<sup>250</sup>

St. Dionysius Exiguus' theological, cultural, and last but not least, spiritual contribution has fully had an important impact on the ascetic educational process development in the Eternal City. In this regard, he is known to have been a dialectics teacher in the school Cassiodorus founded within the monastery of Vivarium. He continues the work started by his forerunner, St. John Cassian, by facilitating Vivarium's access to the Oriental Fathers' ascetic-mystical experiences. In his view, passions release was an essential condition for "lectio divina". Together his good friend, the erudite Cassiodorus, Saint Dionysius "found a source of inspiration in the spirit which represented all this age's monasticism".<sup>251</sup>

---

<sup>249</sup> The idea to translate the work "*The Uncovering of the Head of St. John the Baptist*" belonged to "the very honourable abbot Gaudentius" (ad Gaudentium Abbatem) who transformed it into a request. In the prologue of the work, it is stated the fact that the Forerunner of Jesus appeared in some Palestinian monks' dream as a vision, "who took his holy head from the house of that heathen king Herod, and then they reached Emessa where he remained for a long time unknown, until he appeared again in the monks' dreams, the holy, devout monks who were humble,; St. John was ready to tell his story to the Romans, his story, pushed, I believe, by the obedience to a godly commandment of those who live a solitary life to show his glory in Christ" (*Dionisii Exigui ad Gaudentium Abbatem*, CCSL, LXXXV, Scriptorum "Illyrici" Minores, Prefatio VIII, p. 69-71).

<sup>250</sup> Rev. Gheorghe Dragulin, Introductory Study to *The Prologues of Saint Dionysius or Exiguus to some of his translations in Latin*, in MO, no. 2/1986, p.104.

<sup>251</sup> Pierre Riche, *Education et culture dans l'Occident barbare*, VI-VII Siecle, Edition du Seuil, Paris, 1962, p. 205.

III. St. Dionysius Exiguus professed an intense canonical work. Among his translations we could also mention: “The Canons of the Ecumenical Councils (Nicaea, Constantinople, Ephesus and Chalcedon), the canons of local synods, and last but not least, the Pontifical Decrees. He is known in the field of canon law as the first great canonist of the Eastern Church, being also called as “the father of canon law” in the Latin Church. His masterpiece was “*Dionysiana*”.<sup>252</sup>

The first edition of his canons was written around 500, shortly after his arrival in Rome. The reason that made the Holy Father start this monumental work is illustrated in the Second Preface: “*Dionisii Exigui Interpretis in Canonum Graecorum Translatione Prima ad Stephanum Episcopum.*” The introduction is mainly addressed “to our beloved brother Laurentius”, whom some believe that we could be the very Archdeacon Laurentius,<sup>253</sup> who fought against Pope Symmachus (498-514),

---

<sup>252</sup> It is the generic name of the collection of canons translated or compiled by Saint Dionysius Exiguus. In the course of time, the famous work of the scyth monk was completed and added. Thus, in 774 it appears with the name “*Collectio Dionysiana – Hadriana*”, from Pope Hadrian I (772-795), who dealt with her review. Since 802 it appears under the name of “*Codex seu Liber canonum*” (see: PL 67, col. 315-342; Jean Gaudemet, *Les sources du droit de l’Eglise en occident du Iie au VIIe siecle*, Paris, 1985, p. 134).

<sup>253</sup> “*Dionysius Exiguus, to the Most Holy Master and Father I. Bishop Petronius, II. Bishop Stephen: Our beloved brother Laurentius, because of an earnest and friendly urge, touched my humility to translate Church canons from Greek (ecclesiasticas de graeco transferre perpulerit imperitia). Even though he was dissatisfied, I believe, by the imperfection of the old translation, I, however, even more conscientiously strove to fulfil my work by the recommendation of Your Blessing, to whom Christ, the Almighty God, out of His usual love for men entrusted you the wisdom of the highest priest (summi sacerdotii contulit dignitatem). Among the greatest ornaments you adorn the Church of the Lord due to customs holiness (morum sanctitate condecoras), preserving unspoilt and holy your rights of the grace of God in the priestly assemblies, you have the power in this way to show the clergy and people the good way, being dissatisfied with the custom of our age – when we rather want to know the right than to do them. But encourages and*

giving birth to a true crisis in Rome.<sup>254</sup> Due to his theological preoccupations, we think that Saint Dionysius' involvement in this issue is firstly based on canonical reasons and then on the necessity of a broader clarification of Christian chronology. Also, it should be mentioned here that the first two editions of the Scythian monk's canons, as well as an important collection

---

strengthened being by God's help, by doing what you yourself order to be done, you become a very emblematic and meritorious parable to the believers" (*Prefatio II*, in CCSL, Seria Latina, vol. LXXXV, Scriptorum Illyrici Minores, p. 39-42).

<sup>254</sup> *The Symmachian or Laurentian schism* divided the Roman clergy into two parts. Its two leaders, Pope Symmachus, and the Archdeacon, or Antipope Laurentius, fought also for the Holy See, each of them having his own group of supporters. The text known as the *Laurentin Fragment* is a first attempt of *Liber pontificalis*. It all started from the dissatisfaction of the political clergy adopted by the previous Pope Alexander II, who made several concessions related to Acacian schism. The two opponents were appointed on the same day in two different basilicas in Rome: Lateran and Santa Maria Maggiore. This issue reached Theodoric's ears, Italy's Ostrogoth king, who preferred Symmachus. After he occupied his seat, the new Pope convoked a council in "Saint Peter's" Cathedral in Rome (1<sup>st</sup> March 499), which was purposed to cancel Laurentius' appointment and offer him the opportunity to sign an obedience document, so that he were later to be appointed as bishop of Nuceria in Campania. Laurentius' supporters, including some of the senators led by Festus, accused Symmachus of having celebrated Easter by the old Roman calendar and not by the Alexandrian aggrornamento. This time, Theodoric adopted a direct and military intervention and sent his soldiers to put things in order. Things escalated and ended up in street violence (506). This conflict gave birth to decrees "Depositio Marcelini Papae", also called "Synodus Sinuessana", where it was stipulated that "no Roman bishop can be trialled by anyone not even when he is charged with the sin of apostasy". Symmachian or Laurentian schism historical context and church implications become noticeable based on the wide range of relations, documents and letter exchange between Rome and Constantinople. (J.N.D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, p. 50-51; Philippe Levillain, *Dictionnaire Historique de la Papauté*, p. 1609-1611; *Enciclopedia dei Papi*, vol. I, Pietro, santo – Anastasio Bibliotecario, antipapa, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, p. 464-472).

of papal decrees,<sup>255</sup> were written during the Symmachian schism.<sup>256</sup>

In the third and final part of his canons, asked by Pope Hormisdas (514-523), Saint Dionysius offered a bilingual version of the text, bringing together both his translation and the Greek original.<sup>257</sup> It seems that this work too, belonging to the Holy Father together with Pope Hormisdas played a great role in the process of reconciliation between the East and the West, in the context of the Acacian schism. This aspect is mainly mirrored by the correspondence exchanged between Pope Hormisdas and Constantinople. With the help of his chancellor, Saint Dionysius Exiguus, the great Pontiff is able to put the basis of a dialogue with the Byzantine emperors, thus creating a favourable context for a Christological Chalcedonian revaluation.<sup>258</sup>

As a canonist, Saint Dionysius Exiguus does not cease to complete his work of confession in the Eternal City. From the translations and comments on various ecclesiastical canonical issues, one could clearly see his particular interest for the Christological dogma. The interpretations offered are conceived in such a manner that “Christology and Mariology imperishably combine with humbleness, kenosis, worship and salvation creating a comprehensible and deep synthesis to be of service to the Scythian monks, but also to the all theological context of the century. Especially the Canons of the Ecumenical Councils and Local Councils were early researched by our Church, so that probably Saint Dionysius Exiguus’ contribution and value, especially his translations in Latin, were probably known”.<sup>259</sup>

---

<sup>255</sup> The Holy Father is also the author of a collection of papal decrees which include chronological official written between Siricius (384-399) to Anastasius II (496-498).

<sup>256</sup> Kenneth Pennington, *The Growth of Church Law*, p. 396.

<sup>257</sup> Clarence Gallagher, *Church Law and Church Order in Rome ad Byzantium. A comparative Study*, Ashgate, Varirum, 2002, p. 9-12.

<sup>258</sup> It was Hormisdas the one who received the Scythian monks in Rome between 519-520 (*Enciclopedia dei Papi*, vol. I, p. 478-482).

<sup>259</sup> Nestor Vornicescu, PhD, *First Patristic Writings...*, p.71-72.

IV. Saint Dionysius Exiguus' preoccupations for Christian chronology are slightly related to the Symmachian schism.<sup>260</sup> Beyond the context of this issue, the Holy Father got personally and directly involved in solving the first Christian centuries' absolutely necessary reality. His wish is a living testimony of the fact that the Saviour Jesus Christ is the "*beginning and the end*"<sup>261</sup> of our existence. His contribution related to the issue of Christian computation which he drew up is of a vital importance, and this is illustrated in works such as: "*Book on Easter*", "*Paschal Arguments*" and the two letters "*De ratione Pasche*".<sup>262</sup>

The strongest argument that gives a reasonable explanation for St. Dionysius Exiguus' computational work is therefore the desire of "Christening" the calendar year.<sup>263</sup> When he started this work, the Holy Father had in his mind the idea according to which the centre of mankind's history must be

---

<sup>260</sup> In 501, Pope Symmachus imposed the return to the ancient Roman tradition of Easter holidays on March 25<sup>th</sup>. Some believe it would have done this out of hostility to Constantinople. Against the background of Acacian Schism, this decision has led to an even greater distortion of diplomatic relations and dialogue between the East and the West. The situation was promptly claimed by the Laurentians at Theodoric's court (see: Rev. Gh. Dragulin, PhD, Dionysius the Humble or Exiguus, Two Epistles on the issues of the Easter date and the "elements of the calendar and paschal calculations", in MO Magazine, No. 1 / 1987, p. 39).

<sup>261</sup> Cf. Revelation 22:13.

<sup>262</sup> *Liber de Paschale*, in Migne, PL LXVII, 483-498 ; *Argumeta paschalia*, in Ibidem, 497, 514; *Epistola prima de ratione Paschae Prefacio*, Ibidem, 19-22; *Epistola secunda*, Ibidem, 23-28, 513-520.

<sup>263</sup> Referring to the fact that before his work the calendar years were calculated "starting with Diocletian", the Holy Father confesses: "I did not want to base my cycles on the memory of this wicked and persecuting man, but I rather chose to calculate the years starting with the moment of the Incarnation of our Lord Jesus Christ, so that the beginning of our hope will be better known to all of us, and that the cause of the redemption of the human race, that is, the passion of our Saviour be brighter and livelier" (*Epistola prima de ratione Paschae Prefacio*, PL LXVII, 20).



Christ the Saviour's Person. The events in the life of the Lord, thus became distinguishing marks and examples for the early scholars who tried to define a Christian chronology. For example, Eusebius and Jerome, thought Baptism to be the beginning of preaching the Lord in the world, "in the seventeenth year of Tiberius", thus contributing to the creation of the "Byzantine Paschal Chronicle." For Prosper of Aquitaine, the main starting point were Passions and the Resurrection, and Blessed Augustine couldn't make up his mind between Birth and Baptism as "sixth century beginning." Therefore, "the idea of a Christian era in which the years were to be counted from the beginning of the last century of the world, either from the moment of Incarnation or that of the Passion of the Christ, emerged in the early of the fifth century in both the East and West. Prosper of Aquitaine, who lived in Rome, introduced in the chronicle an era of Passion, which he wrote basing on of Eusebius and Jerome, shortly after the vandals had conquered the city (455). Until the Lord's Crucifixion, which he set – as it was the custom in the West – during Rufus and Rubellius Gemini's consulships (AD 29), Prosper used Abraham's royal chronology. Then he switched over to another system that doubled: each year was now on counted from the Lord's Passion, and also scheduled according to the Roman tradition with that year's consuls' names ... as, for example, Valentin and Anthemius' eighth consulship (AD 455)".<sup>264</sup>

In the East, the beginning of the Christian era was set up in relation to the moment of the Incarnation of Christ the Saviour. Cyril of Schytopolis, who stayed at the "Saint Sabas Monastery" near Jerusalem, gives the first examples of this calculation in the synaxaria he draws up for Saints Euthymius and Sabas. He mentions here the fact that Saint Sabas met his Maker "in the year 524 of the Incarnation of the Word",

---

<sup>264</sup> Georges Declercq, *ANNO DOMINI. The Origins of the Christian Era*, Brepolis, Turnhout, 2000, p. 45-46.

following his ideas he offers further details: “the sixth year of Justinian’s reign, and the second of Lampadius and Orestes’ consulate (AD 534). In the late sixth century is published the Chronicle of Theophanes Confessor, which marks the beginning of the Christian era starting with the year 277 of “the Godly Incarnation and Diocletian’s first year of reign (AD 284/85), ending with the year 805 of the Godly Incarnation and Michael's second year of reign.” This is the context in which St. Dionysius Exiguus’ contribution happens; he was the one who invented the year number of the Christian era starting with the moment of the Saviour’s Incarnation in the East too, thus coming up with a uniformized version for all the Church. He therefore, is the creator of a unique and revolutionary change in the European literature, laying the foundation of “our current age”.<sup>265</sup>

Due to the relation between the Roman Empire and the City of Edessa, the latter has been the beneficiary of a great theological development even since the first two Christian centuries. Since, as a capital it managed the whole area of the small Syrian state Osroene, the Syriac city became famous due to its great theologians and spiritually devoted citizens, such as Saint Ephrem, the Syrian and Aphrahat. This is also the place where one of the controversies which largely foreshadowed the issue of *the Holy Easter celebration* emerged; but is the place too, where this issue after being discussed and debated met its resolution during the meeting of the First Holy Ecumenical Council (325). This is the reason why, during Pope Victor I’s papacy (189-198), the Osroene province became the place where

---

<sup>265</sup> Georges Declercq, *ANNO DOMINI*, p. 48. “He laid the foundation of the Christian era calculation ... It is our present era, shared by the whole planet. Such a universal value conquest achieved by a humble monk who had left Pontic Dacia, confers on the Daco-Roman literature which he created, a certain kind of splendour and glory that meets no equal in any contemporary European literature on a similar issue” (I.G. Coman, *La litterature patristique au Bas-Danube. La contribution de Jean Cassien et de Denys le Petit*, en “Romanian Orthodox Church News”, no. 3/1981, p. 6).

a local synod met in order to clarify the paschal controversy. Eusebius of Caesarea does not give many details about this meeting.<sup>266</sup> On the other hand, Gerard Rouwhorst argues that in Ephraim and Aphrahat's times, Syriac Christians celebrated Easter in the night from the fourteenth to fifteenth Nisan. Based on this reason, Rouwhorst also speaks about an obvious Jewish influence, explicitly illustrated in Easter theological content of the two Fathers. In this context, the accent falls on "the Passover" and "the slaughtering of the Passover Lamb", estranging from the genuine meaning of the Passion and Resurrection of our Lord Jesus Christ.<sup>267</sup> These details strengthen the fact that up to the Ecumenical Synod of Nicaea and long after that, most of the Syriac Christians were faithful to the *Quartodeciman* beliefs.<sup>268</sup> They based their logic in establishing the date for the Easter celebration on two essential moments: on the one hand, they considered that the feast should be held on the day of the "Red Sea Crossing" – according to the Jewish liturgical calendar, and on the other hand that Easter should be celebrated on Saturday, according to those stated in the Holy Gospels. The Jewish liturgical calendar was drafted in accordance with the moon cycle. Every month, the first of which was Nisan's, was astronomically marked by the "full moon" phenomenon – we refer here to the full form of the celestial body. Therefore, the fourteen Nisan 14, which was reserved to the "Passover" feast,<sup>269</sup> was in fact the first "full moon" of the liturgical year.

Calculated using the Julian calendar, since the solar year

---

<sup>266</sup> McCollough, *History*, 1982, pp. 23-24.

<sup>267</sup> Gerard Rouwhorst, *Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity*, in "Vigiliae Christianae" 51/1997, p. 82.

<sup>268</sup> The explanation of this name is a pragmatic one; Quartodecimans were the people who celebrated Easter on the same day: fourteenth Nisan.

<sup>269</sup> Cf. Deut.16:1: "Observe the month of Abib and keep the Passover unto the LORD thy God: for in the month of Abib the LORD thy God brought thee forth out of Egypt by night."

is longer than the monthly one, to the first calculation adding an extra month, the Easter celebration date was to fall on “the next full moon after the spring equinox”, that is, after March 21<sup>st</sup>. This option was also embraced by the Nicene synodals, who also decided that: 1. The Holy Pascha be always celebrated, by all Christians, on a day of Sunday, since this is the day of the week when our Saviour, Christ the Lord has risen; 2. If the Holy Resurrection were to fall on the same day of the week as the Jewish Passover, the Christian feast would be celebrated on the next following Sunday.<sup>270</sup>

In a synodal letter handed by the Nicene Synodals to the Church of Egypt, the following is mentioned: “We also send you the good news of the settlement concerning the holy Pasch, namely that in answer to your prayers this question also has been resolved. All the brethren in the East who have hitherto followed the Jewish practice will henceforth observe the custom of the Romans and of yourselves and of all of us who from ancient times have kept Easter together with you”.<sup>271</sup> However, the Paschal issue was far from being settled. “The Nicene ruling, however”, says the Orientalist Norman Russell, “did not end the matter because the great sees of Rome, Alexandria and Antioch each based their calculation on different premises. Rome used an eighty-four-year cycle, devised by Hippolytus, and Alexandria a nineteen-year cycle, devised by the Alexandrian scholar Anatolius of Laodicea. Antioch followed the Jewish

---

<sup>270</sup> Theophilus of Alexandria is one of the key characters in the relation between Rome and the Oriental Churches on the issue regarding the celebration day of the Holy Easter. His attitude and therefore that of the Church of Alexandria towards this matter materialized in a very interesting and efficient epistle addressed to the Byzantine Emperor Theodosius the Great (see: Norman Russel, *Theophilus of Alexandria*, Edited by Carol Harrison University of Durham, Ed. Routledge, London & New York, 2007, p. 79).

<sup>271</sup> Norman Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. I, Nicaea I to Lateran, Sheed & Ward and Georgetown University Press, 1990, p. 4.

calendar, which by then may have been ignoring the spring equinox. Rome and Alexandria both took account of the spring equinox, but in Rome it was held to occur on 18<sup>th</sup> March, whereas in Alexandria it was calculated with greater accuracy, as occurring on 21<sup>st</sup> March. On occasion, the three-day discrepancy could result in the correlation of the Pascal moon with different solar months. Which is what happened in 387, early in Theophilus' episcopate, when the Alexandrians celebrated Easter on 25<sup>th</sup> April, five weeks after the Romans".<sup>272</sup>

After the Symmachian / Laurentian schism, Rome tried to develop a closer relation to Constantinople; its reaction being a positive one in response to Emperor Justinian's reconciling effort. In addition to the doctrinal issues, largely related to the Acacian schism, the Easter date was also a topic for the debate.<sup>273</sup> It is the moment when we can speak about St. Dionysius Exiguus' priceless contribution, due to his three works on Christian chronology and Pascha. In his writings, he firmly underlines his support for the decisions of the Nicene Ecumenical Synod (321), arguing against those who used other methods to calculate Easter's celebration day. His arguments are also based on the Tradition of the Church and in this regard, he makes reference to: "The local synod of Antioch's canons, some statements made by Pope Leo the Great, the Epistle of the Holy Proterius of Alexandria, and the paschal cycle he himself composed, being inspired by the tradition of the Egyptians".<sup>274</sup>

---

<sup>272</sup> Norman Russel, *Theophilus of Alexandria*, p. 79-80.

<sup>273</sup> Luigi Magi, *Le sede romano nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.)*, Leuven, 1972, p. 70.

<sup>274</sup> His Epistle on "The Elements of Calendrial and Paschal Calculation" answered to the following points: 1. On the years from Christ on; 2. On the indiction; 3. On the epacts; 4. On the concurrent; 5. On the 19-year cycle; 6. On the 14<sup>th</sup> day in March; 8. On the bisect; 9. On the Easter month in March; 10. On the day of Easter celebration in the Holy Week; 11. On the month of the closest Easter; 12. If you want to know the month of January calends every year, what celebration it is; 13. On the Month of January calends; 14.

From all those illustrated above, one can conclude on the Scythian monk's genuine tendency for the Christian Church calendar. It is quite sure that, in addition to a very good knowledge of the Alexandrian chronology, the Holy Father was definitely helped by "astrological knowledge which Deceneus' reform, about 600 years before, had put in the hands of Burebista's Daco-Getae all over the Daco centralized state, including Scythia Minor, teaching them to contemplate the 12 signs of the zodiac, the course of the planets, the rise and fall of the moon, the extent to which the solar disc exceeds the surface of the earth, the race of the 346 stars around the celestial pole and the complete astrology".<sup>275</sup>

---

What month is the fourteenth day of the Passover; 15. On the day of equinox and solstice; 16. On the calculation of the leap year (see here: *Epistola secunda*, in PL LXVII, 23-28, 513-520; Rev. Gh. Dragulin, PhD, *Saint Dionysius the Humble or Exiguus. Two Epistles on the Easter Date Issue, and "the Elements of the Calendarial and Pascal Calculation"*, pp. 41-42).

<sup>275</sup> Iordanes, *Getica*, ed. Th. Mommen, 1882, XI, 69, 70, apud I.G. Coman, *Old Romanian Age Church Writers...*p.279.

## IV. Scythian monks' Christology and Their Confessional Work in the Eternal City

Church historical-doctrinal context after the Council of Chalcedon was an extremely tense one, which can be characterized by many disputes, disbeliefs and schisms between the East and the West. Christological debates continued even after, since the Nestorian and Monophysite attraction within the Oriental Churches could not be fully understood or cleared up. Therefore, a new chapter of the confessional work of the Scythian monks in Rome begins; best described by Metropolitan Irineu Popa's phrase: "*Chalcedon's Christology after the Council of Chalcedon*".<sup>276</sup>

The Scythian monks dwelled in an ancient priory in Scythia Minor, best illustrated by the toponym "Monastery," somewhere in Niculitel-Cocos, Celic-Dere, Saon. Great theologians and followers of Saint John Cassian and Dionysius Exiguus' tradition they succeeded in making themselves known

---

<sup>276</sup> "An important role in this period was also played by the Scythian monks who appear to Constantinople in a providential moment. Rome and Constantinople being at loggerheads over Zeno's *Henotikon*, were now on the verge of a new schism caused by the Christological issue. The Scythian monks' formula «*One of the Trinity suffered in the flesh for us*» has the role to show God the Word as the subject of our human deeds, which means that the human nature does not work independently nor does it exist on its own as a self-independent hypostasis." (Irineu Popa, PhD, *Jesus Christ is the Same...*, p. 463, 471-472; Idem, *Christology of Chalcedon, After the Council of Chalcedon*, in *Studia Teologiczno-Historiczne*, Slazka Opolskiego, nr. 36/2016, p. 15-35)

in short time after the Council of Chalcedon due to a very significant formula: “*One in the Trinity suffered in the flesh.*” Their initiative and process were encouraged, supported and promoted by Emperor Justinian, who sent them to Rome as mediators with the goal to restore religious peace in the empire after the Acacian schism. In addition to the diplomatic mission assigned by Justinian, the Scythian thus managed to create a new real possibility for solving the Christological differences, due to their uncouth “opuscles which were meant to protect the decision of the Chalcedon on the hypostatic union of the two natures of the Saviour and fought against the Nestorians”.<sup>277</sup>

#### **IV.1. The premises of the Theopaschite Christology**

The opponents of the Chalcedonian dogmatic decisions understood all Christological context as a rehabilitation of Nestorianism. Thus, aside from the fact that the meaning of unity of the two natures in the singular hypostasis of God, the Word, was misunderstood, the opponents of the synod protested also against the “three chapters of the Antiochian tradition” on which there was yet no clear resolution.<sup>278</sup> The crisis of Christological different positions results into a three folded bodies within the Eastern Orthodox Church: the Diophysites (or Nestorians), the Myaphisites (or non-Chalcedonians) and the Chalcedonians (or imperialists). In order to have a clearer picture of the historical and doctrinal context to which we refer, we will try to make a brief description of each of them.

---

<sup>277</sup> Nestor Vornicescu, PhD, *First Patristic Writings...*, p. 74-75.

<sup>278</sup> The Council of Chalcedon had not yet condemned for good: “the person and works of Theodore of Mopsuestia, the first of the great Theologians of Antioch; the polemical works of Theodoret of Cyrhus directed against Cyril of Alexandria and Ibas of Edessa’s «Letter to Maris» in which Ibas also had strongly attacked Cyril.” (Brian E. Daley, in *Encyclopaedia of Christian Theology*, vol. I, Jean Yves Lacoste (ed.), Routledge, New York-London, 2005, p. 346).



The first group was that of *the Nestorian doctrine supporters*, most of them disciples of the Antiochian theological school, based on Diodorus of Tarsus and Theodor of Mopsuestia's Christological heritage. Generally speaking, its representatives valued "the work of Christ's humanity and understood Scripture in a literary manner." This is the basis on which they built up their "*homo asumptus*" Christology, which grounded the act of Incarnation on the logic of grace, opposite to St. Cyril of Alexandria's thinking, who advocated for the *body-soul analogy* in Christ the Saviour.<sup>279</sup> Although, most of them separated from the Church after the Third Ecumenical Council (431), in Chalcedon they had the opportunity to read the dogmatic judgments, which they somewhat agreed with, since they did not express a final condemnation of Nestorius' teaching. Others proposed their reinterpretation, as it is, for example, the case of Mar Babai the Great (551-628).<sup>280</sup>

---

<sup>279</sup> *Body-soul comparison* is used here significantly different way from that in the letter to the Alexandrian monks. There, the analogy is used to illustrate the fact that, as the body and the soul are together in order to form an individual, in the same way the divine and human natures combine in order *to create* a hypostasis and not two hypostases or a complexity of the natures. In this case, the hypostasis is seen as the basis of being, since it is the one through which the being exists. The hypostasis of the Godly Logos wholly embraces human nature, including human reason, without however, becoming a human hypostasis, or "I am", but He is the Godly "I AM" (John 8:58). Therefore, the Godly Logos guides the human nature which He acquired, including the human reason in an absolute way towards its *essential* destiny: the communion with God. Human hypostases therefore, are free to receive or reject the gift of salvation (contrary to the doctrine of predestination) since the Godly Logos has not undertaken a human hypostasis that would have resulted into an annihilation of our different identities, but absolute communion with God is truly possible for all the people, for the light of the Divine Logos' glory was not limited by a human hypostasis, but shared with the whole human nature in His divine hypostasis" (Irineu Popa, PhD, *Jesus Christ Is the Same ...*, p. 550, note 1451).

<sup>280</sup> His Christology is representative for the members of the Eastern Syriac Church in this period, on the border with the Persian Empire. He was a monk and then an abbot at the "Mar Abraham" Great Monastery on Mountain Izla, today

The Non-Chalcedonians (or Monophysites) acknowledged only the Godly nature's existence and complete work in the person of Christ the Saviour. They wrongly considered themselves as the followers of St. Cyril of Alexandria, interpreting giving an Appollinarian meaning to the formula "*one incarnate nature of God the Logos*" (*μια φύσις του Θεου λογου σεσαρκωμενη*).<sup>281</sup> However, its meaning proved to be a truly Orthodox one, taking into account the fact that the Chalcedonian Fathers, by to the term "nature" understood that of "person". Therefore, it is all about a terminological equivalence, often illustrated by the Christological vocabulary and formulation of the Holy Father.<sup>282</sup> Since Eastern Dioceses had no representation

---

south-eastern Turkey. His doctrinal contribution is given by the fact that he tried to develop and clarify the Theodore and Nestorius's position, answering back to those who accused him of Nestorianism. His Christological ideas are clearly illustrated by his work "Liber de Unione" / "The Book of the Union," where he carries out an apology of the Syriac Christological vocabulary, considering it to be in agreement with the provision of the Nicaean Synod. He thus preaches that "Christ is one, and the Son is one. In His Godhead, Christ is Son by nature, whereas in His humanity He is the son by unity and assumption. He is the same son. One and the same is the Son of the most Glorious in heavens and in the womb of the blessed Virgin Mary. The one born of the Virgin Mary is the Son of the most Glorious in unity with the Eternal Son of the Most Glorious. Christ is the Son in His humanity, not by adoption, but by unity. Christ is one and the same in his human and Godly nature. One is Christ, the Son of God and the Son of Man." A double folded Christological explanation can be very easily noticed in the Syrian theologian's, work accounted by his theology's followers, conceptually speaking, who think that "speaking about one and the other, he in fact, brings light upon unity"(G.Chediath, *Christology*, Kptayam, 2002, p. 148-149).

<sup>281</sup> Sf. Cyril, *Epistolae 46 ad Succens*, 2, 5: ACO I, 1, 6, 161-162; PG 77, 245 A; Rev. Prof. Ioan G. Coman, *Pre-Chalcedonian and Chalcedonian moments and aspects* in Ort, year XVII, no. 1/ 1956, p.55.

<sup>282</sup> "It is almost one of modern theologians' preconception, states His Eminence Irineu Popa, PhD, that the Church's present Christological terminology be used in the Holy Father's texts, especially when the terms used by St. Cyril and those of the modern theological language are not the same. If today we understand by *φύσις* nature, St. Cyril, even if he sometimes used the term of *φύσις* in this sense, conferred it slightly different meanings

at the synod (e.g.: Armenia and Ethiopia) their hostility towards the Chalcedon grew and sharpened. On the other hand, the case of the Coptic Church would be justified by the fact that Myaphisite formulations would have been deliberately inserted in certain documents, which were first written in Greek. It is the case of the paper about Macarius, Bishop of Tkôw's life, according to which it would mean that "he supported Dioscorus from Alexandria and would not accepted either Leo's Tome or the decisions of Chalcedon." In this way, by inserting heretic elements especially into the hagiographical texts, the Myaphisites used the monastic centres in Egypt, turning them into citadels of their wander.<sup>283</sup> In turn, Timothy Aelurus, bishop of Alexandria (457-460; 475-477), together with Peter the Fuller and Peter Mongus, claimed that "Christ is indeed *homoousious* with the rest of humanity and *homoousious* with the Father and the Holy Spirit, so that at the crucial point where Christology intersects with soteriology they and the Chalcedonians are at one",<sup>284</sup> illustrating the Monophysitism' reasonable side. However, he rejects the existence of human nature in Christ after the incarnation, by this wanting to prove his loyalty towards St. Cyril's Christological formula.<sup>285</sup>

The third outcome of the Chalcedonian Council was the

---

and nuances. Some other times he used the word in the sense of *υποστασις*, *προσωπον*, as it seems to be the case with the formula in question. However, the terms are not identical. A careful reading of St. Cyril's writings would lead to the conclusion that the author did not have problems only with Nestorius' heresy but he also argued against all movements which were trying to dim as much as possible the inscrutable mystery of the Son of God's Embodiment" (*Jesus Christ is the Same...* p. 285-286).

<sup>283</sup> Frederick W. Norris, „Greek Christianities”, in *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, p 94.

<sup>284</sup> The Blackwell Dictionary of Eastern Christinity, p. 326.

<sup>285</sup> "There is no nature that is not hypostasis, he said, no hypostasis that is not nature. If, then, there are two natures, they are necessarily two persons and two Christs" (J. Lebon, *La christologie de Thimotee Aelure*, in *Revue d'Histoire ecclesiastique (RHE)*, IX, nr. 4, 1908, pp. 677-703).

*synodal Christology*, which was later completed by *the Scythian monks' reconciliation formula*. The theology they advocated for was called Theopaschite, offering a truly Orthodox vision, which had nothing to do with the Monophysite or Nestorian doctrines.<sup>286</sup>

In order to solve all doctrinal issues and restore peace in the Empire, Emperor Zenon (474-491) drew up a concession document which became compulsory for the Church; but he was helped in carrying out his plan by Patriarch Acacius of Constantinople. His famous *Henotikon* was meant (482), to offer “new principles of reconciliation” to believers. Although, it did not explicitly reject synodal terms, the document was written in such a way that it sought not to affect the Monophysites. The reversal was Constantinople’s separation from Rome and the beginning of the so-called “Acacian schism”.<sup>287</sup>

The Chalcedonians’ apology began during the reign of the Monophysite king Anastasius I, Zenon’s successor in Constantinople.<sup>288</sup> Meanwhile, the crisis of the two churches, the

---

<sup>286</sup> Prof. Dumitru Staniloae, “Scythian monks” importance in stating Christology at the beginning of the sixth century, introduction to *Sixth Century Daco-Roman Scythian monks' writings*, translation by Rev. Prof. Nicolae Petrescu and Prof. David Popescu, Metropolitan of Oltenia Publishing House, Craiova, 2006, p. 7.

<sup>287</sup> J.A. McGuckin, “*The Theopaschite Confession*” (*Text and Historical Context*) a Study in the Cyrilline Re-interpretation of Chalcedon, in *Journal of Ecclesiastical History*, no. 2/1984, p. 241.

<sup>288</sup> He married Zenon's widow at the age of 60 when he was crowned as the emperor of Byzantium by Euphemius of Constantinople, the Patriarch. During his reign he managed to reform the sector of finance, strengthen the empire's borders and, last but not least, to bring to silence former supporters of Emperor Zenon. He also succeeded in establishing and having a dialogue with the King of the Franks, who had converted to Orthodoxy and who was successful in occupying the Gaelic territories, thus laying the basis for the Franks kingdom. He also recognized the reign of King Theodoric of Italy, who had conquered the peninsula in 453 (Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, Michael Glazier, Inc, Wilmington, Delaware, 1987, p. 208-209).

Eastern and Western worsened. Although, he had sworn before coronation that he would never get involved in the Church's issues and change the teaching of Chalcedon, Anastasius is sought to be responsible for four bishops' deposition; first of them was Euphemius (496). Under the guidance of Severus, who was a Monophysite Bishop, the Emperor "asked to the Patriarch of Macedonia to anathematize Chalcedon, but he was told that this thing could only be possible if a new ecumenical council presided by the Pope were convoked".<sup>289</sup> When finding out this, Athanasius' signed the second deposition; that of Macedonius who was replaced by Timothy; the latter helping the emperor to insert the Monophysite formula "crucifixus pro nobis" (Who was crucified for us) into the Trisagion. This abuse of power give rise to a great deal of discontent among believers. General Vitalian took advantage of this situation and not only did he cause a popular uprising, but he also demand that a council attended by the Pope be immediately convened at Heraclea. When having to face up this situation, Anastasius sent epistles to Rome, also asking for the Pope's help.<sup>290</sup> The new Pope Hormisdas responded to Constantinople and asked that all Monophysite patriarchs be excommunicated. Furthermore, the Bishop of Rome sent his legates to Byzantium and mandated them to sign the formula: "*sequentes in omnibus apostolicam*

---

<sup>289</sup> Ioannis E. Anastasiou, *Relation of Popes and Patriarch of Constantinople in the Frame of Imperial Policy from the Time of the Acacian Schism to the Death of Justinian*, in OCA, no. 181/1968, p. 59.

<sup>290</sup> Anastasius' epistle reached Rome on 13<sup>th</sup> August 516 ("Exemplum Sacre Anastasii Augusti Hormisdæ Papæ. Per Ennodium et Fortunatum Episcopos Uenantium Presbyterum Uitaleum Diaconum et Hilarum Notarium", 125, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), vol. XXXV, *Epistulæ Imperatorum Pontificum Aliorum Ide Ab. A CCCLXVII Usque Ad. A. DLIII Datae Avellana Quæ Dicitur Colectio, ex recensione Ottonis Guenther, Pars I, Bibliopola Academiae Literarum Caesareæ Vindobonensis, MDCCCLXXXV*, p. 537-540).

*sedem et predicatos ejus omnia constituta*”.<sup>291</sup> Meanwhile, Anastasius emerged victorious in the fight with Vitalian and firmly rejected the pope's requests.<sup>292</sup>

---

<sup>291</sup> By this letter, summarized in the above formula, Hormisdas wanted the recognition of papal primacy and granting the right to “the Holy See to give sentences in all that is preached and decided” E. Casper, *Geschichte des Papsttums* II B, Tubingen, 1933, p. 407. The answer of the Constantinopolitan court was negative this time, too (Ioannis E. Anastasiou, *Relation of Popes and Patriarch of Constantinople ...*, p. 59; see also Hormisdas’ letters to Emperor Athanasius and the Patriarch of Constantinople: 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, in (CSEL), vol. XXXV, *Epistulae Imperatorum Pontificum Aliorum*, p. 540-554). The issue of papal primacy emerged also as a consequence of the Acacian schism. The one who developed this issue on “the absolute pontifical power” was Pope Gelasius (492-496). He did not only reject canon XXVIII of Chalcedon (“*And the One Hundred and Fifty most religious Bishops, actuated by the same consideration, gave equal privileges to the most holy throne of New Rome, justly judging that the city which is honoured with the Sovereignty and the Senate, and enjoys equal privileges with the old imperial Rome, should in ecclesiastical matters also be magnified as she is, and rank next after her; so that, in the Pontic, the Asian, and the Thracian dioceses, the metropolitans only and such bishops also of the Dioceses aforesaid as are among the barbarians, should be ordained by the aforesaid most holy throne of the most holy Church of Constantinople*”), but he also refused to recognize the primacy of the Holy see of Constantinople. It was also Gelasius who brought in close relation the power and sacerdotal mission of the episcopal see of Rome to the political one, taking advantage of the unstable context of the revolts in the empire (Francois Dvornik, *Byzance et la Primatie Romaine*, Ed. du Cerf, Paris, 1964, p. 52-53). In his letters to Byzantium, it is very clearly stated the fact that “the bishops of Rome, as successors of St. Peter, are the guarantors of the Orthodox faith.” The Byzantines answer back to Gelasius and reminded him of the incapacity to prevent the Romans from giving up some of the pagan customs (Lupercalia) (see: Robin Cormack, in his *Reviews to The bishop of Rome in late antiquity*, Edited by Geoffrey D. Dunn, pp. xi-273, Farnham-Burlington, Vt: Ashgate, 2015, in „The Journal of Ecclesiastical History”, no. 2/2016, p. 384-386).

<sup>292</sup> Emperor Athanasius’ answer was a very pointed one: “You can insult or condemn me, but you will never be able to command me” (L. Duchesne, *L’Eglise au VI-eme Siecle*, Paris, 1925, p. 40).

Until Emperor Justinian coming to throne, Eastern Roman Empire's political and religious situation was still a dark one. Thus, on the one hand, the bishops of Illyria and Macedonia supported Chalcedon and were in a perfect agreement with the Bishop of Rome. Also, the patriarch John of Jerusalem was a Chalcedonian, too. On the other hand, Egypt still continued to be severely affected by Monophysitism, which had become even stronger among the clergy and people. In Antioch, Patriarch Severus was intensely involved in disputes with neo-Chalcedonians. Constantinople was ruled by Timothy Aelurus, who promoted a reasonable Monophysitism based on the help and support of Athanasius I.<sup>293</sup>

#### **IV.2. Emperor Justinian and Scythian monks' Christology**

If Emperor Anastasius I wanted to impose by force his predecessor's Henotikon, to abolish Chalcedonian decisions and restore order in Rome by means of his authority, his successor, Emperor Justinian (527-565), chose a much more orthodox path. He greatly based his politics on *the principle of harmony between state and Church*. He strongly believed that these two earthly life forms of reality must never be in opposition: "Church is the soul and state the body".<sup>294</sup> Thus, one can understand: "Historically speaking, states His

---

<sup>293</sup> Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787) ...*, p. 220.

<sup>294</sup> *The priesthood and the Empire are the two greatest gifts which God, in His infinite clemency, has bestowed upon mortals; the former has reference to Divine matters, the latter presides over and directs human affairs, and both, proceeding from the same principle, adorn the life of mankind.... For if the priesthood is, everywhere free from blame, and the Empire full of confidence in God is administered equitably and judiciously, general good will result (συμφορῶν τῆς ἀγαθῆς), and whatever is beneficial will be bestowed upon the human race.... We think that this will take place if the sacred rules of the Church which the just, praiseworthy, and adorable Apostles, the inspectors and ministers of the Word of God, and the Holy Fathers have explained and preserved for Us, are obeyed"* (Justinian, *Novela VI*).

Eminence Irineu Popa, there are three moments of the Monophysite issue with regard to the emperor's concern to bring them in the Orthodox Church's bosom. The first moment is that when Justinian is interested in the controversy on the Incarnate Logos' passion in the flesh. The solution to put an end to this conflict was offered by the Scythian monks who advocated for the formula «*One in the Holy Trinity suffered in the flesh*» Their confession was related to St. Cyril's dogmatic formula, «*One Incarnate Nature of the Word*», which was also accepted by the Monophysites. According to this teaching, both the Chalcedonian confession and the Cyrillic formula could be explained. The definition explained, on the one hand, the communication of the two natures' attributes, and, on the other hand, their union in the Person of Christ. From this point of view, the second Person of the Holy Trinity suffered not in His Godly nature, but in the flesh, that is, in the human nature, united with the Godly nature of Christ".<sup>295</sup>

Also, basing himself on the Cyrillic Christology, Justinian condemned the "Three Chapters" (543) by issuing an edict; his decision was agreed upon by the fifth Ecumenical Council of Constantinople (553). Thus, he adopts a very clear position against Nestorianism.<sup>296</sup> The opposite extreme was represented by the second major doctrinal concern, which was Monophysitism. Because of a misunderstood Cyrillian Christology on the incarnation, the Monophysite heretics "rather generated a terminological, than a theological issue." At the beginning, the Emperor was confident of the possibility to bring the Monophysites on the Chalcedonian Christology side. He therefore, did all his best to convince them that the formula "two natures, one hypostasis" was in a total agreement

---

<sup>295</sup> Irineu Popa, PhD, *Jesus Christ is the Same...*, pp. 499-500.

<sup>296</sup> The "Three Chapters" or "Propositions" referred to: 1. The person and teachings of Theodore of Mopsuestia; 2. Certain writings of Theodoret against Saint Cyril of Alexandria; 3. The letter of Ibas of Edessa to Maris.



with what St. Cyril wanted to express when stated “one nature, one hypostasis.” This was the reason why he organized several debates between 532-536, which, unfortunately for him had no positive outcome.<sup>297</sup> Here comes up the formula of the Scythian monks “*One in the Holy Trinity suffered in the flesh*” which the Byzantine Emperor considered to be the solution to reconcile the two parties. And although, it was not finally accepted, Justinian kept on “*believing in this Scythian monks’ confession and protecting their formula*”.<sup>298</sup>

The Theopaschite or Scythian monks originated in today Dobruja today, on the Danube seaside. Their master was the devout John Maxentius. Their name is associated with that of General Vitalian’s revolt, in the context of the Monophysite commotion generated by Peter Fullo of Antioch’s addition in the Trisagion.<sup>299</sup> They formed the neo-Chalcedonian movement,<sup>300</sup> which was to be later shared by important theologians of the age,

---

<sup>297</sup> See: Roberta C. Chestnut, *Three Monophysite Christologies*, Oxford University Press, 1976; John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, Crestwood, New York, 1975, p. 40-45; Kenneth P. Wesche, *On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian*, translation and introduction by Kenneth Paul Wesche, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, New York, 1991, p. 19-20.

<sup>298</sup> Irineu Popa, PhD, *Jesus Christ is the Same...* p.500. He reiterated in this Christology of the Dobrujan monks, the words of Saint John the Evangelist, who thought: “*we shall no longer doubt that his person is in the Holy Trinity, together with the Father and the Holy Spirit, for without the person of Christ, the Trinity cannot be wholly understood or faithfully worshiped*” (Justinian, *Epistolae*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. XXXV, Collectio Avellana, Viena, F. Tempsky, 1895, pp. 61-62).

<sup>299</sup> He added in the Trisagion: “*Holy art thou, O God, Holy art thou, O Strong One, Holy art thou, O Immortal, crucified for us, have mercy on us*” (cf. J. Meyendorff, *Le Christ dans la theologie bysantine*, Cerf, Paris, 1969, p. 41; Rev. V. Sibiescu, *Emperor Justinian and the heresies*, Bucharest 1938, pp. 66-71; Irineu Popa, PhD, *Jesus Christ is the Same ...*, p. 478, note 1374).

<sup>300</sup> Among the most famous modern theologians, who termed Dobrujan monks’ Christology as neo-Chalcedonian, are the names of C. Moller and J. Lebon (cf. J. Meyendorff, *Byzantine theology ...*, p. 34-35, 166).

including John the Grammarian, Ephraim of Antioch, Eulogius of Alexandria, and Theodore of Raithu.<sup>301</sup>

The written Theopaschite formula based on the writings of Saint John Maxentius<sup>302</sup> also relied on a rich scriptural and patristic foundation. Thus, in order to illustrate the fact that the Logos suffered in the flesh, the Scythian chose as their starting point the words of the Apostles Peter<sup>303</sup> and Paul<sup>304</sup> to emphasize the idea that “Christ suffered in the body.” These words were also developed in the theology of Saint Ignatius Theophorus (God-Bearer), Saint Proclus, the Archbishop of Constantinople and even in the theology of Saint Gregory of Nazianzus.<sup>305</sup>

---

<sup>301</sup> J.A. McGuckin, “*The Theopaschite Confession*” ..., p. 244.

<sup>302</sup> John Maxentius, *Libellus fidei*, IV, 2; X, 17, 18, 19, Schwartz (ed); Iohannis Maxenti, Responsio adversus Epistolam quam Possessore a romano episcopodicit haeretici destinata, in *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, IV, 2, a cura di E. Schwartz, Berlin-Leipzig, 1914; also, in *Corpus Christianorum*, Series Latina, 85A; Romanian translation by Rev. Prof. Dumitru Staniloae, PhD, *Sixth Century “Scythian” Daco-Roman monks’ writings*, Metropolitan of Oltenia Publishing House, Craiova, 2006.

<sup>303</sup> Cf. 1 Pt. 4, 1: “Therefore, since **Christ suffered in his body**, arm yourselves also with the same attitude, because whoever suffers in the body is done with sin.”

<sup>304</sup> Cf. 1 Cor. 2, 7-8: “But we speak the wisdom of God in a mystery, the hidden *wisdom* which God ordained before the ages for our glory, which none of the rulers of this age knew; for had they known, they would not have crucified the Lord of glory.”

<sup>305</sup> The Scythian monks’ formula, *Unus de Trinitate carne passus est*, was based on Saint Paul’s wise words, who said that the Lord of glory was crucified; it was also grounded in Saint Ignatius Theophorus’ teachings, who preached that Christ suffered; supported by the words of the Holy Proclus, the Patriarch of Constantinople, one of the closest friends of Saint. Cyril’s of Alexandria and it also relied on the dogmatic definition of the Council of Chalcedon. Theopaschite phrases can be as well identified in Saint Gregory of Nazianzus’ theology, as for example: «we need an incarnate and crucified God to resurrect» (εδεθημεν Θεου σεσαρκουμενου και νεκρουμενου). Furthermore, the saint has no hesitation in speaking about «*the blood of God*» (αιμα Θεου) and also about «*God who was crucified*» (Θεος σταυρουμενος)” (Irineu Popa, PhD, *Jesus Christ is the Same...*, p. 473-474).

Among the patristic texts used by the Scythian monks to endorse their Christological formula, the most used patristic document is Saint Proclus of Constantinople's "*The Tome to the Armenians*"<sup>306</sup> (he found his eternal peace in 448). The text is a true apology of the Incarnation of the Word before the Nestorian heresy. In order to clear up the confusion on the hypostatic significance of the two natures of the Incarnation act, Saint Proclus asks a rhetorical question: "is he who was crucified one from the Trinity, or someone else, outside of the Trinity? And, if he indeed is one from the Trinity, the dispute is solved; if on the other hand he is someone else, without doubt the Lord of glory is the fourth, outside of the Trinity, and due to that glorification, by which the Seraphim glorify him." His addition also brings light upon the darkness of Monophysite wandering: "But if we said that He was crucified in his divinity, we would introduce suffering in the Trinity. Whereas if we say that the Word accepted sufferings in his flesh, we confess both that there is one of the Trinity who suffered, and that the nature of the Trinity remained passionless... The one who was crucified is the same who was incarnated. Moreover, if the one who was incarnated is the same who was crucified, neither the Father nor the Spirit were crucified: therefore, **one of the Trinity was crucified**".<sup>307</sup> The logic of this

---

<sup>306</sup> The reason why the Holy Father wrote this work was the Armenians' request to receive clarification on "Theodor of Mopsuestia's writings." Its purpose is therefore very clear: it is destined to "the bishops, priests and monks of the Holy Orthodox Church of Armenia." He explains here the Christological issue of the two natures united in the only hypostasis of God the Word. By drawing this clear comparison between nature and person, Saint Proclus anticipated Council of Chalcedon's Christology. Due to this document's peculiar significance, modern theologians have unanimously agreed that St. Proclus' Tome represents "the milestone of the Armenian Orthodox Church" (Schwartz, ACO, IV, 2, p. 187-195; Nicholas Constas, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in the Late Antiquity*, Homilies 1-5, text and translation by Nicholas Constas, Brill, Leiden-Boston, 2003, p. 105-112).

<sup>307</sup> Proclus, *De fide*, III, in John Maxentius, *Libellus fidei*, IV, 2; X, 17, 18, 19, Schwartz, p. 61.

formula, adopted by the Dobrujan monks, is fully explained by the doctrine of “communicatio idiomatum”. Metropolitan Irineu Popa thus emphasizes the fact that when uttering this phrase, we must understand the fact that “the Son of God, becoming also Son of man, due to this union, God passed into Christ and Christ into God, and what Christ suffered God also suffered. In this case, the very reason of the Resurrection has its fulfilment in the act of the Saviour’s death on the cross. Then God, being united to man, did not allow any mediator between man and Him, that is to say that one is the Son of Man and another the Son of God”.<sup>308</sup>

The Holy Father's thinking was assimilated and illustrated by Saint Maxentius in his “*Little Book of Faith*”<sup>309</sup> (*Libellus fidei*).<sup>310</sup> The main direction of this work is to demonstrate and explain the Theopaschite formula. Thus, “the One” who suffered in the flesh is none other than Christ the Saviour, the Son of God the Incarnate and “no other Person of the Holy Trinity.” Therefore, He is Christ, the one Who was born of the Virgin Mary, “One of the Trinity who suffered for us in the flesh and therefore she did not give birth to the Trinity.” “Or, if they do not dare to say that, they should say whence comes this God, who is born from the Virgin – if he does not come from the Trinity – as orthodox Christians should not recognize any

---

<sup>308</sup> Irineu Popa, PhD, *Jesus Christ is the Same ...*, pp. 475-476).

<sup>309</sup> Among Saint John Maxentius’ works we also mention: 1. *Professio Fidei*; 2. *Adunationis Verbi Dei ad propriam carnem Ratio*; 3. *Against Acephalos Libellus* and 4. *Dialogorum contra Nestorianos* (see: CCSL, LXXXVA).

<sup>310</sup> *Maxenti Aliorumque Scytharum Monachorum necnon Ioannis Tomitanae Urbis Episcopi Opuscula, Corpus Christianorum, Series Latina, (CCSL) LXXXV A, cura di studio Fr. Glorie, Libellus Fidei, Oblatus Legatis Apostolicae Sedis Constantinopolium Quem Accipere Noluerunt Susceptus Est Vero Romae a Beato Papa Hormisdact in Conventu Episcoporum Siue Totius Omnium Senatorum Lectus Catholicus est per Omnia Approbatus*, p. 5-25; Ed. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO)*, IV, II, „Ioannis Maxentii Libelli”, p. 3-10; Migne, PG, LXXXXVI-I, col. 79A-86D; Migne, PL, XLV, col. 1771C-1772C.

other God outside of the Trinity”.<sup>311</sup> Father Professor Dumitru Staniloae clearly highlights the fact that by their Christological formula, the Dobrujan monks, under the guidance of Saint John Maxentius, fought against the two absolutely antithetical heresies of that period. “The formula of the Daco-Roman monks was not new, but it had a new, modernized implementation in accordance with the needs of that time. It protected the Chalcedonian definition not only against Nestorian interpretation, but also against new Monophysite interpretations. To assert the fact that the whole Trinity was born of the Virgin and was crucified, it means to identify the Persons of the Trinity in a Sabellian sense, that is, to limit them to the one nature and assert the possibility of identifying the Godly nature with the human one, in a Monophysite or Pantheistic sense, and, thus eliminate salvation, since even to suffer belongs to the Godly nature”.<sup>312</sup>

#### **IV.3. Scythian monks’ confessional work in the Eternal City**

Scythian monks’ mission in Rome was also a diplomatic one. Saint John Maxentius,<sup>313</sup> the master of the Dobrujan monks, wished to use the Theopaschite formula in order to put an end to the issue of

---

<sup>311</sup> PG 86, I, col. 82.

<sup>312</sup> Rev. Prof. Dumitru Staniloae, PhD, Introduction to *Writings of the “Scythian monks”* ...p.9.

<sup>313</sup> The monastery where Saint John Maxentius and the Scythian monks were ordained is still unknown. Some historical sources present him as a simple priest. Others claim that he was an archimandrite or even the bishop. One thing is clear, however, i.e. that he was devoted to Parternus, Bishop of Tomis, he was one whose signature remained as a proof over the centuries on the documents of the Synod of Constantinople (520): “Provinciae Scythiae Metropolitanus” (Labbe, IV, 1525). Saint John Maxentius becomes famous among the Scythian monks, due to his “valuable actions in the service of post-Chalcedonic theology” (I.G. Coman, *Old Romanian Age Church Writers...*, p. 70; *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines during the First Eight Centuries*, edited by William Smith and Henry Wace, vol. III, Hermogenes – Myensis, London, 1882, p. 865).

Acacian schism. Before reaching the Eternal City, he presented the teaching of faith to Patriarch John of Constantinople (517-520). Since the reconciliation negotiations had begun, supported by the new Emperor Justin, the solution offered by the Scythian monks was not taken in consideration anymore. This is also the moment when the pope's legates arrived in Constantinople to discuss with the Patriarch on the issue of the Acacian schism. Taking advantage of the context, the Scythians addressed them directly, but their proposal met a rejection once again; the Latins thought their formula to be “incompatible with the type of Dyophysitism Rome advocated for”.<sup>314</sup> Dobrujan monks protested, claiming that they were in absolute agreement with the faith of Chalcedon, and as a proof of justification “they brought up the subject of the Trinity, and claimed to anathematize all those who opposed that council or thought their decisions wrong.” It was also the moment when they denounced Pelagius and Celestius’ teachings as erroneous and Theodor of Mopsuestia’s disciples were considered as being “in contradictions to the apostolic teaching”.

Since their action in Constantinople was unsuccessful, the Scythian monks decided to send four delegates to Rome, led by St. John Maxentius. The four messengers were: Achilles, Leontius<sup>315</sup> and Mauritius. It seems that they started their

---

<sup>314</sup> “The Neo-Chalcedonian movement only happened as the late but necessary reaction to the realisation that the «faith of Leon» and the «faith of Cyril» acclaimed as synonymous at Chalcedon really represented two significantly different Christological approaches...” (J.A. McGuckin, *The “Theopaschite Confession”* ..., p. 244).

<sup>315</sup> Some Romanian theologians have identified the Scythian monk with Saint Leontius of Byzantium (485-543), the great protector of the Chalcedonian Christology in the dispute with Severus of Antioch, one of Emperor Justinian’s counsellors as regards the aspect of preparing and creating his dogmatic papers (see: II Russu, *Thracian-Getae Elements in the Roman Empire and Byzantium*, Bucharest, 1976, pp. 89-90, Nestor Vornicescu, PhD, *Romanian Orthodox Church Patristic Writings up to the Eighteenth Century*, Craiova, 1983, p.68; Rev. Vasile Ghe Sibiescu, *The Scythian Monks*, Archdiocese Printing House, Sibiu, 1936, p. 2). As an antithesis, it is claimed

journey towards the Eternal City in May 519, “armed” with recommendation and acknowledgement letters signed by Justinian (who was Emperor Justin’s nephew) and General Vitalian. Once reached here they received full support from St. Dionysius Exiguus, who tried to strengthen their confession by translating several *patristic document texts* into Latin.<sup>316</sup>

Scythian monks’ mission at the court of Pope Hormisdas was not an easy one at all. They had come here bearing in their mind a distorted image of an illegal group. Dioscorus, one of the papal legates with whom Dobrujan monks had interrelated in Constantinople, later patriarch of Antioch, had written to the Pope about their formula, considering it “in opposition with the definition of Chalcedon”.<sup>317</sup> In spite of all this, Pope Hormisdas

---

that the monk would have originated in Palestine, being the master of the “Origenist monks”. There is also a middle way hypothesis according to which, Leontius the Scythian would have gone to Palestine with the aim to preach here the Theopaschite theology. However, it seems that Pope Hormisdas does not mention anywhere in his notations anything about a Theopaschite mission in Palestine (Deacon Ilie Fracea, PhD, *Leontius of Byzantium – thirty allegations against Sever of Antioch*, in S.T. no. 4 / 1990, p. 42). In one of the most recent PhD theses about the age of Emperor Justinian, Rev. Ciprian Catana, PhD, states that “Leontius, the second famous Scythian monk, was a relative of General Vitalian, a man with great influence at the Imperial Court. There is still a debate on this monk. Some critics and researchers think that he is one and the same person with Leontius of Byzantium, Justinian’s theologian, very fond of Aristotle’s philosophy and the author from whom we have a large number of theological treatises, *Against the Monophysites, Against Sever of Antioch, Against the Nestorians*” (Church and State in the Justinian Age, PhD Thesis, Sibiu, p. 194).

<sup>316</sup> The Holy Father’s translations were “testimony texts” for the Romans, who thus became acquainted with: St. Cyril of Alexandria’s Synodal Epistles (I-II)”, “The 12 Anathematisms against Nestorius”, or Saint Proclus of Constantinople’s “Tome to the Armenians”. It is also advanced the idea according to which, Saint Dionysius would have also been the translator of the famous “*Exempla Patrum*”, with the same purpose, i.e. to support Scythian monks’ Theopaschite Christology (E. Scwartz, ACO, IV.2.741-96, Berlin, 1959).

<sup>317</sup> Dioscorus had a suspicion related to Scythian monks’ Christology, fearing that it was ‘against Rome’. He even claimed that they were “hunted by the

received the Scythian monks with great interest and paid all the attention deserved to his guests; he even read Saint John Maxentius' work during a bishops' meeting in Rome.<sup>318</sup> He was also accompanied by one of the Latin theologians who noticed all the elements of this process and analysed their formula; this was Deacon Victor. Meanwhile, Justinian, who wanted to support his uncle's union actions, urged Pope Hormisdas to get rid of the Scythian monks as soon as possible and send them back to their homeland (June 29, 519).<sup>319</sup>

A waiting period followed, Scythian monks being refused several times. Not long after, Justinian re-evaluated his decision, and asked Hormisdas to reanalyse the Theopaschite formula again. Despite all this, Justinian continued to support the Scythian and appointed St. John Maxentius as Bishop in the town of Tomis, Hormisdas decided to once and for all evaluate the Theopaschite formula and make a firm decision on its supporters. On March 26<sup>th</sup>, 521 Pope Hormisdas sent a final answer to the Byzantine Emperor with regard to the explanations required.<sup>320</sup> He insisted on the fact that “the doctrine of

---

devil and they fight against Christian prayers, and their master, Maxentius, is a hypocrite abbot” (W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge, University Press, 1972, p. 245).

<sup>318</sup> *Enciclopedia dei Papi*, vol. I, p. 481; ACO 4, II, p. 3.

<sup>319</sup> Rev. Prof. Dumitru Staniloaie, PhD, Introduction to *Scythian monks' writings...*, p. 13.

<sup>320</sup> Hormisdas' letter is to be found in *Collectia Avellana (in CSEL)*, Epistles 236, 237 Hormisdas' resent was also the result of a regular correspondence which the Pope had with the African Bishop, Possessor, who was living in exile in Constantinople, being accused of Pelagianism. He argued against the Scythian's formula, which he considered to be “suspected of Monophysitism.” Saint John Maxentius's reaction was a very prompt and immediate one. He considered the African Bishop's writings as heretical ones, since “he does not confess the fact that Christ, the Son of the living God, crucified in the flesh for the salvation of the world, is One of the Holy Trinity” (Rev. Vasile Ghe. Sibiescu, *Scythian monks...*, p.17)



Chalcedon and the Leo's Tome are enough to define faith" and that the Theopaschite formula is "antagonistic" to synodal teaching, as it "shares the attributes of the second Person of the Trinity to the whole Trinity, and that it cannot be credited the fact that the Godly nature can be touched by passions".<sup>321</sup> In August 520, the monks were cast away from Rome; the Roman authorities motivated their decision on the fact that the Scythian cultivated a state of turbulence in their attempt to attract followers of their theology.<sup>322</sup> This is the last historical record, from this moment on there is no other piece of evidence about the Scythian monks and Saint John Maxentius until the death of Hormisdas (August 523). Shortly after this moment, the African bishops exiled to Sardica, who were in favour of the Dobrujan monks' formula,<sup>323</sup> received a papal encyclical which stated the rejection of the Theopaschite formula.<sup>324</sup>

---

<sup>321</sup> Christine Fraisse-Coue, „L'incomprehension croissante entre l'Orient et l'Occident (451-518)", en *Histoire du Christianisme des origines a nos jours*, sous la direction de Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, Andre Vauchez, Marc Veard, tome III, *Les eglises d'Orient et d'Occident*, Desclee, 1998, p. 195.

<sup>322</sup> "The pope had cast away Scythian monks from Rome after he had held them for fourteenth months with against their will because he was unable to make a decision and kept on postponing that moment... he did not want his legates to come and who had always been hostile to these monks, always arguing against Dioscorus, to trouble even more the citizens of Rome, to put pressure on the pope and make him agree with their formula, a thing he obviously did not want to do, since he disagree with the legates" (*Scythian monks' writings...*, p. 16).

<sup>323</sup> In the epistle addressed to the African bishops, Daco-Roman monks explain point by point the Theopaschite Christology, emphasizing the fact that they are absolutely true supporters of the decisions of Chalcedon and followers of the Holy Fathers: Athanasius, Gregory the Theologian, and last but not least of Saint Cyril of Alexandria (*Dominis Sanctissimis et cum omni veneratione nominandis, Datiano, Fortunato, Albano, Orontio, Boethia, Fulgentio, Januario et caeteris episcopi set in Christi confesione decoratis exigui Petrus diaconus, Joannes et caeteri fratres in causa fidei Romam directi*, in Migne, PL, 62, col. 83-92).

<sup>324</sup> W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement ...*, p. 246.

Beyond the difficulties and hard times, the Scythian monks experienced in the Eternal City, the Dobrujan monks' confessional work and their Christological formula were "officially accepted" by a local council convened in Rome in 534.<sup>325</sup> But the context is a far more complex one; it is related to Emperor Justinian's demand, who stubbornly kept on believing that the Scythian monks' formula is the best solution to bring peace back into the Church.<sup>326</sup> Thus, on "March 15<sup>th</sup>, 533, Emperor Justinian promulgated a law in which he pointed out to his subjects the true faith in the sense of the Council of Chalcedon, and particularly laid stress upon the confession that the Lord who suffered on the cross was «one of the Trinity».<sup>327</sup> At the same time it appeared to him necessary to obtain for this expression, then so much discussed, the papal approbation as well, particularly as the distinguished Acoemetae monks rejected it, and even Pope Hormisdas, a short time before, had pronounced it useless and even dangerous. Hormisdas did so, not because he found this formula erroneous in itself, but because the Monophysites then tried to shelter themselves behind it. Now, however, the state of the case was different. The formula was now opposed only by the Nestorians, and therefore

---

<sup>325</sup> Here Pope John II argued for this doctrine, stating that "it has always been held by Latins in the same form in which they preached to Scythian monks, quoting Proclus, Patriarch of Constantinople, and others."

<sup>326</sup> "Justinian's effort was, at the beginning without any success, since the Theopaschite formula was not included in the decisions of any of the four Ecumenical Councils. Later, when he occupied imperial throne, one of his first decrees on the Christological issue concerned the Theopaschite confession. Then Justinian summoned the Orthodox and Monophysite representatives to take part in a dialogue meant to solve the misconception on the dogmatic decisions of Chalcedon. Although, to a great extent, different opinions with regard to the definition of the Synod were eliminated, still the Monophysites stubbornly argued for their point of view" (Irineu Popa, PhD, *Jesus Christ is the Same...*, p. 501)

<sup>327</sup> The original Greek and Latin text can be found in lib.6, C. "*De Summa Trinitate*"; in Latin only in Baronius, ad ann.533, n7.

it was in the interest of orthodoxy that Justinian requested its confirmation from the Pope, and John II granted this with pleasure.<sup>328</sup> Baronius and others supposed that the Pope, with a view to his approval, summoned a Roman synod, A.D. 534; but there is no mention of this in the original documents, and even in the letter of the Pope to the Senate, to which they refer, there is no word of a Synod”.<sup>329</sup>

The final decision on this formula was made at the Ecumenical Synod of Constantinople (553) “*anathematizing all those who opposed to this teaching*”.<sup>330</sup> Later on, a great protector of the Theopaschite Christology was Cardinal Enrico Noris (1631-1704).<sup>331</sup>

#### **IV.4. Theopaschism - an "apologetic Christology"**

One thing is sure: that Scythian monks' Christology enjoyed both the support and promotion of the devoted Emperor

---

<sup>328</sup> The Emperor's letter to the Pope, John's answer and a further letter from him on this matter, are in Mansi, t. viii. P.795 sqq.; Hardouin, t.ii.p.1146 sqq.

<sup>329</sup> Cf. Baronius ad aun.534, n.13 sqq; Noris, *Diss in historiam controversiae de uno ex Trinitate passo, Opp. Omnia*, t. iii. P. 862; Mansi, t. viii.p. 816; Walch, *Ketzerhist.* Bd. Vii. S. 328, Anm.3, and S. 314 ff.; Charles Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church from the Original Documents, AD 451 to AD 680*, Edinburgh, T&T Clark, 1895, republished in 1972, AMS Press INC, New York, p. 180-181.

<sup>330</sup> If anyone shall say that the wonder-working Word of God is one Person and the Christ that suffered another; or shall say that God the Word was with the woman-born Christ, or was in him as one person in another, but that he was not one and the same our Lord Jesus Christ, the Word of God, incarnate and made man, and that his miracles and the sufferings which of his own will he endured in the flesh were not of the same Person: let him be anathema. (*Anathematism* III, Mansi, tome IX, p. 337, apud Charls Joseph Hefle, *A History of the Councils of the Church from the Original Documents*, p. 330).

<sup>331</sup> Scythian monks and St. John Maxentius's Orthodox apology is given special attention and consideration when analysed in his masterpiece *Historia pelagiana et dissertatio de Synodo V Oecumenica, ... additis Vindiciis Augustinianis*, Louvanii, E. Schelte, 1702, II, 18 (Op. I, p. 474-496).

Justinian, who basically relied upon this shield like solution shared equally by both the Eastern and Western Christianity.<sup>332</sup> Due to its two folded Christological content, the Theopaschite formula generated a dual apology of the Orthodox Chalcedon faith: on the one hand against Nestorian heresy, which wrongly advocated for the Diophysite approach, and against the Monophysite heresy, where the act of salvation is reduced to “*The One Incarnate nature of God the Word*”. This completely innovative apologetic approach is broadly illustrated by John Maxentius’ writings.<sup>333</sup>

St. John Maxentius’ all Christological interest and endeavour were meant to point out the fact that “One” is Christ, the incarnate Son of God, and not another person of the Holy Trinity. He was born of the Blessed Virgin Mary and suffered in His body for us. In conclusion, not all the Trinity suffered, since the Mother of God “did not give birth to the Trinity”. In order to make himself better understood, Saint John Maxentius asks rhetorically: “If God was born of her (of the Blessed Virgin Mary), where is He from if He is not of the Trinity? For except the Trinity, the believers do not know any other God”.<sup>334</sup> Prof.

---

<sup>332</sup> For the Byzantine Emperor, the possibility to restore peace to the Church and Empire seemed a very reasonable solution by agreeing upon the Scythian monks’ formula. It also became a pragmatic opportunity to make things right and also give an answer to anti-Chalcedonian wandering (Patrick T.R. Gray, *The defence of Chalcedon in the East*, Brill, Leiden, 1979, p. 48-50).

<sup>333</sup> 1. Little Book of Faith Presented to the Legates of the Apostolic See / Libellus fidei oblatu legatis apostolicae sedis constantinopolim; 2. Chapters against Nestorians and Pelagians / Edita contra nestorianos et pelagianos; 3. A brief Confession of the Orthodox Faith / Professio Breuissima catholicae fidei; 4. Very Brief Reasoning for Uniting the Word of God to Particular Flesh/ Breuissima adunationis ratio Verbi Dei ad propriam carnem; 5. Response against the Ones without a Head / Responso contra acephalos qui „post adunationem” stulte „vnam” profitendur „in Christo naturam”; 6. Dialogue against the Nestorians / Dialogul contra nestorianos (PG 86, I, col 73-158; Schwartz, ACO, IV, 2, 1914, p. 3-62; CCSL, LXXXVA, p. 5-110).

<sup>334</sup> *De Christo professio*, PG 86, I, col. 82.

Dumitru Staniloae considers this as the innovative significance of the Theopaschite formula in that age's context, in the sense that it suddenly offered an answer both to Nestorianism and Monophysitism. "By their formula, says Father Professor, the Daco-Romans acknowledged both Christ's Godly hypostasis and the fact that He appropriated our nature with everything in it, including the passion. Thus, not only Nestorianism was eliminated, which ascribed the human ones to a human hypostasis, stripping them of any value, and non-elevating the human nature from its separation from God and its mortal state, but also Monophysitism, which ascribed them to the very Godly nature, combining the human and divine nature in one, and submitting the divine nature to the same incapacities to which the human one is submitted, and thus not being able to bring its salvation".<sup>335</sup>

Scythian monks' Christology misunderstanding was owed to unclear understanding of the incarnate Logos' passions, the "One of the Trinity", with the whole Trinity's passions. Thus, for certain groups of the society their theology was identical with the Eutychian heresy, partly slipping into the Patripassian heresy.<sup>336</sup> As a matter of fact, we are dealing with a Monophysite grasp of the Theopaschite formula by associating it with the Cyrillic formula: "*One Incarnate Nature of God the Word.*" The greater confusion of these Dobrujan monks' teaching as it concerns the Orthodoxy issue appeared in the moment it got close to Zenon's Henotikon and Peter Fullo' Trisagion addition (*Qui crucifixus est pro nobis*).<sup>337</sup> This is the confusing and puzzling context in which Saint John Maxentius's

---

<sup>335</sup> Rev. Prof. Dumitru Staniloae, PhD, Introduction to *Writings of the "Scythian monks"* ...p.10.

<sup>336</sup> *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Maroni Romano (ed.), vol. LXXIV, Tipografia Emiliana, Venezia, p. MDCCCLV, p. 63.

<sup>337</sup> Aman, *Theopaschite*, Dictionnaire de Theologie Chatolique (DTC) 15A, p. 508.

teaching and of those along him emerged and was analysed in the Eternal City. Although, during the fifth Ecumenical Council of Constantinople, Church Fathers acknowledged this formula's true Orthodox significance, Catholic theology had certain misgivings about it long time after.<sup>338</sup>

As it concerns *Theopaschite Christology's doctrinal and apologetic specificity*, there are several elements that can one help best define it in terms of place and role in church history. The American theologian Anthony McGuckin synthesizes these Christological coordinates, which we are to develop and explain as it follows.<sup>339</sup>

I. First of all, one must not overlook the consistent "*scriptural, apostolic and patristic argumentation*". This is the case when, in addition to the texts of the Holy Scriptures, St. John Maxentius and the Scythian monks base their Christology also upon a considerable number of quotations and arguments of: St. Cyril of Alexandria, St. Gregory the Theologian, St. Athanasius the Great, or Malchion of Antioch. When they deal with the doctrine of grace, they rely on: Saint Basil the Great, Pope Celestine, and the Council of Milevis (416).

Theopaschite theology's patristic argumentation can be easily illustrated if we mind the historical context in which they carry out their confessional work. If we take into account the relations they had with Rome, we must always bear in our mind Saint Dionysius Exiguus, their brother in need's thorough preparation fulfilled in the Eternal City, precisely with the aim

---

<sup>338</sup> In the seventeenth century, for example, Western theologian Baronius stated that "John Maxentius and his companions, the monks of Scythia, were obviously perfidious Eutychians and as such, they were condemned by the Roman Church, and they caused great disorders to the universal Church, both in Constantinople, and in Rome ... They went so far as to pretend that they are supporters of the Council of Chalcedon in a cunning manner, but they spoil it by their heretical guile" (*Annales ecclesiastique*, t. VII, cap. 26, 81-89, 97).

<sup>339</sup> J.A. McGuckin, *The „Theopaschite Confession”*, p. 246-247.

of strengthening their position before the papal see. Thus, we make reference to his translations first of Saint Cyril of Alexandria, Saint Gregory of Nazianzus, or of Saint Proclus of Constantinople 's work, but also to the prefaces he wrote for these writings, in which he endorses Dobrujan monks as true apologists of the Orthodox faith.<sup>340</sup> Taking advantage of this valuable introduction to the world of the Western theologians, the Scythian monks knew how to exploit all patristic opportunities, thus, giving birth to such an exquisite and profound Christological synthesis in order to protect the “One in the Trinity Who suffered in the flesh,” and as such being able to balance the antagonistic.<sup>341</sup>

If we have a look at the sources they used, it can be said that their Christology is not new, but rather innovative and apologetic related to the historical context in which it was initiated.<sup>342</sup> Father Metropolitan Irineu Popa states in this respect

---

<sup>340</sup> Saint Dionysius Exiguus in Migne, PL, LXLII, 9A – 520A; CCSL, *Scriptores Ilyrici Minores*, Turnholti, 1972, p. 29-83.

<sup>341</sup> Father Professor Dumitru Staniloae states that Scythians monks' Christology is a perfect illustration of balance, since “neither Nestorians nor Monophysites were able to grasp both profoundness and greatness of God the Personal's mystery. They did not see the Son of God as one of the Persons in mutual love of the Trinity, and therefore able to acquire from this love His human nature, whose sensibility to experience as His own and thereby live in loving communion with all those who want. Nestorians imprisoned the Son in a divine nature understood as subject to second-rate laws; Monophysites also saw him as imprisoned in a divine nature that is somehow related to His humanity, which in the moment of union changes Himself accordingly, also submitted to a second-rate law” (Rev. Prof. Dumitru Staniloae, PhD, Introduction to *Writings of the “Scythian monks”* ...p.44).

<sup>342</sup> St. John Maxentius and the Scythian monks go beyond the limits of some Antiochian theologians who “did not agree to say that God the Word tasted death, because they did not accept to say that the Word completely united with the human nature.” Thus, relying on Saint Proclus of Constantinople's Christology, Saint John Maxentius clearly states that Christ suffered in the flesh, being at the same time “One of the Trinity”. *If we would say that he was crucified in his divinity*, says the Holy Father, *in reality we would*

that, according to his scriptural-patristic argument, whenever we think about the Theopaschite formula “we understand that the Son of God, Who became also the Son of man, due to this union, God passed into Christ and Christ into God and what Christ suffered also God suffered. In this case, the very reason of the Resurrection has its fulfilment in the act of the Saviour’s death on the cross. Then God, being united to man, did not allow to be any mediator between man and Him, that is, to be thought that one is the Son of Man and another the Son of God. The very words of the Lord testify this: « *No one has ever gone into heaven except the one who came from heaven—the Son of Man*». <sup>343</sup> All this illustrate de fact that while the Son of God was preaching on the land, He testified that the Son of man was in heaven, and that the same Son of man, of whom he had said he would ascend to heaven, had descended from heaven. These words are also emphasized by the words of the Symbol of Faith, which teach that the Son of God is united with the Son of Man, that is, God is united with man, which means that neither in time nor in suffering can there be a split between them; in other words, it means that the Theopaschite theory derives from the very soteriological purpose of the Incarnation, which the Son of God has pursued from the very beginning in order to achieve it. Therefore, the sufferance on the cross of the One untouched by suffering must be understood in the same way as we understand the words when it is said that «*man was deified*», that is, not by body, but by the participation or collaboration of the two natures” <sup>344</sup>

---

*introduce suffering in the Trinity; whereas if we say that the Word accepted sufferings in his flesh, we confess both that there is one of the Trinity who suffered, and that the nature of the Trinity remained passionless... The one who was crucified is the same who was incarnated. Moreover, if the one who was incarnated is the same who was crucified, neither the Father nor the Spirit were crucified: therefore, one of the Trinity was crucified. Proclus, De fide, III, at John Maxentius, Libellus fidei, IV, 2; X, 17, 18, 19, Schwartz, p. 61).*

<sup>343</sup> Cf. John 3:13.

<sup>344</sup> Irineu Popa, PhD, *Jesus Christ is the Same...*p.476



II. Secondly, *the Scythian monks' Theopaschism is a "composite" one*, which always advocate for the two natures hypostatically united in the person of God the Word. This makes us realize that Dobrujan monks can be considered "*radical Cyrillines*" and not by far Monophysites, as the Westerners wrongly accused them. Also, this is the point where, the idea which generated confusion related to any possible connection and similarity between them and Peter Fullo's addition must be eliminated.

Helped by St. Cyril's Christology, Saint John Maxentius reinforces his argument against Nestorianism. He thus makes a very clear delimitation between the two natures, while he points their hypostatic unity in the Person of the Word made flesh. The two books of the *Dialogue against Nestorians*<sup>345</sup> are as illustrative as possible in this sense. His work is characterized by an explicit apologetic manner, the author imagining a direct conversation with Nestorius and providing answers to his wandering' allegations. One of Nestorianism' fundamental issues was the "double hypostasis", accounted by the logic of the divine-human existence.<sup>346</sup> In Book I of His Dialogue, St. John Maxentius clearly states that "The Hypostasis or the Person of the God the Word has taken His human nature, a nature that does not subsist without God the Word, as it generally happens, but by coming through Him and assimilated by Him, he became innerly the nature of Himself, and remains not in its hypostasis, but in the One to Whom it was taken, that is, in the Hypostasis or the Person of God the Word".<sup>347</sup>

In his paper "*Response Against the Ones without a*

---

<sup>345</sup> *Dialogus Maxenti Ioannis Servi Dei contra nestorianos* (Libri Duo), in CCSL, LXXXV A, p. 52-110; Migne, PG 86, col. 115-158; Schwartz, ACO, IV, II, p. 14-44.

<sup>346</sup> "Nest.: Cum ergo subsistere deum uerbum et hominem dicis: cur unam et non duas subsistentionis proferites?" (*Dialogue Against Nestorians*, I, 11, p. 66).

<sup>347</sup> *Dialogue Against Nestorians*, I, 11, CCSL LXXXV, p. 66.

*Head*”,<sup>348</sup> Saint John Maxentius takes a stand against Monophysites. Unlike the Nestorians, they confess the fact that Christ is both God and man, but they consider that after the Incarnation one can only speak of one nature, since there is “no nature without person”. Monophysite hypothesis argues against the very “union” between the Word and body and as such the act of the Incarnation, since “if the union of the flesh did not happen, why a union is mentioned? And on the other hand, if the union of the flesh indeed happened, after the union there is in Christ not the divine nature only, but also the nature of the flesh: so, without any doubt “after the union” there are two natures in Christ”.<sup>349</sup>

Scythian monks’ formula therefore brings light upon the separation between person and nature. Father Professor Dumitru Staniloae explains that by this that it is illustrated the fact that “the person is not only the nature’s material existence, but also the its way of existence as a relationship. In God, the Father, the Son and the Holy Spirit realize the inner relations of the divine being. But just as the human being is capable of developing relationships not only with his fellows, but also with those who are of a different nature, even greater the God in the Trinity has this ability, He, who created them all. This idea was pointed out by the Daco-Roman monks when they used terms as *own* or *composite*, when they referred to the Hypostasis of the Word made man”.<sup>350</sup> It seems that the terms used at the beginning of this paragraph to characterize Dobrujan monks’ Theopaschite work as *radical Cyrillines* and *composite* refer exactly to this interpretation.

III. Although their formula is not to be identified in classical texts, since it is considered to be innovative, it can

---

<sup>348</sup> PG 87, I, col. 111-116.

<sup>349</sup> *Responsio contra acephalos*, CCSL LXXXV, p. 43-47.

<sup>350</sup> Rev. Prof Dumitru Staniloae, PhD, Introduction to *Scythian monks’ writings...*, p. 82-83.

nevertheless be identified at *St. Cyril of Alexandria's 12<sup>th</sup> Anathematism*. "Whosoever shall not that the Word of God suffered in the flesh, that He was crucified in the flesh, and that likewise *in that same flesh he tasted death* and that He is become the first-begotten of the dead, for, as he is God, He is the life and it is He that giveth life: let him be anathema",<sup>351</sup> preached before them St. Cyril of Alexandria.

This similarity with the teaching of the Holy Father brings the Scythian monks' thinking even closer to the spirit of the Church. Moreover, due to this confession made before the Holy See of Rome, St. John Maxentius accomplished even more ambitiously his countrymen's work. Prior to the Theopaschite moment of crisis, Saint John Cassian and Nicetas, Bishop of Remesiana stated in their notes about "The Incarnate Son of God who suffered, not as God, but in the flesh".<sup>352</sup> Furthermore, St. Dionysius Exiguus had warned in his prefaces about the danger of Nestorian heresy. The formula of the Scythian monks, "*One of the Trinity suffered in the flesh,*" thus became a confession of the Godhead of the Word made flesh. They are in total agreement with the teaching of the Church's Symbol of Faith, which teaches that "the Son of God is united with the Son of Man, that is, God is united with man, which means that neither in time nor in suffering can there be a split between them; in other words, it means that the Theopaschite theory derives from the very soteriological purpose of the Incarnation, which the Son of God has pursued from the very beginning in order to achieve it".<sup>353</sup> Christ suffering on the cross was necessarily to be understood in the context of *comunicatio idiomatum*. That is the

---

<sup>351</sup> *Third Letter of Saint Cyril of Alexandria to Nestorius with the 12 Anathemas*, PG 76, 293-318; ACO 1.1.5, p. Mansi IV, 891, Pusey vol. VI, p. 240-258.

<sup>352</sup> Saint John Cassian, *De incarnatione Domini contra Nestorium Libri VII*, CSEL, vol. XVII, pars I; Sf. Nicetas of Remesiana, *Livellis Instructionis*, PL, Migne, LXVIII, col. 1844-1864.

<sup>353</sup> Irineu Popa, PhD, *Jesus Christ is the same...*p.476

reason why St. John Maxentius uses in his writings St. Cyril of Alexandria's *Twelfth Anathema* as an argument.<sup>354</sup>

Dobrujan monks' Christological analogy thus relied on faith of the "descent of God from heavens". Thus, "by stating that God Himself became man and suffered and was crucified for us, the monks have firmly highlighted man's eternal value in God's sight and salvation as a condition, mainly, in defeating death by the Resurrection; in defeating this tragic phenomenon whose stupidity puts pressure on human existence".<sup>355</sup>

IV. A. McGuckin does not only deal with Scythian monks' Christological teachings but a theology of *divine grace*, similar to Blessed Augustine's thinking. With regard to this issue, the Theopaschites objected to the theology of the Lerins School, best represented by Faustus of Riez. Furthermore, McGuckin underlines the fact that Theopaschite theology takes a great interest in the idea of *knowing God as gift of our free will*, also inspired by the Blessed Augustine's theology.<sup>356</sup>

The written heritage of the Scythian monks clearly emphasizes the fact that "the Holy Fathers understood the fact

---

<sup>354</sup> "But on this matter of the Trinity, even after the mystery of the Incarnation, the Trinity remains intact because the same God the Word even with his own flesh is one of the Trinity. And this is not because his flesh is of the substance of the Trinity, but because it is the flesh of God the Word who is one of the Trinity. For he and no other person, was the one who ascended into heaven, he who had descended from heaven, the Son of man who is heaven. And for this reason we profess that God the Word was crucified in the flesh, and was buried in the flesh, in accordance with the blessed Cyril when he says «*If anyone does not confess that God the Word suffered in the flesh, was crucified, tasted death in the flesh and was made the firstborn from the dead, even though as God he is Life and the Life-giver, let that person be anathema*»" (John Maxentius, , *Capitula edita contra nestorianos et pelagianos ad satisfactionem fratrum*, CCSL LXXXV A, 4, p. 29).

<sup>355</sup> Rev. Prof. Dumitru Staniloae, PhD, Introduction to *Writings of the "Scythian monks"* ...p.84.

<sup>356</sup> J.A. McGuckin, *The „Theopaschite Confession"*, p. 247.

that Christianity made known to all the world the truth according to which history and salvation are achieved by suffering, by the cross.” The specificity of their Christology is a soteriological one, of a conscientiously assimilated cross in the perspective of a new salvation.<sup>357</sup> This is the reason why their formula was so well liturgically welcomed. From this point of view, one can say that their thinking bears genuine characteristics, since they share the same vision as the one advocated for by St. Justin Martyr and Philosopher at the first school of theology founded in Rome.<sup>358</sup> The Scythian monks think exactly in the same way as the great apologist of the first centuries did, since for them “One of the Trinity” is the Word of God, “O Only-Begotten Son and Word of God, Who, being immortal, deigned for our salvation to become incarnate of the Holy Mother of God and ever-Virgin Mary, and became man without change. You were also

---

<sup>357</sup> The most practical way to sketch out the peculiarity of Daco-Roman theology and spirituality. From them, father professor states, “Romanians have preserved the cult of crosses and wayside crosses all over the country. Our wayside crosses which have the carved figure of Jesus Christ crucified in the centre and the Father and the Holy Spirit, sometimes the Mother of God also in an icon attached to the top part, are the faithful and visible expression of the Theopaschite formula. A pious stopping in front of these wayside crosses represents moments of balance or new efforts in the rhythm of both universal and local history, associated with suffering and hope, and a first moment when Christ reminds the traveller of his own moment of crucifixion” (Rev. Prof. G. Coman, *And the Word was made flesh*, Metropolitan of Banat, Publishing House, Timisoara, 1993, p. 248.)

<sup>358</sup> St. Justin, Martyr and Philosopher’s apologetic Christology has a great significance, not only when related to the context of the apologetic age, but also to all early Church teaching of faith. His thought is a key to understand the teaching on the Logos made flesh, achieving a great approach from the direction of Jewish thinking towards Greek philosophical inspired terminology of (see: Tessa Rajak, “Talking at Trypho: Christian Apologetic and Anti-Judaism in Justin’s Dialogue with Trypho the Jew”, in *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, edited by Mark Edwards, Martin Goodman and Simon Pirce in association with Christopher Rowland, Oxford University Press, New York, 1999, p. 65).

crucified, O Christ, our God, and by death have trampled Death, being one of the Holy Trinity, glorified with the Father and the Holy Spirit, save us”.<sup>359</sup>

Last but not least, Scythian monks’ presence and confessional in the Eternal City is a “gem defying time”, which echoes, not only Saint Justin’s Christological and apologetic initiation, but also Saint John Cassian’s asceticism and accuracy and we should never forget also of St. Dionysius Exiguus’ dedication and erudition. They are the ones who complete and achieve a Christological training for almost a century in the West, helping the Bishops of Rome to choose the right path in the fight against the heresies of those times. This is the reason for which, we dare to say that, due to their works that have been left to us as priceless legacy, together with those of their honourable forefathers, our Dobruja monks reasserted “Daco-Roman” theology and spirituality’s specificity in the Eternal City.

---

<sup>359</sup> We definitely recognize the specificity of the Theopaschite Christology in the Second Antiphon of the Divine and Holy Liturgy: “Only-Begotten Son and Word of God ...” The merit is completely of Emperor Justinian, the great advocate of Theopaschite theology, who decided that this hymn be sung in all the churches, thus achieving an important confession of faith.

## V. Theopaschite Christology in the Context of For and Against Chalcedonian Conflicts

Emperor Justinian's intervention in solving Christological issues after the Chalcedon episode "united for a moment all Mediterranean world in one creed and in one civilization". But the situation got complicated because of the Arab invasions from the East, which actually divided Eastern Christianity, hindering the access of Syrian churches to the receiving of the Chalcedonian dogma. However, up to this point, it is interesting to notice the doctrinal and historical context, as well as the background details and information that shaped what was called as the "Syrian Perspective of Chalcedon".

Eastern churches divorce occurred at the same time with the dogmatic decisions made during the Council of Chalcedon (451), on the two natures of Christ the Saviour. If Rome and Constantinople agreed on the formula, "two united, harmonious, inseparable, undivided natures in one person, the Person of God the Word", Alexandria and most of the Syrian churches shared the idea that "there cannot be only one nature, namely the divine one" in the person of Christ incarnate. Therefore, He could be "of two natures" and not "in two natures", thus, the so-called "Monophysite" movement emerged.<sup>360</sup> These doctrinal differences deepened became even more profound in the context of the Arab invasions; Monophysitism became later "*a symbol of separatist movements in Syria, Egypt and Armenia*".<sup>361</sup>

---

<sup>360</sup> W.H.C. Frend, *The rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge University Press, 1972, p. IX-X.

<sup>361</sup> A.N. Stranos, *Byzantium in the Seventh Century*, Amsterdam, 1968, p. 4.

This gap between the two churches hasn't yet been solved up to our present day. In addition to the Christological justification, which we mentioned in those stated above, Oriental churches schism has become even more complicated as a result of the inexistence of “*a solid basis*” which should have existed in the dogmatic dialogue. The result can be seen in the differences that exist between the Copts, Syrians, Armenians, Assyrians, as compared to the Greeks and each other, under the names of Nestorians, Jacobites and others; most of them coming into existence in the seventeenth century”. This dramatic rupture later appeared itself in the life of the Roman Empire, which eventually resulted into its fall.<sup>362</sup>

In order to understand better the historical context of the Eastern churches schism after the Chalcedon Council, we must take into account the political context in which things happened. The Emperor's interfering in the Church's de facto problems had as its consequences a series of serious problems. Thus, the Byzantine rulers' obsession for peace was born out of their wish to keep peace in the empire, but this, however led them to having imposed some uninspired religious measures. *Chalcedon* was the key element of this political-religious issue. Thus, after Marcianus' death, a passionate protector of Chalcedon, the Byzantine emperors tried hard to bring the Monophysites back into communion with the Church. A first attempt in this way, promulgated after thirteen years of the Chalcedon moment, was that of Zeno's *Henotikon* (July 28<sup>th</sup> 482).<sup>363</sup> Although he anathematized Eutychius and Nestorius' heresies, by claiming the fact that “the Saviour Jesus Christ is One”, the document generated a great schism between Constantinople and Rome.<sup>364</sup> Zeno's *Henotikon*, which appeared as

---

<sup>362</sup> W.A. Wigram, *The separation of the Monophysites*, The Faith Press, London, 1923, p. 4.

<sup>363</sup> Evagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica (HE)*, ed. J. Bidey and L. Parmentier, London, 1898, III, 14.

<sup>364</sup> Irineu Popa, PhD, *Jesus Christ is the Same...*



a result of Patriarch Acacius' advice, was not directly targeting the Holy See, but it was clearly addressed to "bishops, monks and believers in Alexandria, Egypt, and Cyrenaica."<sup>365</sup> Its immediate goal was to perfect the reconciliation between Constantinople and Alexandria, including the reintegration of Proterius' former followers". The document represents one of the fundamental decisions of the Eastern Emperors and the Patriarch of Constantinople's ecclesial policy. The text is characterized by a complex structure and it opens with a fragment of Theodosius II and Marcianus' confessions.<sup>366</sup> Then, the faith on the Symbol of Nicaea and Constantinople is reaffirmed, and an affirmation on the same nature with the Father of the incarnate Logos. It is also stated the fact that the Saviour "*was both true God and true man and becoming flesh out of the Holy Spirit and Mary the Virgin – Theotokos, He is one and not two, for we say that both the miracles and His passions which He suffered in His flesh are of one person*".<sup>367</sup> Although, *The Henotikon* anathematized Nestorius and Eutychius' heresies, St. Cyril's Anathematisms were not mentioned. In order to impose him in Alexandria, Zeno tried hard to have Saint John replace from his Holy See with Peter Mongus; in this way, he sent epistles to Rome to Pope Simplicius.<sup>368</sup> John Talaja deeply regretted his abusive dismissal of the Holy See. And this was the spark that ignited the flame which resulted into a deep crisis between the East and the West.<sup>369</sup> After a long letter

---

<sup>365</sup> Historic region in the eastern costal region of Libya, also known as Pentapolis.

<sup>366</sup> "Taking into account the source and content of our power, and the invincible shield of our empire in the only righteousness and true faith confessed through divine revelation by the mouths of the 318 parents reunited in Nicaea ..." (Evagrius, HE, III, 12).

<sup>367</sup> W.H.C. Frend, *The rise of the Monophysite Movement ...*, p. 178.

<sup>368</sup> Later, this one too, was removed from his position, as a result of his rooted Monophysite beliefs.

<sup>369</sup> After the death of Symmachus, Pope Felix convicted Peter Mongus in a local synod convoked in Rome. He also asked Emperor Zeno and Patriarch Acacius not to

exchange period and several local councils, Zeno himself was warned that he had to choose “between Apostle Peter and Peter Mongus”.<sup>370</sup>

*Scythian monks* played an extremely important part in solving this schism between Rome and Constantinople. Supported by both General Vitalian and Emperor Justinian, they came to Rome in order to show their backing for the Christological formula “*Unus de Trinitate passus carne*”, meant to illustrate the fact that Jesus Christ incarnate Who suffered in the flesh and died on the Cross was “*One of the Trinity*”.<sup>371</sup> Their doctrine, called Neo-Chalcedonian by the Western dogmatists, which came triumphed during the Sixth Ecumenical Council of Constantinople (553), was later inspiration for St. John Damascene and even St. Thomas Aquinas. The novelty of this formula was given by the fact that it tried to integrate the Christology of Cyrillic Anathematisms within the formulas of Chalcedon; since they represented “St. Cyril’s only element which the Monophysites wanted to get lost.” On the other

---

decide anything without Archimandrite Cyril’s permission, the abbot of the Acoemetes’ Constantinople monastery. Consequently, the Emperor ordered that the two papal legates Vitalis and Misesus be arrested, who had come to Byzantium, forcing them to accept communion with Peter Mongus. Being notified by the Acoemetes, the Pope, summoned a synod in Rome and excommunicated the two legates, anathematized Peter Mongus, and convicted also Patriarch Acacius, taking him out of communion with Rome (July 28<sup>th</sup> 484). A short fragment of this sentence can be found in *Breviculus Historiae Eutychnianistarum* (Mansi, l.c., p. 1065). Pope Felix’s decisions were also supported by Pope Gelasius (Charles Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church. From the Original Documents*, vol. IV, A.D. 451 to A.D. 680, T&T Clark, Edimburgh, 1895, pp. 28-32).

<sup>370</sup> Felix, Epistle VII, in *in Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II : tomus 1. a S. Hilario usque ad S. Hormisdam ann. 461-523 / recensuit et edidit Andreas Thie, Brunsbergae: Eduardi Peter, 1868, p. 248*

<sup>371</sup> See: ACO 4. II, p. 3ff; E. Amann, *Scythes (moines)*, in DTC 14, cols. 1746-53; Duchesne, *L’Eglise au VI-e siecle*, p. 59-69; Charles Moeller, „Le Chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en Orient de 451 a la fin du Vie siecle”, en Grillmeier/Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, I, Echter-Varlang, Wurzburg, 1951, p. 637-720, 676-679.

hand, there were also conflicting attitudes, which thought Theopaschite Christology as “a polemic reaction, a kind of *ad hominem* argument”, which was more “political than doctrinal”.<sup>372</sup> However, the idea found and proposed as a solution for this complicated issue by Scythian monks is yet providential. By their formula, they emphasize the “significance of the Mother of God as Theotokos, which relates to St. Cyril's statement in Anathematism 12: «God the Word suffered in the flesh. »” Also, their Christology bears the distinctive marks of Saint Proclus of Constantinople; being inspired by his Tome to the Armenians, a document which became from now on a norm for the Byzantine Orthodoxy. At the same time, the word of “enhypostasis”, a word which was inherited from Leontius of Byzantium, seemed to be the answer to the Monophysite heresy related to *communicatio idiomatum*. Their confession in the Eternal City was, however, a set of trials and challenges, since at the beginning their attempt was rejected by Pope Hormisdas, after the latter had been advised by Dioscorus to do so.<sup>373</sup>

### **V.1. Neo-Chalcedonian Christology and the Christological Confession of the Scythian Monks**

The first clues on a Theopaschite or Neo-Chalcedonian Christology seem to exist in *Codex Encyclius*, a composite paper of several letters of the Eastern Bishops in which they expressed

---

<sup>372</sup> Charles Moeller, *Le Chalcedonisme et le neo-chalcedonisme ...*, p. 666-668.

<sup>373</sup> Romans' accusations were so harsh that they even argued against Scythian monks' formulation according to which: “the Son is consubstantial with the Father”, which in their opinion seemed to be quite threatening to the unity of Chalcedon. “Quia quotienscumque patres de dei filio dominonostro Iesu Christo disputaverunt, filium dei verbum consubstantialem patri, homousion patri dixerunt. Iste autem sermo ideo numquam est in synodis a patribus introductus, quia procul dubio Catholicae fidei minime poterat convenire” (*Coll. Avellana* 216, 7).

their support for Chalcedon.<sup>374</sup> The significance of Theopaschite theology and, implicitly, the Scythian monks' confessional work become relevant only in the sixth century during the critical period of the Chalcedonian crisis, beginning with Zeno's *Henotikon* promulgation. Moreover, during Anastasius' reign, Monophysitism becomes even more aggressive, both in the Antiochian Patriarchate and in Constantinople. In this regard, the Christological dispute between Severus of Antioch,<sup>375</sup> who reached Constantinople in 508, and Nephalius, a "converted monophysitist", became famous over the centuries.<sup>376</sup> The

---

<sup>374</sup> Chalcedonian bishops' letters can be found in ACO II, 5, pp. 24-98.

<sup>375</sup> This is a part of the preaching uttered by the Alexandrian monk against Sever of Antioch in front of an Alexandrian church. There are some hypotheses according to which Nephalius' sermon would have never been written, but only transmitted orally at that time, the text of his apology later got a written form with the help of the scribes. Severus' reaction (*Ad Nephalius*) is also a proof of the fact that the text existed. Parts of its content were reconstituted from the fragments which Severus uses in his response (in *Severi Antiocheni, Liber Contra Impium Grammaticum*, t. I, p. 19, 22, 28, 30, 32, 88; t. III, p. 1, 2, 5, 7, 8, 14, 37, 48, 49, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO), Scriptorum Syri*, ed. Iosephus Lebon, Lovanii, MDCCCXXXIX).

<sup>376</sup> A monk of Alexandria, *Nephalius* played a very important role in advocating for neo-Chalcedonian Christology. He became known due to the Christological controversy he had with Severus of Antioch, and thus, this is the reason why he ended up writing an *Apology* (ca. 508), a work preceding the emergence of the notes of a more famous Chalcedonian theologian, John of Caesarea also known as the Grammarian (514-518). He seems to have also had a particularly important contribution as it concerns religious politics between 482-507. His thinking singularizes due to a much simpler approach compared to that of John the Grammarian or Leontius of Byzantium, since it lacks complex scholastic approaches. Although, he was a Monophysite, following a moderate and conciliatory path between the Saint Cyril's Christology and Chalcedon, Nephalius was charmed with the doctrine of a new Christological perspective. This is the stream that nourishes his *Apology* in the dispute he engaged into with Severus of Antioch (Ch. Moeller, *Un représentant de la christologie neochalcedonienne au debut du sixieme siecle*

conflict between the two had started a year before, when Nephalius, the monk attacked Severus who was preaching on “the two natures of the Saviour” “in front of a church” in Alexandria. His “speech” was disagreed upon by Severus, who had come to Constantinople to complain to Emperor Anastasius, he himself an advocate of Monophysites. The Alexandrian monk did not give up so easily, but in turn, he also reached the capital to support his cause. Thus, by 511, the last year of Severus’ staying in Constantinople, “the last stage of Christological conflicts in the East, under Anastasius, who comes to strengthen Neo-Chalcedonism together with John of Caesarea, also named John the Grammarian” takes place.<sup>377</sup> Constantinople is also the place where Severus meets Monophysite Bishop Philoxenus of Mabbug, Julianus of Halicarnassus and the two Isaurian bishops, Sergius of Philadelphia and Asterios of Celenderis. The conflict becomes even more acute when Severus initiates a polemic with two papal legates: Petronius of Rome and Renuat of Ravenna.<sup>378</sup>

The conflict between Severus of Antioch and Nephalius is extremely important in order to understand the Christological context in which the Scythian monks became famous. The historical-doctrinal context in which all these events happen, first and foremost, grounds the certainty of the existence of a dynamic relation between the neo-Chalcedonian Christology and Syriac tradition one, which was partially borrowed by the Monophysite approach. The Alexandrian monk emphasizes throughout his work his unconditional support for the two

---

*en Orient: Nephalius d’Alexandria*, en Revue d’Histoire Ecclesiastique (RHE), nr. 40/1944-1945, pp. 79-80).

<sup>377</sup> Ch. Moeller, *Nephalius d’Alexandria ...*, pp. 105-106.

<sup>378</sup> They refused to accept the formula: “*One of the Trinity suffered in the flesh*”. On the occasion of this debate, he pointed out the fact that several passages in the Scripture had been corrupted over time and they had lost their original meaning (Ernest Hinigmann, *Eveques et eveches monophysites d’Asie anterieure au VIe siecle*, en CSCO, vol. 127, Subsidia 2, Leuvain, 1951, p. 9).

natures of the Word incarnate. Not only does he agree with the Fathers who were in favour of the two natures but he also looks for arguments in their works which should help him consecrate his phrases: “*dual nature*” – “*missus quidem est, sed ut homo, duplex eniam*” or “*the Word was made flesh*”– “*hominem asumpsit Deus Verbum*”. Furthermore, one can even recreate the patristic origin of the Christological phrases used based on his work.<sup>379</sup>The most important aspect is, however, the fact that Nephalius claims that St. Cyril of Alexandria has never argued against the dogma of the two natures of the Word incarnate in his Christology.<sup>380</sup>

But *Scythian monks' Christology* offers much more. It takes a step further, proving a profound interpretation and a new approach on what the Westerners call today “neo-Chalcedonian” Christology. The fact that they succeeded in eradicating two of the fiercest heresies at that time (Nestorianism and Monophysitism), strengthening the Christology agreed upon at Chalcedon by offering clear explanations; all this process had as its outcome the confirmation of their Orthodox position during the Sixth Ecumenical Constantinopolitan Council. Moreover, they became Emperor Justinian’ direct emissaries in Rome, playing one of the most important roles in solving one of the most acute crises between the East and the West, i.e. the Acacian schism. We must clearly understand the fact related to the

---

<sup>379</sup> He creates his quotations being notably inspired by St. Gregory the Theologian («Idem Gregorius dicit in prima oratione de Filio»), by Proclus («Ecce Proclus, Episcopus Constantinopolis, dixit in Oratione: In Natalitiam Christi, de Deigenetrice Maria»), by John Chrysostom («Utique, sed ecce sanctus Iohannes, qui episcopus Constantinopoleos fuit, explanando effatum: Verbum caro factum est ...»)" (Ch. Moeller, *Nephalius d'Alexandria ...*, p. 129).

<sup>380</sup> “Quid ergo terretis vos simpliciores, dicendo: «Ecce sanctus Cyrillus, ad Nestorium, dicit diversas quidem esse naturas quae congregatae sunt ad unionem veram» et productis iam quae ex corde vestro sunt dicendo: «iaque si ad unionem congregatae sunt naturae, duas naturas unitas oportet eas diacamus» (Ch. Moeller, *Nephalius d'Alexandria ...*, p. 129, note 9).

ambiguity of the formula they advocated for and its rejection at first by Rome since “the inclination towards Nestorianism started to root in Rome”.<sup>381</sup> That is the reason why Emperor Justinian reconsidered his opinion related to their Christology, helped by the clarification to fight against Monophysitism in order to restore peace in the empire.

*Theopaschite Christology* becomes one the Byzantine emperors’ concerns, proving to be an appropriate instrument to restore peace and religious concord in the empire.<sup>382</sup> This is the motivation that lies behind Justinian’s prodigious correspondence with Pope Hormisdas, since he greatly longed for an acknowledgement of the Theopaschite formula and eventually he obtained his long-wished agreement.<sup>383</sup> Thus, Scythian monks’ Christology, became an essential instrument for Justinian since “its objective was to eliminate Nestorian aspects, according to which the Holy Trinity dwelled in Christ and at the same time made Christ an stranger to the Trinity: «But we believe that God the Word, the Only-Begotten Son of the Father, Our Lord Jesus Christ, who suffered for us in the flesh, is one of the Three Hypostases of the God the One.» Maxentius gets that

---

<sup>381</sup> Father Prof. Dumitru Stăniloae, PhD, “«Skete’ monks» contribution to emergence of Christology at the beginning of the sixth century, introduction to *Writings of the “Scythian Daco-Roman monks”*, of the sixth century, translation Fr. Prof. Nicolae Petrescu and Prof. David Popescu, Metropolitan of Oltenia Publishing House, Craiova, 2006, p. 25.

<sup>382</sup> In the exchange letters with Pope Hormisdas, Justin emphasizes his wish to “upright” the relation that existed between Antioch and Alexandria. Severe measures against Antiochians are being taken, several bishops, including Severus of Antioch are being removed from their Sees (Carmelo Giuseppe Conticello, *La theologie byzantine et sa tradition*, vol. I/1, Brepols Publisher, Paris, 2015, p. 61).

<sup>383</sup> “We agree that the Alive Son of God, our Lord Jesus Christ, begotten of the Virgin Mary, suffered in His body (cf. I 4: 1), truly confessing that He shares, One of the Trinity, together with the Father and the Holy Spirit” chairs (*Epistle* 196, 6, en Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), vol. 35, p. 656).

far that he firmly refuses even the concept of *persona* in this context; which, in his opinion is only a Nestorian stratagem (as Dioscorus illustrated) in order to make the difference between the two hypostases in Christ. To the Nestorian objection, according to which «it is preferable to confess not one of the Trinity, but a person, Christ, of the Trinity, since there are Three Persons in the Trinity», he replies, «It is not something secret to the believers of the universal Church that it is said by some that Christ is a Person in the sense that He who was crucified for us in the flesh is not a Person of the Trinity. For they do not believe that the One Person of Christ is of two natures, united naturally, but they add that the One Person of Christ is of two persons united by grace. For, by saying *Christ a Person of the Trinity*, they do not want to confess *Christ One of the Trinity* ... Therefore, the right teaching of faith is to confess that God the Word, our Lord Jesus Christ, the One with His Own Flesh, is One of the Trinity, though He is not, by the flesh, of the divine essence»<sup>384</sup> 385

This time getting the agreement of Rome, the Theopaschite formula of the Scythian monks is advocated for by Justinian during his dialogue with Severianus (532).<sup>386</sup> In the first instance, the emperor popularizes Dobrudjan monks' Christological formula by issuing a decree,<sup>387</sup> and then he

---

<sup>384</sup> Dialogue against Nestorians II, XXI, p. 185 (trad. Rom).

<sup>385</sup> Carmelo Giuseppe Conticello, *La theologie byzantine et sa tradition*, p. 64.

<sup>386</sup> See: Inocent de Maronee, *De collat. cum Severianis habita*, ACO, IV, 2, p. 183.

<sup>387</sup> Justinian promulgates this decree on March 15<sup>th</sup>, 533, sending a notification in this regard to the churches of Rome, Jerusalem, Antioch, Alexandria, Thessaloniki and Ephesus. In fact, this was indirectly addressed to the Acoemetes monks, “the eternal defenders of Chalcedon in its Dyophysite version and those who are greatly taken into serious consideration at Constantinople during the time when the separation from the moderate Chalcedonians was thought to be a solution in order to achieve



succeeds in imposing its full dogmatic sovereignty during the Fifth Ecumenical Council of Constantinople (553).<sup>388</sup>

## V.2. Non-Chalcedonian Christology –A Retrospective View

The Council of Chalcedon was shortly disapproved of by most Eastern churches after its main decisions had been promulgated. The most fervent were the Egyptians and Palestinians, the first still maintain their opinion up to the present day. In the Patriarchate of Antioch, in Asia Minor and in the two national churches located outside the empire (including the Armenians), the situation was not that extreme. A small group of the Christians living here disagreed with synodal decisions. On the other hand, the Western Church, by the voice of Rome, maintained its firm position to support Chalcedon, on the grounds that it “was the only Ecumenical Council where the Pope played a prominent and worthy part”.<sup>389</sup>

Oriental churches' attitude towards Chalcedon became a very firm one only in 475, when Bishop Timothy Aelurus of Alexandria signed the Encyclion, together with Paul Metropolitan of Ephesus and also with other Bishops, during a local synod convoked at Ephesus. The See of Antioch was occupied by Peter the Fuller, Severus' predecessor, who had also signed the Anti-Chalcedonian document, together with Anastasius of Jerusalem,

---

reconciliation with the Anti-Calcedonians” (Patrick Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden-Brill, pp. 56-58).

<sup>388</sup> “If anyone says that God the Word who performed miracles is one and Christ who suffered is another, or says that God the Word was together with Christ who came from woman, or that the Word was in him as one person is in another, but is not one and the same, our Lord Jesus Christ, the Word of God, incarnate and become human, and that the wonders and the suffering which he voluntarily endured in flesh were not of the same person, let him be anathema (Anathema III, Mansi, tome IX, p. 337, apud Charls Joseph Hefle, *A History of the Councils of the Church from the Original Documents*, p. 330).

<sup>389</sup> W.A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assirian Church or The Church of the Sasanid Persian Empire, 100-640 A.D.*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1910, pp. 145.

Timothy of Alexandria, and Paul of Ephesus. In 482, a first attempt was made to solve this issue offered by Zeno's *Henotikon*, addressed to “the bishops and peoples of Alexandria, Egypt, Libya, and Pentapolis, whom he hoped to unite the two parties that were in a conflict by reaching a compromise”.<sup>390</sup>

In the context of these disputes, the Oriental *milieu* and, especially, Syriac church are characterized by a real exuberance of theological traditions and interpretations. A historical-dogmatic analysis on this specificity sheds more light on understanding the role and significance which Dobrudjan monks' Christology had in the life of the Church in the first centuries. Professor Sebastian Brock, one of the most prestigious Syriacs alive, provides an overview of the consequences of the Council of Chalcedon in the Oriental Churches. From this point of view, he thinks that “Syriac language can consider itself lucky due to a unique privilege it has as compared to the other late Antiquity languages, since only in Syriac we are able to read texts belonging to each of the three different churches which during the sixth century emerged as a result of the controversies that followed the dogmatic definition of the Council of Chalcedon in 451, i.e. the Chalcedonian Dyophysite Church (after Justin I and under Justinian, the official Church of the Empire), the Oriental Church, also Dyophysite, which was mainly to be identified in the Sassanid Empire, and the Miaphysite Church (Monophysite) The Syriac Orthodox church (in agreement with the Coptic, Armenian and, at that time, Georgian and also Ethiopian churches). The main objection of these two main groups which had not accepted the council was that to invoke the lack of a logical reason of the Christological formulation”.<sup>391</sup>

---

<sup>390</sup> Ernest Hinigmann, *Eveques et eveches monophysites d'Asie anterieure au VIe siecle*, pp. 3-4.

<sup>391</sup> Sebastian P. Brock, „Les controverses christologiques en syriaque: controverses reelles et controverses imaginees”, en *Les controverses religieuses en syriaque*, volume editee par Flavia Ruani, Geuthner, Paris, 2016, p. 105.

The polemics among the Eastern peoples were mainly born because of a lack of cohesion in terms of Christological vocabulary. It all started out of fear not to give birth to a new Nestorian interpretation as it concerns the understanding of the person and work of the Word incarnate. Two Christological terms were in fact the reason why consensus was never reached: the one of nature or being (physis / kyana / kyono) and the second one is the one referring to the hypostasis (hypostasis / qnoma / qnumo).<sup>392</sup> It all became even more complicated when they had to explain the Greek term “*diairo*”, which was translated by “separation”, “division”. The Syriac vocabulary proposed in this regard the two versions “*parš*” or “*palleg*”, susceptible of Nestorianism. Modern theology concluded with regard to this issue in the context of reopening the dialogue with the non-Calcedonians, stating that the main issue was one related to terminological consensus. “In late Antiquity, writes Sebastian Brock, in the heat of controversies, everyone understood technical terms and Christological formulas only from his / her point of view, without even making the slightest effort to understand their significance from the point of view of those they were arguing against. On the contrary, present ecumenical dialogue, due to its wiser consideration, it is better balanced to analyse this issue far more objectively, and, in the case when it tries to understand every and each Christological tradition according to its own kind of thoughts, there is always a possibility to reach an agreement”.<sup>393</sup>

---

<sup>392</sup> See more in our paper: *Christology and Mysticism in Syriac Theology*, Metropolitan of Oltenia Publishing House, Craiova 2014, p. 145-157.

<sup>393</sup> Sebastian P. Brock, *Les controverses christologiques en syriaque ...*, p. 106. I have also borrowed from Professor Sebastian Brock a terminological system of Greek-Syrian similarities in order to achieve a clearer understanding of the christological specificity of that time. Thus, for the Greek term *esarkoty*, Syrian Christological vocabulary offers the following versions: 1. *lebesh pagra* — “clothed in flesh”; 2. *ethgashsham* — “became body”; 3. *'ethbassar* — “incarnated”. Also, for the term *omoousios*, Sebastian Brock comes up with the

Syrian churches' reaction to Chalcedon resulted in holding several local councils, during which new decisions were made on the Christological vocabulary. At the same time, the context of these meetings served also as a great opportunity to record the Oriental's attitude with regard to imperial churches' decisions. Thus, in 486, under Catholicos Akakios, a local Synod was convened at *Seleukia-Ktesiphon* in order to discuss the doctrinal issue of Zeno's *Henotikon*. The importance of the decisions made here, recorded in an official text, first results from the fact that "it is the first Syrian East Church confession we have in the short time that followed the Councils of Ephesus and Chalcedon".<sup>394</sup> This confession is largely identified with Antiochian Christology tradition and it cannot be even by far considered as Nestorian at all.<sup>395</sup> It is also very important the fact that, among the decisions made during this council, *the anathematisms recorded are essentially anti-Theopaschite*.<sup>396</sup>

---

following synonyms: 1. *bar kyana* — "of the same nature" (literally: "son by nature"); 2. *bar 'ithutha* — "of the same being"; 3. *shawe b- 'ithutha* — "equal in being" and 4. *shawe b- 'usya* — "equal in ousia". Appropriate for the sixth century, we have the following equivalences: *ousia- 'ithutha; fisis – kyana; ipostasis – qnoma; prosopon – parsopa*. It is also clear that for the Orthodox Syrians, the term *kyana* has a very similar meaning to that of *qnoma*, but in the Eastern Syrian church *kyana* is very similar to *ousia/'ithutha*, since *qnoma* can be translated as "peculiarity" (gr. *idiotys*; for the Orthodox Syrians: *dilayta*) – See Sebastian P. Brock, *Towards a history of Syriac Translation Technique*, in III Symposium Syriacum, OCA, No. 221/1981, pp. 1-14; and in *Studies in Syriac Christianity* (1992).

<sup>394</sup> Sebastian Brock, *The Christology of the Church on the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials*, Atena, 1985, p. 126.

<sup>395</sup> W. F. Macomber, *The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon AD 486*, in OCP, No. 24/1958, pp. 142-154.

<sup>396</sup> "Our faith of all of us must lie in the confession of a single godly nature, which exists in three perfect hypostases, in One true and eternal Trinity of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit... Our faith in Christ's *oikonomia* must also include the confession of His both two natures, the divine and human one. None of us should dare to introduce any union, or combination,

The next Council of the Eastern Syriac Church was the one held under Catholicos Aba in 544. His documents are also a proof of new Christological confessions of faith, but Chabot's *Synodicon Orientale* preserves only “a letter on the Orthodox faith” signed by Aba. Ten years later, in 554, Catholicos Joseph convenes a new council. The document written afterwards is considered to be “almost in agreement with the definition carried out at Chalcedon”, including terms such as “natures” or “attributes”, but with no reference to terms such as *qnoma* or *prosopon*.<sup>397</sup>

In 608, after the death of Catholicos Gregory I, the Persian Emperor Shah Khoshrow II forbade Eastern Church Syrian bishops to choose a leader. In 612, advised by Gabriel of Sinjar, the Theologian the Persian emperor ordered a meeting of all Syrian bishops in the Eastern Church and Syrian Orthodox Church and asked them to draw up a confession of faith. Consequently, the document contained several points which focused on the specificity of Antiochian terminology. To a great extent, these are *against the Theopaschite influence*.<sup>398</sup>

---

or confusion in differentiating the two natures. Rather, (confessing) that Godhead remains unaltered in Her attributes and humanity in its also, we confess the diversity of natures alike in one divinity and one glory, based on the perfect and everlasting union between the Godhead and humanity. And if anyone thinks or teaches others that the suffering in the flesh embraced the Godhead of our Lord, and if one does not cherish the unity of our Saviour's *prosopon*, confessing Him as true God and true Man, let him / her be anathema” (J.-B. Chabot, *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902, 54-55/302).

<sup>397</sup> During these local meetings, Professor Sebastian Brock further continues his argument: the Council convened by Catholicos Ezekiel (576), the Council held under Catholicos Isho'yahb I (585), the one under Catholicos Sabrisho (598) and the one convened by Gregory I (695) during which the idea to rehabilitate Theodor of Mopsuestia's work was proposed (Sebastian Brock, *The Christology of the Church on the East ...*, p. 127).

<sup>398</sup> “1. Against those who confess one nature and one *qnoma* in Christ; 2. Against those who say that Christ suffered in the flesh and died in the flesh; 3. Against those who wonder whether the Blessed Virgin gave birth to God or to Man; 4. Against those who unfairly accuse us of confessing a change

Apart from the issue related to the dogmatic vocabulary, greatly different from the Greek one, Syrian churches' attitude towards Chalcedonian Christology and their definite separation from the communion of the Church is characterized by a series of other fundamentals which should be taken into account and analysed. The first is related to the distinct geographic context where these ecclesiastical communities were located. Thus, "since the Eastern Syrian Church was within the Sasanid Empire and therefore beyond Roman Empire boundaries, it was not directly involved in the works of the Ecumenical Councils, convened by royal commandment".<sup>399</sup> Then, there is also the political factor, and Syrian Christians in Persia were often suspected of being Romans' supporters, and as such they had to endure the persecution and martyrdom of the Sasanian emperors. This can very well be the reason why "Eastern Syrian Church decided to follow the direction of Antiochian Christology during the Council of Seleukia-Ktesiphon in 486".<sup>400</sup>

In order to better grasp and understand both the context and the Christological differences in Syriac churches after the Council of Chalcedon, Professor Sebastian Brock recommends avoiding three folded "Nestorian-Chalcedonian-Monophysite" classification, since this issue is far more profound. He offers a scheme of seven different doctrinal positions, according to the specificity of

---

in God, within the Holy Trinity; 5. Against those who accuse us of confessing that there are two Sons" (Synodicum Orientale, p. 586; Sebastian Brock, *The Christology of the Church on the East ...*, p. 127).

<sup>399</sup> "The Canons and Symbol of Faith drawn up during the Ecumenical Synod of Nicaea are acknowledge by the Eastern Syriac Church, but only 85 years later, at the Synod of Seleukia-Ktesiphon in 410, were these accepted with the help of Maruthas, Bishop of Martyropolis. The Ecumenical Council of Ephesus (431) is particularly rejected, but due to a twofold, post eventum attitude, it had been assimilated to the Council of Chalcedon" (Sebastian Brock, *The Christology of the Church on the East ...*, p. 129).

<sup>400</sup> Syriac bishops thus, sketched a clear well-designed specificity and interpretation direction, while they pursued a policy of doctrinal independence which to a certain extent ensured Christians' security in the Persian Empire.

Antiochian and Alexandrian Christology: 1. Nestorians (two parsopa); 2. Dyophysitism referring exclusively to the one outside the Roman Empire: the Eastern Church; 3. Diophysitism referring exclusively to the one inside the Roman Empire, represented by Theodoret, the Acoemetes, the Church of Rome; 4. Chalcedon in silence, in Zeno's *Henotikon*, and Dionysius the Areopagite; 5. Neo-Chalcedonians: Scythian monks; 6. Henophysites.<sup>401</sup> Timothy Aelurus, Philoxenus of Mabbug and Severus of Antioch; 7. Eutychians (true Monophysites). Therefore, various possibilities of Christological approaches can also be distinguished.<sup>402</sup>

The framework drawn up by the British scholar is very important for our research, particularly because, it is also still Sebastian Brock the one who offers a series of precious details on neo-Chalcedonian Christology. From the British professor's point of view, Neo-Chalcedonian Christology represents a solution to solve existing issues. The dynamics of this teaching, especially due to Scythian monks' well known Christological formula, points out the fact that "Orthodoxy in Christology does not necessarily have to confine itself to the adherence of the definition of Chalcedon, but it has to keep on evolving and develop. In other words, a criterion of Orthodoxy other than that of Chalcedon must apply to the seven points in the suggested pattern". Therefore, the British researcher highlights the fact that "the so-called Theopaschite controversy was merely a context misinterpretation".<sup>403</sup>

As a result, it becomes very clear the fact that Syriac local councils' attitude, mentioned above, with regard to

---

<sup>401</sup> Precisely to make the distinction between this movement and Eutychius' followers, Sebastian Brock uses this new term.

<sup>402</sup> In order to embrace the dogmatic definition of Chalcedon, 3-5 groups are identified; for the specific Antiochian Christology — 1-3 groups; for the Alexandrian Christology tradition — 4-7 groups; Anti-Theopaschite — 1-3 groups; "One Person in Christ" — 2-7 groups; "Christ is *omoousios imin* as well as *omoousios to patri*" — 1-6 groups (See: Sebastian Brock, *The Christology of the Church on the East ...*, p. 132).

<sup>403</sup> Sebastian Brock, *The Christology of the Church on the East ...*, p. 132.

*Theopaschite Christology* spring from the suspicion of introducing perversion in the person of the Word made flesh by suffering in the body. This results from a different understanding of the term “nature”, to special Christological meaning was assigned. Thus, Syrians never thought of “Jesus Christ *in two natures* but of *two natures*. Obviously, the acknowledgement of the two natures, even after the Incarnation, is perceived only by mind (*κατ’επινοιαν εν θεωρια*); after contemplation, the idea of duality vanishes away and the potential of their unity no longer allows them to be two. In other words, the union between the two is no longer a combination, but a synthesis (*συνθετος*), without having a separate existence, although unification excludes separation and interference. In this case, although *the Incarnation* becomes *composite*, and humanity does not subsist in itself, but in the Word, yet this nature is not dual, but it encompasses in its existence a new element, which it did not have before”.<sup>404</sup>

### **V.3. Severus of Antioch, a representative of Syriac Monophysitism**

One of the great defenders and advocators of the non-Chalcedonian Christology was Severus of Antioch. He was born in 465 in the city of Sozopolis, Asia Minor. His paternal grandfather, also named Severus was the Bishop of Sozopolis and he had attended The Third Ecumenical Council of Ephesus (431). He was the lucky beneficiary of highly elevated education, since he prepared to embrace a career in law.<sup>405</sup> But

---

<sup>404</sup> Irineu Popa, PhD, *Jesus Christ is the Same...*,

<sup>405</sup> He was first sent to Alexandria to study grammar and rhetoric. Then he reached Beirut to study Roman law. Here he got into contact with a group of young diligent Christian, thus becoming interested in the study of theology on Saints such as Basil the Great and Gregory the Theologian. Shortly thereafter, he received the Sacrament of the Holy Baptism in Saint Leontius Church in Tripolis (See Iain R. Torrance, *Christology after Calcedon. Severus of Antioch ad Sergius the Monophysite*, The Cantembury Press Norwich, 1988, p. 3).



the call to monkhood was however, stronger and he chose to become an ascetic and devote his life to the Lord in a monastery in Palestine under the care and guidance of the non-Chalcedonian monk Peter the Iberian. Later he entered the monastery of Peter of Maiuma, where he succeeded in making a name for himself due to his solid and thorough knowledge of the Scriptures and the Holy Fathers. In Palestine, he came into conflict with Nephalius, an Alexandrian monk. As a patriarch of Antioch (512-538), he developed a rich pastoral and scholarly askesis. Apart from his sermons, he also wrote a polemic treaty "*Contra impium Gramaticum*", structured in three books in which he argued against John of Caesarea, the Grammarian's Chalcedonian theology. A leader of the Monophysite movement and fervent non-Chalcedonian, Severus was first supported by Anastasius, the Monophysite emperor of Constantinople. Later on, the Church of Rome condemned him as heretic against the backdrop of General Vitalian's rebellion. Together with Philoxenus of Mabboug Severus tried to "strengthen forces against Chalcedon", he convened a Council at Tir, in Phoenicia, in 514. This council was attended by the "representatives of the churches of Alexandria and Jerusalem, together with the bishops of the Syriac provinces of Antioch, Apamea, Eupharatesia, Osroene, Mesopotamia, Arabia and Phoenicia". Their attempt had as its main goal the enforcement of the *Henotikon's* theological significance but granting it anti-Chalcedonian value.<sup>406</sup> After Emperor Justin I occupied throne of Byzantium (518-527), Severus had to flee to Egypt and he took shelter at Enaton Monastery near Alexandria. He succeeded in having his name rehabilitated for a short period of time (535-536),<sup>407</sup> but he

---

<sup>406</sup> C. Samuel, *The Council of Chalcedon Re-examined. A Historical and Theological Survey*, The Diocesan Oress, India, 1977, pp. 120-122; W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement ...*, p. 233.

<sup>407</sup> Severus' hope concerning the revival of Monophysitism sprang from the support he expected to receive from Empress Theodora, an apologist of Non-

was convicted for good by the decision of a council convened in Constantinople in 536.<sup>408</sup> He died shortly after and he was buried at the Enaton Monastery. The Orthodox Syriac Church has identified itself so much with his theological work that, after Justinian ordered that all his works be burned, it translated his complete works into Syriac.<sup>409</sup>

Severus of Antioch becomes the most prominent representative of the Monophysite movement, his name is also synonymous with Zeno's Henotikon and as such of its advocates, Timothy Aelurus and Peter the Iberian. Following this line of thought, Severus considered himself one of St. Cyril of Alexandria's followers, far from the Eutyches' heresy. This places him on the moderate side of Monophysitism.<sup>410</sup> It is very important to remember the element that generated general confusion as a result of the *Henotikon's* enforcement as an official document of the Eastern Church. This influenced both Severus of Antioch's thought and the Christological path he chose to follow, transforming him into a fervent supporter of non-Chalcedonian movement in Syria.<sup>411</sup>

---

Chalcedonian cause. During this time, the monks were received back into monasteries, but the bishops who were stripped of their rights and position were not granted rehabilitation (W. Stewart McCullough, *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*, Chico, CA, 1982, p. 82).

<sup>408</sup> The Council was endorsed by an imperial decree signed by Justinian issued on August 6<sup>th</sup>, 536. The document accused him of being an Acephalist, Eutychian and a Manichaean; his books were burned, and he was sent into exile (ACO 3, 121-129).

<sup>409</sup> *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, edited by Edward G. Farrugia, Pontifical Oriental Institute, Rome, 2015, p. 1670.

<sup>410</sup> Iain R. Torrance, *Christology after Chalcedon ...*, p. 10.

<sup>411</sup> The Antiochian bishop was not by far a man of peace and he did not seek at all reconciliation with synodal teaching. Rejecting Chalcedon, thus became everything for him, ordering to his diocese that the names of those who had signed for the acknowledgement of the Chalcedonian doctrine to be "forever erased from the Eucharistic communion". All this was the result of "an incitement of a fanatical metropolitan from the border with Euphratensis, a Syrian called Xenias (Hellenised in Philoxenus), who had been made Bishop of Hierapolis (Mabboug) between 485-519, who had oppressed Severus'

Severus' enthusiasm to advocate for the Monophysite movement throughout the empire met an end once Emperor Justin wore the Byzantine crown. He was still in Constantinople when the latter assumed command. Thus, on September 29<sup>th</sup>, 518, he saw himself forced to flee to Egypt, where he remained until his death. However, he continued his anti-Chalcedonian work and he was always a vivid presence in the monastic and priestly circles of Antioch through his letters and Christological documents. During Justinian's reign, Severus of Antioch's Christological position remained almost unchanged. Thus, guessing the emperor's tormenting wish to restore peace between the East and the West at any cost, the Syrian Bishop "seemed to be more and more convinced that the former's intentions and plans could not be trusted and that no fundamental or political change would happen in the time of his reign".<sup>412</sup> This thing was confirmed by the fact that, striving to at all costs to bring "peace in the Church", Justinian accepted the Monophysites' arguments as Orthodox in the first instance, but soon after he imposed restrictions on the anathematization of the dogma of Chalcedon.<sup>413</sup>

---

successor to the See of Antioch, Flavian II, until the latter resigned. In his approach, Philoxenus was supported by the group of monks at the border between Persian and Roman empires. His skills which helped him translate Monophysitism into Syriac, a thing that Severus could not perform together with his so-called morality and life according to the letter of Scripture, had as its result the long-lasting spread of the Monophysite heresy among the Syriac-speaking Christians who lived at the border of the Roman Empire with Persia (W.H.C. Frend, *Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy*, in OCA, No. 195/1973, p. 268).

<sup>412</sup> W.H.C. Frend, *Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy*, p. 272.

<sup>413</sup> "You can anathematize Diodorus, Theodore, Theodoret, Ibas, Nestorius and Eutychius, but you must refrain from anathematizing those who speak about two natures after the incarnation; there is no need to accept the Chalcedonian definition of faith, but it is necessary to stop from anathematizing Leon's Tome" (Colloque de 532, pp. 116-117 apud Sebastian

The imperial power changed sides rapidly as it concerned the Chalcedonian issue,<sup>414</sup> and the only thing it succeeded in achieving was to deepen the rupture and differences between the Eastern churches. In this context, the most prominent representative of Monophysitism remains Severus of Antioch. An opinion leader and fervent defender of this Christological vision, he was extremely successful in creating true masterpieces and monumental work, which became over centuries a standard in defining the main points of the Monophysite doctrine. His polemic writings are focused on fighting against: Nephalius, the Monk, the Dyophysites of Constantinople, John the Grammarian and John of Scytopolis.<sup>415</sup>

Thus, the first of his conflicts is the one related to the debate between him and neo-Chalcedonian monk Nephalius. The latter had previously uttered a polemic speech against him “in front of a church” defending the two natures of Christ the Saviour, and as such the dogmatic decisions of the Council of Chalcedon. Severus’ attitude towards him was not a polemical one from the beginning, an aspect that can be easily noticed from the titles of his works “addressed to Nephalius” and not

---

P. Brock (ed. Engl. trans.), *The Conversation with the Syrian Orthodox under Justinian* (532), in OCP, No. 47/1981, pp. 87-121).

<sup>414</sup> From Zeno’s *Henotikon*, to the measures taken by Anastasius, the Acacian schism, and then to the doctrinal rehabilitation imposed by Justin and Justinian.

<sup>415</sup> Severus of Antioch’ polemical attitude is thought by many scholars as being a moderate one, unlike that of Philoxenus of Mabbug, illustrated in his famous *Typikon*. Furthermore, he agreed upon the authority of the first three Ecumenical Councils, Zeno’s *Henotikon* and the letter of John Niciotes, Patriarch of Alexandria. He also accepted the patristic authority of the dogmatical formula on one nature of Christ the Saviour but he does not agree with the existence of the two natures hypostatically united, as Chalcedon had testified. Moreover, unlike *the Henotikon*, he anathematized the Fourth Ecumenical Council, Leon’s *Tome*, the Dyophysites, and all those who opposed the “St. Cyril of Alexandria’s 12 Anathematisms” Robin Darling, *The Patriarchate of Severus of Antioch, 512-518*, Illionis, Chichago, 1982, pp. 27-28).

“against” him.<sup>416</sup> Hence, he had to provide an answer for the patristic arguments offered by the Alexandrian monk in order to support Chalcedonian doctrine. Thus, Severus stated that “Nestorius' heresy dangerously generated the Monophysite movement, since the latter did not emerge before, and that, in this way its use in the works of the Holy Fathers does not justify in any way a change in the situation created”.<sup>417</sup>

*Severus of Antioch's Christology* can be mainly interpreted in two directions: the first one is as a fight against the definition of Chalcedon, and the second one is related to the condition and prospects of the Saviour's human nature. The first one sprang from the rooted idea that the Council of Chalcedon “drew up several new interpretations concerning the nature of Christ the Saviour”. The fundament of his system of thought was therefore “the concept of hypostatic union of divinity and humanity in Christ. The key to understand this unity was therefore in the use of the word *hypostasis*, for when this key is used in Monophysite sentences such as *natural union* or *the only*

---

<sup>416</sup> Severus of Antioch's theological work was recovered by translating it from Greek into Syriac. It includes the following papers: 1. *Theological Works* — here we find the polemics: to Nephalius (508), to Philaret (509-511); *Philaret's Apology* (510-512); three books “*Contra Gramaticum*” (519); letter exchange between him and Sergius (515-520); letter exchange between him and Julian of Halicarnassus and other writings characterized by a relative genealogy; 2. *The Letters* — out of a collection of 700 letters only 123 have been preserved; 3. *The Hymns* — counting 295 dedicated to several feasts over the year; 4. *The Catechetical Homilies* — a number of 125, written over a six year period, the time he served as the Patriarch of Antioch (512-518) – See: Maurice Briere, *Generalites sur la vie et les ecrits de Severe d'Antioche*, in *Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche*, traduction syriaque de Jaque d'Edesse, introduction generale a toutes les Homelies, Homelies CXX-CXXV, editees et traduites en francais par Maurice Beriere, PO 29, pp. 15-16.

<sup>417</sup> Joseph Lebon, *Le monophysisme Sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'église Jacobite*, vol. II, Universitatis Chatolica, Lovanii, 1909, p. 121.

*nature of God the Word incarnate, the word nature is used as a synonym for hypostasis*".<sup>418</sup> He is thus convinced that "*Or, if in fact there's only one hypostasis, there will be only one nature incarnate of God the Word, or if there are two natures, there will necessarily be two hypostases, and two persons, and Trinity will be found a three-part composition... this is treacherous and deceitful and is intended to make us approve what is not and state as false what it truly is*".<sup>419</sup>

The interaction he had with Theopaschite Christology is revealed by *his thinking's Trinitarian approach*. The relationship between Christ and the Father becomes particularly important from a soteriological point of view, stating the role and importance of the One considered by Scythian monks as "*One of the Trinity*". "God the Father is the root (ʿeqārâ) of the Trinity, the origin of the Son and the Holy Spirit, the only and first cause of the Godhead. He is «the great reason» and «the mind above all.» But God and the Father, the living and hypostatic mind, being incorruptible and invariable, and everlastingly the same, consequently begets a living and hypostatic Word. As the Wisdom of God, it is the eternal subject of the contemplation of the Father. But He is also the Messenger of the Father".<sup>420</sup> Thus, by the divine Incarnation, the Son becomes "*the Door to the knowledge of God and the subject of the knowledge of God; in Christ the invisible becomes visible and God descends to our level*".<sup>421</sup>

The closeness between humane and divine becomes intimate; it is conveyed a practical size, and rolls on in man's life,

---

<sup>418</sup> Roberta C. Chestnut, *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug*, Oxford University Press, 1976, p. 9.

<sup>419</sup> Severus of Antioch, "*Homily 58*", in *Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche*, éditées et trad. en français par M. Brière, in R. Graffin – F. Nau, Patrologia Orientalia (PO), t. VIII, Paris, 1912, p. 225.

<sup>420</sup> Roberta C. Chesnut, *Three Moophysite Christologies ...*, pp. 36-37.

<sup>421</sup> *Letter 65*, in PO 14, p. 9; *Homily 98*, in PO 25, pp. 159-160; *Homily 123*, in PO 29, pp. 124-126; *Homily 51*, PO 12, pp. 62-63.

starting with the Holy Sacrament of Baptism. In this context, we notice some Christological clarifications that create a connection between Severus and the Scythian monks' famous formula. "Since you've been called to faith and you are about to be baptized in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, then you understand by baptism the great mystery of repentance (piety). For if baptism is performed in the name of the Holy Trinity, and if those who are baptized *are baptized into the death of Christ*,<sup>422</sup> as Saint Apostle Paul states, what other thing is revealed by this, if not that ***Christ is One of the Trinity***, the Word Who was made man, and Who tasted death in the flesh, therefore the baptism unfolds in Trinity and not in quaternity?<sup>423</sup> It was therefore, necessary to be said on Him who receives the proof of suffering and death; ***the faith about passion and impassion*** should be exactly the same, so that in the parts in which He might suffer — and definitely, these are related to body / flesh — He would have become vulnerable in battle and would have fallen into the traps of the enemies, and that once he made the plan of fight, He rejects the power of death by His Godhead's dispassion. By this, the corruptibility of the fall was killed by incorruptible death and, by descending to Hell and by the Resurrection on the third day, the tyranny of death was completely defeated and destroyed, as was the kingdom of Hell. The gates of Hell, as it is written, *shook with fear, at the sight of the King*;<sup>424</sup> *and the tombs broke open. The bodies of many holy people who had died were raised to life. They came out of the tombs after Jesus' resurrection and went into the holy city*,<sup>425</sup> confessing to all those they encountered on the path of hope we greatly long for, letting us know that we too, after the resurrection of sin, will be welcomed in the heavenly Jerusalem".<sup>426</sup>

---

<sup>422</sup> Cf. Rm. 6, 3.

<sup>423</sup> From the Latin *quaternitas* ...

<sup>424</sup> Cf. Is. 14, 9.

<sup>425</sup> Cf. Mt. 27, 53.

<sup>426</sup> *Homily 70*, in PO 12, p. 46.

Severus of Antioch thus believes that Christ the Saviour not only restores creation “by resetting it in its primordial state through the gift of incorruptibility”, but by the Mystery of His Incarnation, “confers new value to the fallen man, for, on the one hand, He himself suffered in a humble way, and on the other hand, the Word of God is the One who opens before all things”.<sup>427</sup> “For it was necessary for God to suffer to open before us due to his impassionate beginning, the river of sufferings that flow without stop — which the Oppressor flushed — the Son and the Word that was before eternity, he really clothed in flesh exactly like us; and when *without any change He united hypostatically with it* who has a rational soul and who without being divided is one of the two, aware both of Godhead and humanity, made for him through the incarnation, accessible and practicable the way that goes to death, He who, albeit before was caught by it in his perishable body, died as a man, remaining both immortal and impassionate / unaffected as God,<sup>428</sup> since he defeated death for us and not for Him, and tasted it , not in what He was, but in what He was made”.<sup>429</sup>

In Severus of Antioch’s opinion, *human will* of Christ the Saviour is related to a moral capacity and must not interfere with the divine will, since the latter is always above the former. Furthermore, he understands this human will in the sense of inner unity which strengthens the relation between divinity and humanity in the person of Christ. This sketches the second direction of his Christology, that of the singular man created by God “*without the possibility of turning back to sin*”.<sup>430</sup> “You say that it would be appropriate to be immune to all that is evil and impossible to commit sin. You want to be like a stone or a piece of wood, rather than a man, and to worship an insensible building

---

<sup>427</sup> Roberta C. Chestnut, *Three Moophysite Christologies ...*, pp. 54-55.

<sup>428</sup> Cf. Mc. 12, 43; Lc. 21, 3-4.

<sup>429</sup> *Homily 72*, in PO 29, p. 105.

<sup>430</sup> Roberta C. Chestnut, *Three Moophysite Christologies ...*, p. 21.



instead of the one who possesses both will and reason. That is immovable in relation to sin, for the stone and the wood, and there are other things incapable of sinning. As for rational creatures God created them for Himself — to share and enjoy His mercifulness. And since He is all-wise, all right and enlightened, and we also, by a rational movement and the fact that we rise above it, and that we are enriched with his knowledge and the light that springs from it, can make us righteous and good, and we shall shine in the knowledge of heavenly things, which shall come upon us. Here, from the wise ones how comes that this definition of philosophy is true: *Philosophy is man's imitation in what is the best and what is possible*".<sup>431</sup>

His Eminence Irineu Popa, PhD offers a complete analysis of Severus of Antioch' Christological thought, noticing in first instance that although, he “was in favor for features pass, but he did not consider them to be inner nature, so that it could not be compared to the Logos, the unique and ultimate subject of various attributes. Thus, the two natures of Emmanuel became one Hypostasis of the Logos. As it was noted, Severus continues St. Cyril's Christological Dyophysite ideas but in a Monophysite language, being always in a continuous contradiction. He stood opposed to any idea of mixing natures in Christ since, for him, there is no distinct human nature. When asked how could it be said that Christ was human, that He assumed human nature, body and soul, Severus replied: due to the fact that the unique nature of Christ possesses all natural qualities (ιδιωματα) of manhood. As for mixing natures within Christ, Severus was the only Monophysite theologian who preached this, making us understand the fact that, he acknowledged two essences (ουσαι) in Christ. Then, he thought that υποστασις and φυσις are

---

<sup>431</sup> Severus of Antioch, *Homily 123, Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche*, traduction syriaque de Jaque d'Edesse, introduction generale a toutes les Homelies, Homelies CXX-CXXV, editees et traduites en francais par Maurice Beriere, PO 29, p. 181.

synonymous terms, since they indicate the way of existence of a specific person, a specific group that has the same ουσια. When referring to the Savior, υποστασις and φυσικς they had to be synonymous, since His being is specifically unique, fully participating to the essence ουσια, of God and the essence, ουσια, of manhood. A consequence of this doctrine is, unfortunately, the birth of the Monothelite movement in the late sixth century”.<sup>432</sup>

#### V.4. Oriental Churches after Chalcedon

Byzantine emperors’ attempts and trials to restore peace inside the Church after the Chalcedonian Council have most of the time given birth to even greater complications and confusions. One of the most well-known Christological documents was Zeno’s *Henotikon*, an imperial edict promulgated in 482, with the help and support of Patriarch Acacius, who tried to impose his authority by means of equidistant mediation. The document “neither proclaimed nor condemned Chalcedon”; its purpose was just that of identifying and finding supporters and followers of both Chalcedonian and non-Chalcedonian parties.<sup>433</sup> From this point of view, the *Henotikon* was considered as a “true ecclesiastical and theological compromise”,<sup>434</sup> which eventually, led to a great and complex rupture between Rome and the East, historically known as the “*Acacian schism*”.<sup>435</sup>

---

<sup>432</sup> Irineu Popa, PhD, *Jesus Christ is the Same...*

<sup>433</sup> Volker Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford University Press, 2009, p. 15.

<sup>434</sup> Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia. Beginnings to 1500*, vol. I, New York 1992, p. 192.

<sup>435</sup> Rome’s response regarding the promulgation of the *Henotikon* was first generated by the fact that Leon’s *Tome* had not been mentioned in the document, being replaced by the 12 Cyrillic Anathematisms. Thus, a “symbol of Pontifical authority” was overlooked. Consequently, the document was considered to be a Monophysite one. This didn’t pass without any consequences; on the contrary it was followed by a series of excommunications: in 484, Pope Felix III excommunicated Acacius and Emperor Zeno as advocates of this approach, and

If the estrangement from Rome got more and more severe, the Oriental Patriarchates that had signed the document made a pretense of it. This fact is confirmed by the emergence of a new generation of Monophysite bishops, the most important representatives being the Syrians: Severus of Antioch and Philoxenus of Mabboug. The former of them, Severus of Antioch, was the representative of the Greek-speaking party, advocating for a moderate Monophysitism, whilst Philoxenus, a leader of the Syriac-speaking communities outside the Roman Empire, advocated for a radical type of Monophysitism.<sup>436</sup>

The total rupture from the Oriental Churches occurred after Pope Hormisdas' *Libellus*' promulgation, which was enacted and supported by Emperor Justin I in 518, once he came to power. By the fact that he condemned and had the Monophysite bishops who had signed the adherence to the *Henotikon* removed from their sees, this document will be the element that led to a real persecution within the Oriental Churches. Moreover, those who refused to sign the *Libellus* were persecuted and their names were completely wiped out of the diptychs. Thus, a new hierarchy was born in Syria, historically confirmed as the "*Syriac Orthodox Church*".<sup>437</sup>

A similar situation was also experienced by *the Maronite Patriarchate of Antioch*. His name comes from the Monastery of St. John Maron near Apamea. The monastic community existing here played a very important role in the fight against Monophysitism. Maronites' emergence in the ecclesiastic context of the Oriental churches would materialize later, in 636, against the backdrop of the tense situation generated by the Ottoman

---

Acacius in his turn excommunicated the pope. This schism lasted for 25 years (Volker Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, pp. 15-16; Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia*, p. 193).

<sup>436</sup> Aidan Nichols, *Rome and the Eastern Churches: a study in schism*, Edinburgh: T & T Clark, 1992, p. 96.

<sup>437</sup> Volker Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, pp. 8-9, 17-18, 102.

invasions. Thus, with Antioch conquered and church administration dissolved at that moment, founding the Maronite Patriarchate of Antioch seemed to be an immediate necessary administrative solution. Later, Maronite Church became an autocephalous church.<sup>438</sup>

In this extremely complicated historical-dogmatic context, Scythian monks' Christological formula was of a priceless value. It made Emperor Justinian believe that there is a chance of reconciliation between the Oriental churches. Although, he dedicated his first nine years of reign to the attempt and trials to create harmony between the Chalcedonians and Monophysites, the Byzantine Emperor did not ever achieve his long-desired result. What is more, when he had come to believe that Scythian monks' Christological formula gained power and authority enforcing a neo-Chalcedonian movement in the Oriental environment, Justinian got stuck on another issue, as problematic as the previous: "The Three Chapters".<sup>439</sup>

The abyss created by these Christological controversies on the Chalcedonian issue has still remained a puzzling unsettled concern among Eastern churches up to our present day. For most specialists, understanding context information is closely related to the connection between tradition and Christological vocabulary. Professor Massimo Pampaloni from the Pontifical

---

<sup>438</sup> Cf. Aidan Nichols, *Rome and the Eastern Churches*, pp. 326-327; Mariam De Ghantuz Cubbe, „I maroniti”, nell *Popoli e Chiese dell'Oriente cristiano*, a cura di Aldo Ferrari, Edizioni Lavoro, Roma, 2008, pp. 177-218.

<sup>439</sup> "The second stage of the attempt to try alluring the Monophysites is known as the *Controversy of the three chapters*. This time, the core of disputes was around Origenism. Origen teachings' defenders, Dometianus and Theodor Askidas were welcomed in Constantinople and they were anointed bishops. Due to Patriarch Ephraim of Antioch's intense requests, who condemned the Origenists and because of the recent situation emerged, Justinian issued a decree against the Origenists. His decree, since it was accepted by all the apostolic councils' Sees, enjoyed great approval in the Church and it represented the *coupe de grâce* to the Origenist controversy (Irineu Popa, PhD, *Jesus Christ is the same ...*, pp. 501-502).

Oriental Institute in Rome offers a practical example, in this sense. It is related to the use of the Syriac term *qnoma*, wrongly associated with the Greek meaning of *hypostasis* or even with that of *prosopon*. “The theology of the two *qnome* appears only in the second half of the sixth century; in the official documents of the Syrian Church appears for the first time in 612 ... Until that time, the term was not used in the Christological context, but only in the Trinitarian context, where it had the meaning that the term *hypostasis* has in Trinitarian theology. The obvious conclusion is that, for the fathers of this church, in Christology, *qnoma* did not have the same meaning as when they employed the term in discussing the Trinity. Today this question is settled. The documents show us that up to this date, the expression of Christology within the Syro-Oriental context was two *kyane* (nature) and a *prosopon*, which is what Theodore says and Narsai after him, and so on. With the arrival of the Monophysites (or Jacobites or Miaphysites) who fled from the Roman Empire and poured across the borders of the Persian Empire, the “battle” against this theology which, translating the Cyrillian framework into Syriac, spoke of only one *qnoma* in Christ, became more urgent”<sup>440</sup>

Professor Sebastian Brock continues this approach in this direction and offers as example the theological interpretation on the *Trisagion* issue. “Given the fact that the debates have reached such a level, degenerating into public fights, there has been a tendency to move this issue into a more visible context, such as the liturgical one. This can also be applied to the controversies that concern the *Trisagion* (“Holy God, Holy Mighty, Holy Immortal”), a liturgical formula that spread throughout the second half of the fifth century, but whose

---

<sup>440</sup> Massimo Pampaloni, “The Way to Chalcedon: An Unexpected Journey. There and Back Again”, in *Lonergan’s Anthropological Revisited. The Next Fifty Years of Vatican II*, edited by Gerarg Whelan, S.J., Gregorian Biblical Press, Rome, 2015, p. 177.

interpretation remains unclear: at least four versions have been formulated for this and the choice of one or the other varies from region to region. In Syria and Egypt, the subject of this chant was the Son, but in Palestine and Constantinople was the Holy Trinity, or more exactly the Three Persons of the Trinity, each one at a time. Peter the Fuller, Patriarch of Antioch (471- 488), tried to shed light on this situation by adding the words: «Who has been crucified for us». When Syriac believers reached Constantinople and sang the Trisagion with these recently added words, the citizens of the capital were outraged. Instantly, since Syria and Egypt were the citadels of Miaphysitism, their interpretation of the Trisagion was no longer regarded as a geographical issue, but unfairly as a Christological identity mark”.<sup>441</sup> Consequently, the British Syriac thinks that in order to get a picture as clear as possible on this Christological issue, “it is essential to try to understand what each author of the late antiquity really understood when he employed certain specialized terms and formulas rather than limit ourselves to what his opponents ascribed him”.<sup>442</sup>

---

<sup>441</sup> Sebastian Brock, *Les controverses christologique en syriaque ...*, p. 110.

<sup>442</sup> Sebastian Brock, *Les controverses christologique en syriaque ...*, p. 114.

## VI. The Daco-roman Spirituality as an Argument for Romanian Theology, Philosophy and Culture

The existence of a daco-roman Christianity in the carpato-danubiano-pontic areal is confirmed not only by the historians, but also by the Romanian theologians and philosophers. Inspired by the Scripture's letter and by the teachings of the Holy Fathers, most of them developed this link in the purpose of argumentation of a "Romanian dimension of the existence". From Nae Ionescu, Crainic, to Vulcănescu, Cioran, Țuțea, and then Ioan Gh. Savin, Dumitru Stăniloae, I.G. Coman or Nestor Vornicescu, the entire Romanian cultural elite makes a very important confession about the Christian foundation of the Romanian existence. With the help of a theological and spiritual heritage, therefore enforced by daco-roman specific, the work of these illuminated people of our nation determinates "the eternal Romanian icon of understanding the world", finishing in the end with the confessing of "a Romanian dimension of existence". In their kind of thinking, these "prophets of Romanian nation" "the skyline of Romanian world lays down from *ordinary* as far as *legend*, from *here* to *beyond*, from *presence* to *absence*, from *then* till *now*, from *now* as far as *eternity*, with an entire variety of Romanian modulation of nature, like Constantin Noica named them in his *Romanian Feeling of Essence*. And among these worlds, the passing through comes senseless, in an organic way; through a custom, but custom like place of passing through, not like a forbiddance, personally integrated in the existence like a step, not like threshold. All these words: *beyond*, *absence*, *eternity* are for the Romanian people qualities of his own nature".<sup>443</sup>

---

<sup>443</sup> Marian Diaconu, „An Ontological Model of Romanian Man”, introductive

From his affirmation like unitary and independent state, Romania grew in the eyes of Europe through a great richness of cultural values.<sup>444</sup> Through an authentic interweaving between reason and spirit, the valuable inheritance of the history confirmed the natural essence of the Romanian people. What is very important for our research is the fact that at the basis of Great Romania the dialogue between theology and philosophy was in a symphonic concordance, generating true masterpieces of thinking and Romanian spirit. Therefore, we think that the daco-roman specific, on which is built our orthodox spirituality, can a *light-motive* for the Romanian cultural heritage.<sup>445</sup>

To bring an appropriate argumentation regarding this issue, the apologetists of our daco-roman roots tried to get answers

---

study at the work of Mircea Vulcănescu, *Romanian Dimension of Existence*, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1991, p. 10.

<sup>444</sup> Before the communist period, Romanian philosophy developed on three cultural steps, compatible with three great generations of thinkers, who were very devoted to the confession work of the Church. Therefore, the first generation of philosophers stands before the start of the first Mondial war, having a very important contribution through many writhed works and having like representatives on: Constantin Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu or Ion Petrovici. The second one had his manifestation in the next three decades after the first Mondial war, being dominated by some important names, like: Nae Ionescu, Lucian Blaga, D. D. Roșca, Mircea Florian, Tudor Vianu, Petre Andrei, Mircea Ralea. Last bur not last, the third philosophical current had his beginning at the start of the second Mondial war, having like representatives on: Constantin Noica, Mircea Eliade, Emil Cioran, Mircea Vulcănescu, Petre Țuțea, Emil Cioran etc. (Marian Diaconu, “A Spiritual Face of his Time ...”, in Mircea Vulcănescu, *For a New Philosophical Spirituality. The Romanian Dimension of the Existence*, vol. I, forward by Constantin Noica, Ed. Eminescu, București, 1992, p. 11).

<sup>445</sup> The specific of daco-roman Christianity, particularized through his important confession work of saints John Cassian, Dionysus Exiguul, John Maxanțiu etc., had always a very strong argument in the revindication of a “Romanian dimension of existence”. This is wat father Dumitru Stăniloae names “Orthodoxy and Romanity”.



from the ethnogenesis process of our people.<sup>446</sup> This aspect is very important for father Dumitru Stăniloae, offering therefore a prioritization of things. He believes that for an authentic understanding of our cultural and ethnical identity we must have in mind “the graft” on which this was created. Moreover, the Christianity has the purpose “to transport the humanity from the stage of wilderness of his natural nationality to the stage of nobility of the unique existence, grounded by God”.<sup>447</sup> And once signed this seed “grows and bring hundredfold fruit”. Therefore, for father Dumitru Stăniloae the Christianity, in general, and the Orthodoxy, in particular, have meant to work and to be permanently present in “cultural manifestation, in work, in social relationships from the appropriate ethnical classes”.<sup>448</sup>

## **VI.1. The Historic Argument of Daco-roman Spirituality**

One of the fundamental elements of a genesis process of the Romanian people is his Christianization. From this “grafting”, mentioned by father Dumitru Stăniloae, increased a liturgical language in connection with which we can speak about “a Romanian dimension of existence”. For a better understanding of this argument we must analyse the historical element. A very important thing is the approach of Saint Constantine the Great, which inserted in his politics the concept of *pax christiana*,

---

<sup>446</sup>The Aurelian retreat from Dacia (271-275) was made gradually and did not included only the army, but also the administrative institutions and a part of politicians. The most part of the daco-roman population stayed in his initial place and therefore we believe could not have been moved so easy from his place (Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, Ed. Academiei Române, București, 1994, p. 43-44).

<sup>447</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, Ed. Basilica, București, 2014, p. 47.

<sup>448</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, p. 56.

especially for the barbarian nations.<sup>449</sup> In our country, the Christianity brought by Saint Andrew the Apostle, became a priority in the missionary work of the 15<sup>th</sup> episcopal sieges across the north side of Danube.<sup>450</sup>

Furthermore, another very important aspect of daco-roman origin was the Latin language. In this concern, the historians invoke the principal formation of words and the grammatical structure, added in the original linguistic foundation of the Daco people.<sup>451</sup> Subsequent in this foundation were added also many Slave influence, received from the migratory people, starting with the VII and VIII centuries.<sup>452</sup> All these elements support themselves through the existence of a powerful Christian community, enforced in the period of the persecution, alive and present in the native element. Although there existed some theories which sustained some slimming of the daco-roman spirit under the influence of migratory people, from eighth century on the roots of Christianity from the areal

---

<sup>449</sup> Saint Constantine the Great concludes some kind of armistice in 322 with Goths, demanding them in the change of pace the unconditioned adhesion at the Christian belief (see: Evangelor Chrysos, *Byzantion kai oi Gotoi*, Tessaloniky, 1972). Moreover, the spread of Christianity through barbarians was a desideratum introduced by the Patriarch of Constantinople via 28 Canon from the Ecumenical Council of Chalcedon (see: Charls Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church from the Original Documents*, p. 410-411).

<sup>450</sup> Emilian Popescu, *Organizarea ecleziastică a provinciei Scythia Minor în secolele IV-VI*, în Revista „Studii Teologice”, nr. 7-10/1980, p. 590-605.

<sup>451</sup> “The adoption of Latin Language by getae-daco-moesieni started in the first century d.Hr., from the establishment of the border of the Roman Empire on Danube. All this perimeter became the apanage of some restrictive circles. After the conquest of Dacia, Latin language entre in all social strata, being therefore the principal element of romanization of the natives. The attestations regarding the progress of the Latin language in the middle of autochthon population comes from the 3000 inscriptions which were founded in this area” (Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana ...*, p. 53).

<sup>452</sup> In this concerne, you can see the study of Prof. Univ. Dr. Magda Jianu, *Despre nume*, in Revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-4/2017, p. 97-109.

of our country was very deep buried in the existence of our people, “being unable in no shape to be outdated through no further reading”.<sup>453</sup>

Starting from the linguistic heritage, the great historian Vasile Pârvan thinks that the daco-roman Christianity has an apologetical specific. In this context he invokes the term „*martur*” or „*martyr*”. Used in the Latin Illyricum, as a matter of fact in all the West of Europe, the term reflects very well the meaning of “*sufferance for the divine through*”. Therefore, it was very present on a numerous inscriptions and epigraphic texts, this term expresses in Pârvan’s opinion the martirical vocation of the Christian Church from here. “In all the important cities from Dalmatia and Pannonia the martyr cult was flourishing: on or at the martyr’s grave – in majority from the time of Diocletian persecution – are being build churches, in which are buried also simple believers, in the sacred proximity of the places where many receive the martyrdom for Christ (*martiribus adscita ctuet*)”. To confirm these historical realities, we also have as argument a very important correspondence of Basile the Great (331-379) regarding the moment on bringing the holy relics of Saint Martyr Sava the Goth from Scythia Minor in Cappadocia. Therefore, it is very important to understand that for the daco-roman Christianity the complete understanding of the term “martyr” is the one of “hostage at the stability of through”.<sup>454</sup>

---

<sup>453</sup> Dr. Nestor Vornicescu, *Desăvârșirea unității noastre naționale – fundament al unității Bisericii Străbune*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1988, p. 18.

<sup>454</sup> Moreover, our great historian shows that in the period after the persecutions in the entire Roman Empire “martyrs they were not usually remember under this name, unless we can speak about their quality of confessors of faith – therefore they were adored like *sancti*. In the Latin West the word *martir* even disappeared in favour of *sanctus*, keeping only the term of *martyrium* like a mixt concept, religious and laic, describing the

The terminological heritage of daco-roman Christianity was supported and developed in the context of ecclesiastical organization. Therefore, from the first Christian centuries we knew some important names of daco-roman bishops with activity in the first dioceses from the north of Danubius, especially in Tomis.<sup>455</sup> Moreover, there is some strong evidence about the ascetical and mystical work of the monks from this area. Among them we must especially remember Saints: John Cassian, Dionysus Exiguus and John Maxentius, missionary, apologists and confessors in Constantinople and Rome.<sup>456</sup>

Consequently, “Christianity became a conservation element of the Romanian ethos, active in the structure of our culture, in the process of crystallization of literary language, of national conscience and, later, of the national conscience, both in Transylvania and in Muntenia and Moldavia. The end of the premedieval period and the beginning of the Middle Eve represent the ending of the process of Romanian ethnogenesis, the formation of Romanian people with a Latin roots and unique influences of the oriental tradition in the ethnical and linguistical from south-east of Europe, in carpato-danubiano-pontic area”.<sup>457</sup>

---

sufferance in a real cause” (Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 135-139).

<sup>455</sup> The historian Vasile Pârvan offers here a complete list of the bishops from Scythia Minor. He remembers that from this period where known only the name on the one form Tomis: “Evangelicus from the time of Diocletian, Philius from the time of Licinius (then empty), further Bretanion on the time of Valens, Gherontius from the Second Ecumenical Council from Constantinople in 381, Theotimul on la 400, Thimoteus participant at the Ecumenical Council in Efes in 431, Ioannes from 448, Alexander participant at the council of Constantinople in 449, Theotimus II who was contemporary with the emperor Leon (457-474), Paternus on the time of Iustin, Valentinianus (cca. 500)” (see: Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, p. 71-72).

<sup>456</sup> Pr. prof. I.G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 59-63.

<sup>457</sup> Dr. Nestor Vornicescu, *Desăvârșirea unității noastre naționale ...*, p. 18.

## VI.2. A “Romanian dimension of existence”

Our daco-roman spirituality inspired positively Romanian philosophy, generating many exemplifications and arguments in the support of “*a Romanian dimension of existence*”.<sup>458</sup> Beyond the anachronistic anti-arguments and suppositions in this concern, the Romanian philosophy offers a very interesting overview, underlining some important clarification, more than useful for our research.

The process of particularization of the Christian ethos like a national specific became very present in the dialogue between theology and culture. Therefore, most of the interbelical Romanian thinkers encouraged this perspective in the context of the foundation of Romanian state. Starting with Mircea Vulcănescu, the martyr philosopher, we learn about a “Romanian dimension of existence”. Out of this argumentation cannot be neglected the problematic of *daco-roman Christianity*, which is the most important element of specificity of our people and an opening and preamble for the “*Romanian soul*”. “If we try to define the structure of *our national soul*, affirms Mircea Vulcănescu, putting it in a relation with the environment in

---

<sup>458</sup> This syntagma is attributed especially to our great philosopher and Christian confessor **Mircea Vulcănescu**. Representative of Romanian intellectuality from the interbelic period, “educated in the school of Dimitrie Gusti and Nae Ionescu”, MV was born at 3 of March 1904 in Bucharest. His parents, Michael and Maria Vulcănescu, both intellectuals, offered him a good education, in the spirit of Christian faith. His predilection for the values of the Romanian people come from a very intense preoccupation for the “metaphysics of religion”. From here, he discovers the principles of “Romanian man” and “Romanian dimension of existence”. In the virtue of this great gift MV holds numerous conference and write many books and studies specially dedicated to this problematic. Moreover, we can discover the apogetic work and confession of MV. Therefore, he was a martyr of the Romanian nation in the communist jails (Marian Diaconu, „Cuvânt înainte” la lucrarea lui Mircea Vulcănescu, *Logos și Eros*, Ed. Paideia, București, 1991, p. 5-8).

which was developed our nation, in relation with geographical context from a space infinity curled, like sir Lucian Blaga used to say, with life condition from country, like sir Stahl would say, with special type of life of shepherds and ploughmen, as Densusianu says, with the soul of the mountain man, as Mehedinți and Eminescu think ... and if we will try to put *the name of a daco-roman nation* over all these qualities, we will see that this soul can be characterised through a diversity of qualities, through a series of temptations, through a series of divergent representation about himself, through a series of in actual sentiments which could be united in some personal way of manifestation from the life of another people”.<sup>459</sup>

The Romanian theology offers a very large palette of arguments regarding the daco-roman spirituality. We have in this concern two different directions of interpretation, very important for our present research. The first one offers a systematic perspective and therefore an apologetical approach. We name here Nichifor Crainic, father Dumitru Stăniloae and professor Ioan Gh. Savin. The second one gets support in historicocritical method, being developed by our most known petrologists: I.G. Coman, Nestor Vornicescu and Gheorghe Drăgulin.

*Nichifor Crainic*, the great theologian and Romanian philocalic thinker,<sup>460</sup> brings a very important contribution to the

---

<sup>459</sup> Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, p. 42.

<sup>460</sup> An important theologian, writher, poet, journalist and Christian philosopher, Nichifor Crainic (n. 22 of December 1882) absolved the Central Seminary (1904-1912) and the Faculty of Theology from Bucharest (1912-1916). He wished to become priest, but the request of consecrations has rejected by the mitropolit Conon Armănescu-Doinici. He fought in the First Mondial War. In 1920, at Lucian Blaga advice, Crainic started the classed of the Faculty of Philosophy from Vienna. Here he receives also the PhD title in Philosophy. After his studies, Crainic becomes firstly a teacher at the Theological Seminary from Bucharest and then teacher at the Faculty of Theology from Chisinau. In 1940 become member of the Romanian Academy,

process of definition of the “*Romanian soul*”. In his conception this syntagma has strong apologetic valences, being used like *argumentum princeps* in the dialogue between theology and culture. In his collection of journalistic texts “Cardinal Points in Chaos”, Crainic takes position against the so-called “intellectualized”, who “opposed to the people and made from the Latin legend the argument of their annexation to the French culture”. Therefore, his perspective in this problematic is, in fact, a statement against the danger of “abdication from autochthonism and Orthodoxy”. For Nichifor Crainic the only solution in the combat with the tendencies of “globalization” was related to the “Romanian soul” in the virtue of daco-roman Christian heritage. “This interior image is based on his real name: the resemblance and icon of God. But how do they reject

---

title which will be retired five years later. In 1994 Crainic will be rehabilitated port-mortem in this position. Beyond the critics generated by his political preferences, Nichifor Crainic remains in the memory of our Orthodox Church like a great theologian, being the promoter of the philocaly translations. This great work was completed by his disciple, father Dumitru Stăniloae. Also, father Stăniloae affirms that “Nichifor Crainic was the first Romanian theologian from the modernity who manage to draw the theology from the circle straightened and bypassed of the specialists, presenting it, in an imposing way, to the general attention of the intellectual world ... Nichifor Crainic renewed through the updating of tradition the theology in an orthodox spirit” (Gândirea, an XIX, nr. 4, apr. 1940). In quality of coordinator of the Periodic “Gândirea”, NC “specifies the terms of the cultural, literal and political opposition, characteristically to the *gândirismului* in pragmatic essays, like «The second independence» from 1926, «Between Apollo and Jesus» in 1927 or «The sense of tradition» from 1929. Against the imitation of the occidental culture and of the unconditioned modernism, sustained by Eugen Lovinescu, Crainic pleads for a modern creation inspired by autochthonism and Romanian traditionalism” – see here: Alexandru Săndulescu, *Întoarcere în timp: memorialiști români*, ediția a II-a, Ed. Muzeului Național al Literaturii Române, București 2008, p. 254-267; Diac. Ioan Ică jr, *Nichifor Crainic și redescoperirea misticii în Ortodoxie în prima jumătate a secolului XX*, studiu introductiv la Nichifor Crainic, *Cursurile de mistică. I. Teologie mistică. II. Mistică germană*, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 5-115.

«divine transcendent», could anybody according to which model can their interior image be made perfect? ... In general, the thirst of knowledge is rather referring to the so-called consuming culture. It is a different attitude from our usual attitude. The traditional wants a creative culture of authentic values, a personal cultural creation. These cannot exclude the cultural consummation, but involve it, giving to himself his subsequent subordination which he possesses. According to the popular expression, the cultural creation is related by the ethos of the people: his from the very his. The mission to create which others cannot create is only in the nature of the people. To know is a way to help the authentic creation. But this creation remains the supreme target!”<sup>461</sup>

The key-element of these apologies of “Romanian soul” consists in the fact that exists *an existential link between our national identity and faith of the ancestors*. Through this link we can explain and understand the most important realisations of the Romanian people. “Was thorough the ethnical character of this people, but was ignored the religious character, says also N. Crainic. If we admit that the religious preoccupation was absent from his soul, then how to explain the old Romanian culture almost entirely religious? How to explain all the architectonic monuments, monastery and Christian churches? How to explain the different warrior coalitions in which Christianity fought against Turkish, meaning against paganism? How to explain the many donations from which hospitals were built, donations originating from the religious feeling? How to explain the many donations and contributions for the monasteries, from the monasteries from Saint Month Athos and from all the Orthodox East? How to explain the material sacrifices of Romanian rulers in the purpose to help the Eastern Patriarchal Sieges which where fallen under the Turkish domination? How to explain the

---

<sup>461</sup> Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos*, Ed. Timpul, Iași, 1996, p. 125-126



categorical rejection of all catholic and protestant attempt all over the years? How to explain the different theological apologies written by Romanian bishops against Catholicism and Protestantism in the defense of our Orthodox faith? But again, the union with Rome of a part of Transylvanian is a proof of the native Orthodoxy of this people. The Union had made in some dogmatical points which the priests already knew, but the united people remained farther in the seen frames of the traditional Church through the eastern liturgical rite, which is nothing else but a poetical form of the Orthodox dogma. Therefore, through this liturgical tradition includes the fragment of united Transylvanians is integrated in the national unity of the Romanian belief. Without this condition the union with Rome cannot be realized in that context. Through it triumph in a way the popular Orthodoxy of Romanian soul. Therefore, in the Romanian multi-ethnic context from today, the eastern rite of both national churches is the conservatoire formula of the Romanian national block”.<sup>462</sup>

The preoccupations for an authentic spirituality of our people, like extension of daco-roman Christianity, are carried further by father *Dumitru Stăniloae*.<sup>463</sup> Disciple of Nichifor

---

<sup>462</sup> Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos*, p. 132-133.

<sup>463</sup> Father **Dumitru Stăniloae** was born at 16 of November 1903 in Vlădeni village, district Brasov. Started his primary classes in Vlădeni, the High School “Andrei Șaguna” from Brasov (1914-1922), the courses of the Faculty of Letter from Bucharest, the Faculty of Theology from Cernăuți (1923-1927), where he received also his PhD degree (1928). With the support of the metropolitan Nicolae Bălan, our great theologian perfected his theological knowledge in Athena (1927-1928), München and Berlin (1928-1929), Paris or Belgrade. As teacher of theology, father Stăniloae started his didactic carrier at the Faculty of Theology from Sibiu (1929-1946). In the period of 1946-1973, he has professor of Dogmatic, Ascetic and Mystique at the Faculty of Theology of Bucharest. Between 1958-1963, father Dumitru Stăniloae has put in jail by the communists, suffering for Christ in Aiud and Gherla. His theological work has a great academic and spiritual quality, being considered “one of the most important theologians and thinkers from all over the world”. We remember here

Crainic, he is more involved in the problematic of Romanian Orthodox ethos, justifying his existence and importance through a very complex theological argumentation. In an article, published in '90<sup>th</sup> in the „Theology and Life/Teologie și viață” Periodic Review,<sup>464</sup> father Dumitru Stăniloae demonstrates the daco-roman spirituality and implicitly our Orthodox faith is an authentic synthesis element between Orient and Occident. “Through Orthodoxy, father Stăniloae notes, we conserved our Christian belief from beginning or (the trough) believe received from early beginnings of our existence like nation, this belief being a very important part of our spirituality”.<sup>465</sup>

To enforce this theory, father Stăniloae underlines a historical and a biblical interpretation, in the purpose of reevaluation the Christian roots of the Romanian people. He analyses a biblical quotation from *Acts of Apostle (chapter 16, 9-15)*, which speaks about the arrival of Saint Paul, in his second missionary trip, into the parts of Macedonia and Troy. Therefore, father Dumitru Stăniloae thinks that in this

---

some of his most important researches: *Life and Teaching of Saint Gregorios Palamas* (1938); *Jesus Christ or the Restoration of man* (1943); *Dogmatic and Symbolic Theology* for seminaries – in two volumes (1958); *Dogmatic and Symbolic Theology* for faculties / in three volumes (1978); *Moral Orthodox Theology; Orthodox Ascetics and Mystical; Orthodox Spirituality* (1981); *Spirituality and Communion in the Orthodox Liturgy* (1992); *The Holy Trinity of in the Beginning was the Love* (1993); *Commentary at the Saint John Gospel* (1993); *Jesus Christ the Light of the World* (1993); *The Living of God in Orthodoxy* (1993) etc. He realized also many patristic translations and published hundreds of studies and articles in one of the most important periodic from all over the world. His entire work is partially translated in many international languages. He passed away at 5 of October 1993, being buried in the graveyard of the Monastery Cernica, near to Bucharest (see here: Pr. prof. univ. dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 418-423).

<sup>464</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *De ce suntem ortodocși*, în „Teologie și viață”, nr. 4-8/1991, p. 15-27. The text opens the volume *Națiune și creștinism*, work published postum at Ed. Elion, București, 2004, p. 1-14.

<sup>465</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Națiune și creștinism*, p. 2-3.

missionary trip the Apostle of Gentium brings the Christianity up to our parts, because “these Macedonians were Thracians, named also Betsi”.<sup>466</sup> On this logic, the Romanian theologian enforces his argument about a daco-roman Christianity in an authentic point of view. The Latin language of our ancestors is “distinct from the one which was spread from Rome in all the Occident, being transposed in the fundamental notions of this belief of this population: we say Maker/ Făcător not Crator, Virgin/Fecioară not Virgo, Anasthasis/ Înviere not Resurrection, Father/ Tată not Pater, God/Dumnezeu not Deus. That’s why it is important to say that our people, closely related by the Eastern people, kept the Christian faith as he received it from the beginning, therefore in his original form, specified in the writings of the Eastern Fathers”.<sup>467</sup>

The argumentation of *the daco-roman heritage* in the theology of father Dumitru Stăniloae is therefore related by *the profound identity of the Romanian people*.<sup>468</sup> In his controversy

---

<sup>466</sup> Besii dwelling till Bosfor, in Bitinia, was being known also with the name of Beti. Troy was one of their cities. Therefore, they were in fact from the roman seed and like prof in this concern was the fact that Eneas, the nephew of Priam, leaving Troy after it was conquered by Thracians, reach Italy, were he founds Rome. But a real prof about the Roman roots of these Thracians and Besi is also the fact that only them are staying here after the retreat of the roman armies from Dacia and then from the south of Danube, being the only speakers of Latin language. On the other hand, we know that in Greece, Egypt, Middle Asia, this language disappeared (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Națiune și creștinism*, p. 3).

<sup>467</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Națiune și creștinism*, p. 3.

<sup>468</sup> The orthodox leaving of the incarnated Through entails an authentic *modus vivendi*, something which define the ethos of the historical entity of a people. After father Dumitru Stăniloae, “in Orthodoxy, Christ give us the His divine power or the very His Divine Life through deification, while He has it through nature ... Only the real presence of the Same Christ in all the believers ... works in each of us by our personal powers. This real presence of Christ goes to the maintaining of the people in the same unity, but in a unity of love, not confusion. This is the point of the Orthodox believe and of the original Christianity kept in it in different forms” („De ce suntem

with the great Romanian philosopher Lucian Blaga,<sup>469</sup> father Stăniloae affirms that the Orthodoxy and the religious feeling come from so called “*stylistically matrix*”. Not only is the style basis of religion, but the religious feeling is the most appropriate way of propagation of style and culture. Moreover, father Stăniloae affirms that “the Romanian spirituality cannot be conceived without Orthodoxy, because it cannot be conceived like style which goes idling, but like style essentially applicated to the religious feeling, having as a resort the Orthodoxy ... Therefore, our Orthodoxy isn’t only an arbitrary product of the Romanian style, which can be divided therefore in production, but it is an element deeper than the style and necessary for the existence and functionality of style. The style needs Orthodoxy

---

ortodocși?”, în vol. *Ortodoxie și naționalism*, București, 2011, p. 307-308). Therefore, through this beautiful synthesis of “the specific of the Romanian Orthodox Spirituality, starting from the relationship between Latinity and Orthodoxy”, father Dumitru Stăniloae “offers a specific character in which the Romanian tradition can represent a veritable link between East and West” (see here: *Apologetica Ortodoxă*, vol. II, *Dialogul cu științele contemporane*, coord. Adrian Lemeni, Diac. Sorin Mihalache, Pr. Răzvan Ionescu, Pr. Cristinel Ioja, Ed. Basilica, 2014, p. 57-62; see also our work: *Apologetica Ortodoxă – mărturisire și apostolat*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017, p. 333-338).

<sup>469</sup> In his book “The Position of Lucian Blaga towards Orthodoxy” (Ed. Paidea, București, 1997, 189p.) father Dumitru Stăniloae makes a complex apologetic commentary to the affirmation that the philosopher Lucian Blaga had made in his work “Religion and Spirit”. In this dispute were laid face to face two of the greatest Romanian thinkers: father Dumitru Stăniloae – one of the greatest Romanian theologians - and Lucian Blaga – one of the great Romanian philosophers. The way in which they were understood by the contemporary recommends them between the most advised voices in an idea dispute which was more creative than destructive” (Prof. Dr. Remus Rus, „Spre o teologie a religiilor în viziunea Pr. Prof. D. Stăniloae”, în volumul: *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 521; Lect. dr. Adrian Boldișor, *Fenomenul religios între filosofie și teologie*, în *Revista Teologică*, nr. 95/2013, p. 86-87).

for his functionality and manifestation; without Orthodoxy the style cannot be functional and knowledgeable and therefore cannot exist a Romanian style. Consequently, the Romanian spirituality is essentially revealed in Orthodoxy”.<sup>470</sup>

Beside Crainic and Stăniloae, the great professor and apologist *Ioan Gh. Savin*<sup>471</sup> speaks about a *national identity like specific of daco-roman symbiosis*. He has on this subject two interesting theories.<sup>472</sup> In this concern he sustains that, after the

---

<sup>470</sup> Dumitru Stăniloae, *Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, Ed. Paideia, București, 1992, p. 22-23

<sup>471</sup> The teacher **Ioan Gh. Savin** (1885-1973) is one of the most important personalities from the history of the Romanian Apologetic Theology. He taught this discipline and also classes of Ascetic and Orthodox Mystique at the faculties of theology from Chisnau, Iasi or Bucharest. Starting with the establishment of the communist regime, the personality of our great professor and apologist, as well as the Apologetic discipline, was considered inadequate and incompatible with the “dialectical materialism”. Therefore, starting with 1948, professor Ioan Gh. Savin was forced to retire from the department, being also imprisoned (1950-1956). Therefore, because of his anti-communist position, Savin suffered much injustice from apart of state. Among his most important publications, we remember: “*The Apologetic Course*” in two volumes (1935), with the annexes “*The Nature and Origin of Religion*” (1937), “*God Existence. The Ontological Prove*” (1940) and “*The Cosmologic and Teleological Prove*” (1943) and also many interdisciplinary works, like “*Culture and Religion*” (1927), “*The Science and the Origin of Religion*” (1937), “*Christianity and the Contemporary Understanding*” (1940), “*Theology and History*” (1943), “*Christianity and Romanian Culture*”(1943) etc. Therefore, we can say that by example and Christian confession and also by his great work, Ioan Gh. Savin can be appreciated like “one of the most representative exponents of the Romanian culture and spirituality” (†Nicolae, Mitropolitul Banatului, „Cuvânt înainte” la lucrarea Ioan Gh. Savin, *Apologetica*, vol. I, ediție îngrijită de Radu Diac, Ed. Anastasia, București, 2002, p. 7-9).

<sup>472</sup>Therefore, we can see that, along the time, existed some interpretation by which *the essence of the Romanian spirit* belonged exclusively to the local side, because of the Daco heroism from which “we would take the intimate and organic structure of our ethnical nature, like a relationship with the earth and sky, on which the immortal Daco were very attached”. On the other side, existed also a laic interpretation which opinion was that everything that is

Aurelian retreat from 256, the daco-roman civilization continues to exist, not only because of a well-defined administrative structure, but because of the communion force of the Christian Church, which was founded here through the preach and teaching of Saint Andrew the Apostol. “Under the sign of the Cross and under the communion of the Church, says professor Savin, these two nations of our ancestors here found in a biological and ethnical unity, Romanian unity, which became deeper as long as the Daco people stayed alone in the front of barbarian invasions, after the Roman retreat over the Danube. The linking element of the people from north of the Danube cannot be the one of their national conscience, still undefined, but the one of religious faith, different from the belief of invaders people. The Christian Church becomes in this way the appropriate institution which defended his new believers from Dacia, and his clerically take the place of the outgoing Roman rulers”.<sup>473</sup>

#### **IV.3. The daco-roman Christianity - a patristic perspective**

Under the historical-critical aspect, the daco-roman spirituality is compatible with the names of three Romanian theologians, consecrated of a laborious research in the patristic issue from the Romanian space. Father Professor I.G. Coman, Metropolitan Nestor Vornicescu and Father Professor Gheorghe Drăgulin offer a very important perspective over the daco-roman spirituality problematic. With them starts the study of the principal’s bio-bibliographic, historical and contextual coordinates on which he lends the most important part of our research.

---

Romanian come from “*the conquerors romans and from the colonizers, from which we took, with civilization and organization, the language and with it the soul and culture of the Romanian people*” (Ioan Gh. Savin, *Creștinismul și cultura română*, București, 1944, p. 5-6).

<sup>473</sup> Ioan Gh. Savin, *Creștinismul și cultura română*, p. 5-6.

The first Romanian theologian who puts the specific of daco-roman Christianity in the classical parameters of the historical-critical research is father professor Ioan G. Coman (1902-1987).<sup>474</sup> His vision about this theological theme can be characterized like integrative and synthetic, looking for explanations and answers beyond the usual bio-bibliographical presentations.

Through a very complex research our great professor brings together many archeological materials, literary and historical arguments. His purpose is therefore the underlining of the Christian daco-roman spirituality, of a “great wealth and variety, which had accomplished a very important role in the genesis of the Romanian people in both parts of Danube”. Further on, father professor I.G. Coman remembers the fact that this great heritage of our ancestors wasn’t every time appreciated in his true value. That is why, “we have always the duty to confess the richness and beauty of our country, of the daco-roman people and of the Romanians. We don’t know yet all the

---

<sup>474</sup> Theologian and great patristic researcher, father professor **Ioan G. Coman** was born at 27 of November, in the locality of Dâmbroca, from district Buzău. He passed away at 11 of March 1987, at Bucharest. With a very impressive theological baggage, he has the great merit of being “the founder of the modern Romanian Orthodox Theology”. Was also a prolific writer with an integrative vision, in which he fulfils “an entire life of study and reflection in multiple domain of activity, like: theology, philosophy, history of religion, byzantine culture, classical language, theological history and Romanian spirituality, literature history and Romanian culture”. As a teacher father I.G. Coman was noted at the department of Patristic Theology from the Faculty of Theology from Bucharest, where he served in the period 1944-1970. His *Patristic* in two volumes is still the most normative in the academical study, from his time till our days. In conclusion, we can say that “father Coman replied to the Orthodox theology his philosophical and literary coefficient and his irenic substance. He restored the academical lecture and also the preach” (Pr. prof. Ion Bria, „Un mare teolog ortodox și intelectual român: preotul profesor Ioan Coman”, studiu introductiv la lucrarea Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Despre Sfântul Ioan Gură de Aur. Studii*, Ed. Basilica, București, 2015, p. 9-17).

beauty and historical values which are hidden yet in the ground of Scythia Minor. This is what we know: inscriptions, archeological sites and especially men who wrote about their beloved country, it's enough to be aware of the truth which other confess about our country which is the land and the heart of the people from here".<sup>475</sup>

The love for the ancestral roots was transformed by father I.G. Coman in a new and unique discipline: "Old Romanian/*Strătomână* Patristic". Starting with him this academic preoccupation was cultivated with great success by his disciples: the metropolitans Nestor Vornicescu and Nicolae Corneanu, father professor Ștefan Alexe. His research and interpretations revealed many important theological and historical things. Forgotten personalities and literary works received brightness under the pen of our great patristic scholar Ioan Gh. Coman.<sup>476</sup> Through these examples he succeeded in defining the Christian argument of our national identity. "From the documents we find out that the Christians of daco-roman origin from Scythia Minor – whatever their name was: Scythe, Goth, Gate or Dacos – belonged in the beginning to the Mother Church from Constantinople and the bishops from Tomis where under the jurisdiction of Ecumenical Patriarchy from the Byzantine capital, being also members in the Holy Council. The rite had from the start an Eastern character, although the language was Latin or later paleo-Slave which received progressive Romanians elements and, as the language of the people developed, the rite was also growing. In a normal way, the bishops from Scythia Minor and probably from the other parts of roman Dacia know also the Greek language, because they lived in the areas with a strong Greek culture, as it was on

---

<sup>475</sup> I.G. Coman, Cuvânt înainte la lucrarea *Scriitori bisericești din epoca străromână*, p. 5-7.

<sup>476</sup> Pr. prof. Ion Briia, *Un mare teolog ortodox și intelectual român: preotul profesor Ioan Coman*, p. 14.



the left shore, in permanent contact with Byzantium and with the entire Christian East, as we find out from Saint Basile the Great correspondence (Epistle 155, 164, 165) with Iunius Soranus and with the bishop Bretanion of Tomis ... The Christian inscriptions from Scythia Minor are written also in Latin and in Greek. As the paleo-Slavic language cannot be Slavicized and the Greek language cannot be Hellenized the Romanian Orthodoxy therefore the Latin language cannot Latinize it. The Latin language was for the daco-roman Christians and is for the today Romanian Christians a strong confession of our Latinity and a transmission instrument of the spiritual values, starting with the Orthodox faith. It represents for us the power and glory of Traian's Rome, not of the papal Rome".<sup>477</sup>

For the importance of our subject we must remember also the metropolitan Nestor Vornicescu.<sup>478</sup> He left a great

---

<sup>477</sup> Pr. prof. I.G. Coman, *Dicționarul Oxfordian al Bisericii Creștine. Prezentare și observații critice*, în *Ortodoxia*, nr. 3/1978, p. 562-563.

<sup>478</sup> The metropolitan **Nestor Vornicescu** come into the world at 1 of October 1927 in the village of Lozova-Vorniceni (district of Lăpușna, in Moldavia Republic) and past to heaven in the day of 17 of March 2000, at Craiova. Nestor started his monastic life very earlier, at the Hermitage of "Saint Nechit", near to Neamț, in Moldavia. Later he became a monk in the Monastery of Neamț. His theological education started also at the Monastic Seminary from Neamț (1948-1951). After that, he finished the Orthodox Theological Institute from Bucharest and then the PhD studies at the same academical institution. In 1958 has ordained like priest and in 1962 became the abbe of Monastery "Saint John the New" from Suceava. In 1966 became the abbe of Monastery Neamț. In the same time, he continued his studies in Switzerland. His academical qualities and organization skill recommended him for the stage of bishop. Therefore, he was allected and ordained in 1970 in the siege of vice-bishop of Craiova, by the Holy Council of Romanian Orthodox Church. In 1978 Nestor became the Metropolitan of Oltenia and Archbishop of Craiova. In the field of patristic and ecclesiastical history, he wrote many books, studies and articles (Pr. Ioniță Apostolache, *Cuvinte de suflet, oameni și locuri din istoria Bisericii Oltene. Pilde de mărturisire creștină din paginile Ziarului Lumina*, Ed. Trinitas, București, 2017, p. 152-153).

theological heritage, mostly materialized in books, studies and articles. His special contribution comes from the original style, the precision and fidelity of expositive data. Therefore, from the historical and critical perspective of his thinking, we are ensured by the certainty and profound knowledge of the exposed truth. Following his disciple (father professor I.G. Coman), the metropolitan Nestor was always preoccupied by the origin of our people. He had in mind the historic value of personalities and places on which he studied from an original point of view.<sup>479</sup> Nestor Vornicescu analyses step by step the history of our nation to underline “the structure and forms of our spirituality, a people characterized by his capacity of sufferance and generosity, with profound aptitudes for human communication and also for the religious tolerance”.<sup>480</sup> Through his many patristic research on this issue, as well as the historical evaluation of some events from the life of our people, the Metropolitan scholar shows the way in which the preach of Saint Andrew the Apostle, the Word of our Savior Jesus Christ came in our country. His perspective starts from *the predisposition of the free Daco people for the belief in Resurrection*, therefore establishing the Christian center of intercultural and inter-religious convergence. On this background of the daco-roman spirituality, it was build an

---

<sup>479</sup> “Until the 6<sup>th</sup> century, says IPS Nestor Vornicescu, the Christianity was wide-spread in our parts, being established also the canonical jurisdiction. In the pre-medieval period appears the migrants. The penetration of the Slavs at the beginning of the 7<sup>th</sup> century, in the north od Danube, influenced the life of the people, but cannot weaken the ethno-cultural unity, being assimilated gradually into the mass of the natives. Having in mind the religious life of our ancestors, A.D. Xenopol observed that until the 9<sup>th</sup> century the influences of the oriental Christianity were well established that cannot be uprooted by any subsequent influences” (Dr. Nestor Vornicescu, *Desăvârșirea unității noastre naționale - fundament al unității Bisericii Străbune*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1988, p. 18-19).

<sup>480</sup> Dr. Nestor Vornicescu, *Studii de teologie istorică. Antologie*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1998, p. 8.

appropriate medium of reception and capitalization of some documents and unique writings from the patristic literature of the first ages.<sup>481</sup>

Last but not least, according to father professor *Gheorghe Drăgulin*, we find also a generous perspective about the daco-roman spirituality, concentrated especially on the personality of Saint Dionysus Exiguus. His academical preoccupation on this subject reveals a great daco-roman saint and his theological heritage, composite by many Christological, canonical and chronological works. We can find a very good presentation about the presence and activity of Exiguus in the Eternal City.<sup>482</sup>

---

<sup>481</sup> The contribution of our metropolitan father in the recovery of the patristic literature after his spiritual and historical specific was concretized in his monumental research “First Patristic Writings in our Literature. Centuries IV-XVI”, printed at Metropolia Olteniei Publishing House, Craiova, 1984.

<sup>482</sup> The interest of father professor Gheorghe Drăgulin about the work and personality of Saint Dionysus Exiguus is unique in our Romanian patristic theology. His studies on this issue are edifying regarding the historical and doctrinal context in which Saint Dionysus activated in the Eternal City of Rome. Moreover, father Drăgulin offers an original overview about the relationship between Saint Dionysus Exiguus and Saint Dionysus the Areopagit. Therefore, he tried to demonstrate that they were one and the same person. Most of his academical theories and idea regarding this hypothesis have materialized in books and studies (for instance: *The Ecclesiology of Areopagitical Treaties and their Importance for the Contemporary Ecumenism/Treated Ecceziologia tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan* (teză de doctorat), în Revista „Studii Teologice”, nr. 1-4/1979 și în extras la Ed. IBMBOR, București, 1979, 256 p.; *The Identity of Dionysus Pseudo-Areopagite with the Dionysius the Humble (Exiguus)/Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu Ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul)*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1991, 342 p.).

## **Conclusions.**

### **Daco-Roman Fathers' Theology – a synthesis between the East and the West**

Daco-Roman parents 'contribution to give birth to a synthetical theology between the East and the West is very well illustrated in and by the work and confession of several erudite Saints: John Cassian, Dionysius Exiguus and John Maxentius. Early Christian ages complex personalities, our three forefathers had made their first steps in the Eternal City bringing with themselves an impressive treasure of theology, spirituality and oriental culture. From this point of view, broad and witty thinking in fact, represents a synthesis of the ecumenical spirit shared in love of Christ and Church, starting from Pontus Euxinus, to Jerusalem, Egypt, Constantinople, and later shared as a confession to Rome. This perennial availability to mission and confession is due to the "universalism of Greek culture and that of Latinity by Romanization" which Scythia Minor Christianity enjoyed from the very beginning.<sup>483</sup>

*St. John Cassian* first made himself known as a great faith seeker and spiritual father. He may be the one who left us the most impressive and complex theological journey from the East to the West. He is for certain the most famous Daco-Roman among those we have focused in our analysis. One of Saint

---

<sup>483</sup> "Hellenistic culture, says I.G. Coman, found in the Latin «*orbis terrarum*» an ally and messenger which made it easy to make itself heard up to thousands of kilometres, also helped in this regard by its his own language. The thing happened every time when Hellenism and Latinity met, but it was particularly obvious in Scythia Minor, this civilization crossroad (I.G. Coman, *Old Romanian Age Church Writers...*, p. 63).

Evagrius and St. John Chrysostom's disciples, then a friend of Saint Leo the Great, the Holy Father represents a true synthesis of thinking and what is even more important of Orthodox spirit. It is thought to have been the first great theologian who warned the West about the danger of Nestorian heresy. His confession of faith is illustrated in his no less famous and at the same time controversial Christology thesis "De Incarnationi Domini". His ascetic notes are no less treasured. His spiritual living rules have influenced St. Benedict of Nursia's thinking and instituted Basilian order in the West.

*Saint Dionysius Exiguus* is historically speaking, the second greatest Daco-Roman personality who was present and took part actively at the religious life in the Eternal City. Educated and trained at the monastic school of Dobruja, in the place called "Monastery", the saint is the one who anticipates both the courage and theological wit of the Scythian monks, his brothers in terms of religious faith and spiritual life. He was a great chronicler, translator and last but not least, theologian. His contribution to Western theology is also remarkable, being the first to translate into Latin: Saint Cyril's Synodal Epistles and Anathematisms, Saint Proclus of Constantinople's "Tome to the Armenians", "The Life of St Pachomius the Great", "The Great Repentance of the Blessed Thais". The logic of his translations lies in an absolute unique and extraordinary mission: to popularize the Orthodox theology and fight against heresies. A visionary par excellence, Saint Dionysius the Humble succeeds due to his prefaces in making a way for the Theopaschite theology. He undeniably and steadily believes in his Dobrujan brothers' confessional work, offering them all his help and unconditional support before the Pope in Rome. Last but not least, St. Dionysius is also known due to his Christian calendar, the creator of Anno Domini. Due to his theological calculation, reasons and arguments the West benefited from the first Christian calendar beginning with the Nativity.

*The Scythian monks*, guided by *Saint John Maxentius*, represent the third part of the Daco-Roman confessional work in the Eternal City. Their interests related strictly to a doctrinal direction, with the aim to clear up perhaps the most fervent Christological issue of the Ecumenical Councils age. Before making a name for themselves as true protectors of Christian faith, the dogmatic decisions of Chalcedon (451) were in danger of a violent confrontation with two great heresies: Nestorianism and Monophysitism. The Oriental Church was thus divided, without too many solutions of reconciliation. Moreover, Byzantine emperors' attempts to restore peace to the empire proved to have no result, but furthermore they all ended in intensifying the existing dissensions. Zenon's Henotikon (482), the so-called "Edict of Union", failed to reach the expected outcome by far. This is the context Acacian schism emerged which was barely put out during Emperor Justinian's reign.<sup>484</sup> An essential role was played in this context by the Scythian monks. Their Christological formula, "*Unus de Trinitate carne passus est*", was agreed upon by the wise Byzantine Emperor as the most appropriate Christological solution meant to balance the two antithetical parties. In this respect, Daco-Roman monks, guided by St. John Maxentius, reached the Eternal City with the purpose to persuade Pope Hormisdas of this neo-Chalcedonian Christology authenticity.<sup>485</sup> Scythian monks' writings provided

---

<sup>484</sup> In a thorough study on the phenomenon of "schism" in the history of relations between "Rome and the Eastern Churches", the Catholic theologian Aidan Nichols speaks about the beginning, consent and Henotikon' terrible results in Easter-Western relations (A. Nichols, *Rome and the Eastern Churches. A study in Schism*, T&T, Edimburgh, 1992, p. 66-70).

<sup>485</sup> Based on Dobrujan monks' Theopaschite formula, Neo-Chalcedonian Christology is synonymous with three great Eastern Church theologians: Leontius of Byzantium (he also a Daco-Roman), Leontius of Jerusalem and Cyril of Scythopolis. We have inherited from them the idea according to which "the humanity of Jesus was «enthypostatized» in the Logos" (A. Nichols, *Rome and the Eastern Churches ...*, p. 71).

answers both against Nestorianism, which claimed that there are two hypostases in Christ, and against Monophysitism, which misused the Cyrillic formula “*one single nature of the Word made flesh*”. Their confession Orthodoxy was agreed upon during the Fifth Ecumenical Council of Constantinople.

The place where all Daco-Roman theologians’ apologetic and confessional approaches converged was undoubtedly *the Eternal City*. Victorious in spirit and triumphant in faith, Rome of first Christian ages became the place where the highest theological and cultural affirmation aspirations were to be achieved. The church which had recently laid the palms of freedom over the martyrdom stigma since the times of the tyrant emperors, had become the centre of all scholarly interests, intellectual concerns and erudite preoccupations. However, the background of main doctrinal preoccupations was a normal, usual one without any spectacular or extraordinary elements to describe it. Thus, the Christological issue ranked second place; *teologia crucis* being the most important and essential issue at that time. In this context, Scythian fathers’ role was an extremely important one. Their presence in the Eternal City gave birth to reactions of the heads of the Roman church when confronted with Eastern Christological challenges. Moreover, their spiritual experience represented an eloquent and living monastic life example, sharing the Eastern Christian mystic spirit to the West, often for the first time. What Rome had to offer in return was, however, the apologetic specificity which the Daco-Roman Fathers assimilated to some extent in their confession.<sup>486</sup>

---

<sup>486</sup> First centuries key model personality, Saint Justin Martyr, the Philosopher was famous in the Eternal City due to his first theology school which he founded there. His Christological ideas are a successful synthesis between Judeo-Christian thinking and Greek philosophy. His vision thus becomes normative in defining confessional and theological relations between the East and West (see in this sense: *Dictionary of Fundamental Theology*, edited by Rene Latourelle and Rino Fisichella, Crossroad, New York, 1994, p.41-44).

As a conclusion, we could say without any exaggeration or false modesty that the Daco-Roman symbiosis had a great theological and spiritual impact upon Romanian religion and engraved a profound particular confession and genuine Christian experience on the Romanian spirituality and theology. This particularity has taken the shape of an authentic practical way of manifestation and theological expression in the context of the oldest Christian traditions, long disputed between by the East and West. “*Orthodoxy*, says Father Dumitru Staniloae, has kept us as a united and blessed nation, being given an important role among the peoples of the East and West. It has given us the power and strength to defend ourselves against the long Ottoman attacks, building up a defence wall for the peoples of the West, although, on the other hand it has also helped us to defend our specificity against some Western poisonous peoples... We synthesize in our spirituality Latin reason or confidence in the rational understanding of reality, specific to the West with the feeling of the undeciphered experience mystery of the Eastern Europe peoples. But we as Latin people always shed light upon the mystery of things and people more than the Slavic peoples do; however, our light is one that does not limit, but, on the contrary it defines and is specific to the Western peoples; in this respect we are closer to the original Christian spirituality, which is still present in Greek people’s spirituality, although the emotional experience of this light is less brighter than that of the Romanian spirituality”.<sup>487</sup>

---

<sup>487</sup> Rev. Prof. Dumitru Staniloae, PhD, “Why are we Orthodox?” In *Nation and Christianity*, edition, text, introduction and notes by Constantin Schiffret, Elion Publishing House, Bucharest, 2004, p.1-2.



## AFTERWORD

The present research work is a well-documented and argumentative dissertation on the lives and works of the most important daco-roman theologians from Scythia Minor, active in Constantinople and Rome, in the fifth century – Saint John Cassian, Saint Dionysus Exiguus and Saint John Maxentius. With a laborious research in the Library of the Pontifical Institute of Oriental Studies from Rome and in the Library of the Faculty of Theology from Craiova, the young author shows that the Christian life from Roman Dacia was extremely fervent, that was grounded on the Christological virtues, efficiently patterned on the daco-roman roots with a very important role in the promotion of moral and religious values.

**Saint John Cassian** is evoked in the context of his decisive role in the organization of the western monasticism from the patristic centuries. Nevertheless, he remained faithful to the intellectual mystic specific of Evagrius. Through his works: *De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*”, „*Conlationes Sanctorum Patrum XXIV*”, he brought an important contribution to the organisation process of the monasteries with commune life. Therefore, he promoted many means of spiritual healing in the problematic of the eight principal *bad thoughts* and developed some essential themes from the social life, like: prayer, chastity, poverty etc. The relationship with Saint John Chrysostom in Constantinople, evoked in his *De Incarnationem* treaty, is unique, having the emotion of the disciple and being grounded on the Orthodox confession of faith. Saint John Cassian stayed faithful to this spiritual paternity, even after the conflict between Saint John

Chrysostom and Theophilus of Alexandria. The last work of Saint John Cassian appeared in the context of the Christological heresy of Nestorius, the patriarch of Constantinople, regarding the name of the Mother of God as: *antropotokos*, *hrisostokos* or *theotokos*. The works of the Scythian monk present him as a great apologist of the Orthodox Christology which he confessed till the end of his life in the Eternal City.

**Saint Dionysus Exiguus** (the little one, the humble one) came from a monastery situated on the shore of the Black Sea. He expressed the Orthodox belief first in the City of Constantinople and after that in Rome, where he was also a dialectical teacher, in the school of Cassiodorus in Vivarium. He was knowledgeable of Greek and Latin languages and from this position translated for the Romans some of the most important Eastern theological works, like: *Vita Pachomoni*, *De officio hominis*, the *Letters* of Saint Cyril of Alexandria. Moreover, he realized many important notes in: dogmatic, spirituality, hagiography and canon law, being also the author of teen Prefaces at his translations. The present study underlines the place and the importance of Saint Dionysus Exiguus at the evolutional process of Latin theology. For instance, his patristic translations are very important in the dispute with Nestorian heresy. On the other hand, Saint Dionysus is the author of one of the most important ecclesiastical collection of canons from the first centuries: *Dionysiana*. However, the name of the Scythian monk is well known in the context of Christian chronology. His great contribution is the introduction of a new Christian calendar starting from the Birth of our Lord Jesus Christ. In this concern, he knows very well the Alexandrine chronology and used the astronomical knowledge of Daco-Getae of Burebista, through the reform of Deceneus. 600 years before the activity of Dionysus, Daco-Getae were instructed that, in the calendar evaluation, to contemplate the 12 signs of the zodiac, the month increasing and decreasing process,

walking of the planets, the way in which the solar discs exceed the surface of earth, the evaluation of the way of the 346 stars from around the heaven pol. His relationship with the old Daco-Getae astrological tradition, very important in the antique astrology research, implied the contribution of the Holy Father in the reception and use of the “Belaginae Lows” in his chronological work. This was a context which our ancestors have as basis of an ethnical life, mentioned at Iordanes in his *Getica*; the Greek historian mentions it like a real code of *pelasgiorum* – very important nation, identified with the name of *dioi*, meaning *divines*. Although we don’t have real arguments about the presence of these lows in the Archives of Constantinople or Rome (where Saint Dionysus activated like cancelarium) and we don’t know their precise content, however we know that are in number of 45 and make larger references at some moral principles of life, very similar with the evangelical precepts. Therefore, we could integrate them in the great religious literature before the Christian era.

The conciliation between East and West Christianity, in a Christological matter, is approached by the author in the context of confession works of Scythian monks in the Eternal City, especially the contribution of Saint John Maxentius. Also named bishop of Tomis, he sustained the project of Scythian monks in Rome and was their leader. Their Christological contribution was appreciated and sustained by Saint Justinian the Emperor of Constantinople, who thought that their dogmatic formula was the best solution to re-establish peace in the Church. In the context of the 5<sup>th</sup> century, when the Church was edifying his doctrine, the contribution of Saint John Maxentius represented *a key* in which we can understand the *real teaching about the Incarnated Logos*.

Lecturing this work one grasps the idea that, through the Scythian monks, apologists of the Orthodox belief in Constantinople and Rome, a revelatory doctrine is built in the

use of a daco-roman theology. The element of novelty of this study stays in the process of analysis and interpretation of historical and doctrinal dates and information, exposed in an original point of view. However, all of these show us that the three daco-roman saints had a very important contribution in the beginning of Christian life and organization. Their ideas have an essential contribution to some important decisions taken during the time of the roman emperors. Therefore, the daco-roman theologians generated the *Romanian dimension of existence*, like father Dumitru Stăniloae says, and the *Romanian feeling of the Romanian existence*, like Constantin Noica metamorphosed the concept of sacred.

**Pofessor PhD Magda Jianu,  
General Director  
of the National Agency for Credits and Scholarships**

## BIBLIOGRAFIE/BIBLIOGRAPHY

*Biblia sau Sfânta Scriptură*, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (IBMBOR), București, 2005.

1. *Actele martirice*, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești” (PSB) 11, studiu introductiv, traducere, note și comentarii de Pr. Prof. Ion Rămureanu, Ed. IBMBOR, București, 1982.
2. *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines during the First Eight Centuries*, edited by William Smith and Henry Wace, vol. III, Hermogenes – Myensis, London, 1882.
3. ALEXADRU, B.A., „De la Studion la Vlaherne, în *Revista „Glasul Bisericii”* (GB), 5-6/1963.
4. AMANN, E., „Scythes (moines)”, în *DTC* 14.
5. AMANN, E., „Theopaschite”, en *Dictionnaire de Theologie Chatolique* (DTC) 15A.
6. AMANN, E., *L’Affaire Nestorius vue de Rome (suite)*, en *Revue des Sciences Religieuses*, 23/1949.
7. ANASTASIOU, Ioannis E., „Relation of Popes and Patriarch of Constantinople in the Frame of Imperial Policy from the Time of the Acacian Schism to the Death of Justinian”, in *Orientalia Christiana Analecta* (OCA), nr. 181/1968.
8. *Apologetica Ortodoxă, vol. II, Dialogul cu științele contemporane*, coord. Adrian Lemeni, Diac. Sorin Mihalache, Pr. Răzvan Ionescu, Pr. Cristinel Ioja, Ed. Basilica, 2014.
9. *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, edited by Mark Edwards, Martin Goordman and

Simon Pirce in association with Christopher Rowland, Oxford University Press, New York, 1999.

10. *Apologeți de limbă greacă*, traducere, introducere, indici și note de Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1997.
11. APOSTOLACHE, Ioniță, *Hristologie și mistică în teologia siriacă*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014.
12. APOSTOLACHE, Pr. Ioniță, *Apologetica Ortodoxă – mărturisire și apostolat*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017.
13. BARNARD, L.W., *Justin Martyr - His Life and Thought*, Chambridge University Press, 1967.
14. BJORNLIIE, M. Shane, *Politics and Tradition Between Rome, Ravenna and Constantinople. A Study of Cassiodorus and the Vasiae, 527-554*, Cambridge University Press, 2012.
15. BOLDIȘOR, Lect. dr. Adrian, „Fenomenul religios între filosofie și teologie”, în *Revista Teologică*, nr. 95/2013.
16. BRIA, Pr. prof. Ion, „Un mare teolog ortodox și intelectual român: preotul profesor Ioan Coman”, studiu introductiv la lucrarea Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Despre Sfântul Ioan Gură de Aur. Studii*, Ed. Basilica, București, 2015.
17. BRIERE, „Maurice, Generalites sur la vie et les ecrits de Severe d'Antioche”, în *Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche, traduction syriaque de Jaque d'Edesse*, introduction generale a toutes les Homelies, Homelies CXX-CXXV, editees et traduites en francais par Maurice Beriere, *Patrologia Orientalis (PO)* 29.
18. BROCK, Sebastian P., „Les controverses christologiques en syriaque: controverses reelles et controverses imaginees”, en *Les controverses religieuses en syriaque*, volume editee par Flavia Ruani, Geuthner, Paris, 2016.
19. BROCK, Sebastian P., „The Conversation with the Syrian Orthodox under Justinian (532)”, in *Orientalia Christiana Periodica (OCP)*, nr. 47/1981.

20. BROCK, Sebastian P., „Towards a history of Syriac Translation Technique, in III Symposium Syriacum”, *OCA*, nr. 221/1981.
21. BROCK, Sebastian P., *Părinții și scriitorii sirieni de ieri și de azi*, studiu introductiv IPS Dr. Irineu Ion Popa, traducere din limba engleză Arhid. Ioniță și Prof. Hermina-Maria Apostolache, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2016.
22. BROCK, Sebastian, *The Christology of the Church on the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials*, Atena, 1985.
23. CABROL, Dom, *La Priere des premiere chretiens*, Chez Bernard Grasset, Paris, 1929.
24. CADWRICK, Owen, *John Cassian*, Chambridge University Press, 1950.
25. CAPPUNYS, M., *Cassien (Jean), dans Dictionnaire d'histoire et de geographie ecclesiastique*, II, c. 1319-1348.
26. CASIADY, Augustine, *Tradiție și teologie în scrierile Sfântului Ioan Cassian*, traducere din limba engleză de Lucian Filip, Ed. Doxologia, Iași, 2015.
27. CASPER, E., *Geschichte des Papsttums II B*, Tubingen, 1933.
28. CASSIODOR, *Scrieri. Istoria Bisericească Tripartită*, în colecția PSB 75, traducere de Lia și Anca Manolache, Ed. IBMBOR, București, 1998.
29. CASSIODORE, *De l'ame*, en Sources Chretiennes (S.C.), no. 585, Edition du Cerf, Paris, 2017.
30. CATANĂ, Pr. dr. Ciprian, *Biserică și stat în epoca justiniană*, teză de doctorat, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018.
31. CHABOT, J.B., *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902.
32. CHADWICK, Owen, *John Cassian*, second edition, Chambridge University Press, 1968.
33. CHEDIATH, G., *Christology*, Kottayam, 2002.

34. CHESTNUT, Roberta C., *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug*, Oxford University Press, 1976.
35. CHRISTIANI, Leon, *Jean Cassien. La spiritualite du desert*, vol. I-II, Edition de Fontenelle, Abbaye S. Wandrille, 1946.
36. CHRYSOS, Evangelor, *Byzantion kai oi Gotoi*, Tessaloniky, 1972.
37. COMAN, Pr. Prof. Dr. Ioan G., *Scriitorii bisericești din epoca străromână*, Ed. IBMBOR, București, 1979.
38. COMAN, Pr. prof. I.G., „Izvoarele ortodoxiei românești”, în *Revista „Ortodoxia”*, nr. 33/1981.
39. COMAN, Pr. Prof. I.G., „La litterature patristique au Bas-Danube. La contribution de Jean Cassien et de Denys le Petit”, en *Romanian Orthodox Church News*, nr. 3/1981.
40. COMAN, Pr. Prof. I.G., „Operele literare ale Sfântului Ioan Cassian”, în *Revista „Mitropolia Banatului”* (MB), nr. 10-12/1975.
41. COMAN, Pr. Prof. I.G., „Sciții Ioan Cassian și Dionisie cel Mic și legăturile lor cu lumea mediteraneeană”, în *Studii Teologice* (ST), nr. 3-4/1975.
42. COMAN, Pr. Prof. I.G., *Scriitori bisericești din epoca străromână*, Ed. IBMBOR, București, 1979.
43. COMAN, Pr. Prof. Ioan G., „Momente si aspecte ale hristologiei precalcedoniene și calcedoniene”, în *Revista „Ortodoxia”*, nr. 1/1956.
44. COMAN, Pr. Prof. Ioan G., „Teologi și teologie în Scythia Minor”, în secolele IV-VI, în *Revista „Biserica Ortodoxă Română”* (BOR), nr. 3-4/1978.
45. CONSTANTINESCU, Pr. Alexandru, „Despre Sf. Ioan Cassian”, în *Revista „Biserica Ortodoxă Română”* (BOR), nr. 4-6/1946.
46. CONSTANTINESCU, Pr. Alexandru, „Sf. Ioan Cassian scitul, nu romanul”, în *Revista „Glasul Bisericii”* (GB), nr. 7-8/1964.



47. CONSTAS, Nicholas, *Proclus of Constantinople and the cult of the Virgin in the Late Antiquity, Homilies 1-5*, text and translation by Nicholas Constan, Brill, Leiden-Boston, 2003.
48. CONTICELLO, Carmelo Giuseppe, *La theologie byzantine et sa tradition*, vol. I/1, Brepols Publisher, Paris, 2015.
49. COURCELLE, Pierre, *Late Latin Writers and Their Greek Sources*, Chambridge, MA Harvard University Press, 1969.
50. CRAINIC, Nichifor, *Puncte cardinale în haos*, Ed. Timpul, Iași, 1996.
51. CRAINIC, Nichifor, *Teologie și filosofie. Publicistică (1922-1944)*, Ediție critică, text stabilit, cronobiografie, note și bibliografie de dr. Adrian Michiduță, Ed. Aius
52. CRISTIANI, Leon, *Heresies and Heretics*, Burns&Oates, London, 1959.
53. CUBBE, Mariam De Ghantuz, „I maroniti”, nell *Popoli e Chiese dell’Oriente cristiano*, a cura di Aldo Ferrari, Edizioni Lavoro, Roma, 2008.
54. DALEY, Brian E., in *Encyclopedia of Christian Theology*, vol. I, Jean Yves Lacoste (ed.), Routledge, New York-London, 2005.
55. DAMIAN, Theodor, „Some critical consideration and New Arguments Reviewing the Problem of St. John Cassian’s Birthplace”, in *OCP*, Rome, vol. 57/1991.
56. DARLING, Robin, *The Patriarchate of Severus of Antioch, 512-518*, Illionis, Chichago, 1982.
57. DATTRINO, Lorenzo, *Introduzione a Giovanni Cassiano. L’Incarnazione del Signore*, traduzione e note a cura di Lorenzo Dattrino, Citta Nuova Editrice, Roma, 1991.
58. DAVIS, Leo Donald, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, Michael Glazier, Inc, Wilmington, DelawareI, 1987.
59. *De Scriptoribus Ecclesiasticis*, c. LXI, PL, t. LVIII, col. 1094-1095.
60. DECLERCQ, Georges, *ANNO DOMINI. The Origins of the Christian Era*, Brepolis, Turnhout, 2000.

61. DEVEREESSE, Robert, *Le Patriachat d'Antioche. Depuis la paix de l'Eglise, jusqu'à la conquete arabe*, Paris, 1945.
62. DIACONESCU, Mihai, *Istoria literaturii dacoromane*, ediție revizuită și adăugită, Editura Fundației Internaționale „Mihai Eminescu”, București, 2013.
63. *Dictionary of Fundamenal Theology*, edited by Rene Latourelle and Rino Fisichella, English-language edition edited by Rene Latourelle, Crossroad, New York, 1990.
64. *Dictionnaire Historique de la Papaute*, sous la direction de Philippe Levillain, Fayard Librarie, 1994.
65. DINH, Nghi, *The Quest for Contemplation in John Cassian's Monastic Writings, Disertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae Apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe*, Rome, 2008.
66. *Dionisii Exigui ad Gaudentium Abbatem*, Corpus Christianorum Series Larina (CSCL), LXXXV, Scriptorum „Illyrici” Minores, Prefatio VIII.
67. *Dionysii Exigui, Viventioli, Trojani, Pontiani*, J.-P. Migne, 1865, PL 67, Tomus Unicus.
68. DIONYSIUS EXIGUUS, în *Scriptores „Illyrici Minores”*, CSCL LXXXV, Turnholti, 1972.
69. *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Maroni Romano (ed), vol. LXXIV, Tipografia Emiliana, Venezia.
70. *Documents of the Christian Church*, Fourth Edition, Editors Henry Bettenson and Chris Maunder, Oxford University Press, 2011.
71. DRĂGULIN, Pr. Dr. Gh., „Cuviosul Dionisie Smeritul sau Exiguul. Două Epistole despre problemele datei Paștelui și „elementele calcului calendaristic și pascal”, în *Revista „Mitropolia Olteniei”* (MO), nr. 1/1987.
72. DRĂGULIN, Pr. Dr. Gheorghe, „Ieromonahul Dionisie Smeritul, „Exiguus” sau „cel Mic” (aprox. 470-550)”, în *ST*, nr. 7-8/1985
73. DRĂGULIN, Pr. Dr. Gheorghe, „Studiu introductiv, la

- Prefețele cuviosului Dionisie Smeritul sau Exiguul la unele traduceri în limba latină”, în *MO*, nr. 2/1986.
74. DRĂGULIN, Pr. Dr. Gheorghe, *Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu Ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul). Cercetare ortodoxă a unei controversate probleme de istorie a culturii bizantine și a celei strămoșești*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1991.
  75. DUCHESNE, L., *L'Eglise au VI-eme Siecle*, Paris, 1925.
  76. EL-MAQARY, Fr. Yacoub, *The Discovery of the Relics of St. John the Baptist and Elisha the Prophet: An Official Account, The Monastery of St. Macarius, Scetis*, 1994.
  77. *Enciclopedia dei Papi*, vol. I, Pietro, Santo – Anastasio Bibliotecario, antipapa, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000.
  78. *Encyclopaedic Dictionary of the Christian East*, edited by Edward G. Farrugia, S.J., Pontifical Oriental Institute, Rome, 2015.
  79. *Epistulae imperatorem, pontificium, aliorum inde ab a CCCLXVII usque ad a DLII datae, Avellana quae dicitur collectio*, a cura di Otto Gunther, 1, Prage-Vindobonac-Lipsiae, 1895.
  80. EVAGRIUS SCHOLASTICUS, *Historia Ecclesiastica* (HE), ed. J. Bidey and L. Parmentier, London, 1898.
  81. FRĂCEA, Diac. Dr. Ilie, „Leonțiu de Bizanț – 30 de capete împotriva lui Sever de Antiohia”, în *ST*, nr. 4/1990.
  82. FREDOUILLE, J-C, „L'apologetique chretienne antique: naissance d'un genre litteraire”, en *Revue des Edudes Augustiniennes*, no. 28/1992.
  83. FREND, W.H.C., „Severus of Antioch and the Origenes of the Monophysite Hierarchy”, in *OCA*, nr. 195/1973.
  84. FREND, W.H.C., *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge, University Press, 1972.
  85. GALLAGHER, Clarence, *Church Law and Church Order in*

- Rome and Byzantium. A Comparative Study*, Ashgate, Varirum, 2002.
86. GAUDEMET, Jean, *Les sources du droit de l'Eglise en occident du Iie au VIIe siecle*, Paris, 1985.
  87. GLORIE, Fr., *Dionisii Exigui, Prefationes latines genuinae n variis suis translationibus ex graeco*, în CCSL, LXXXV, Scriptores Ilirici Minores.
  88. GRAY, Patrick T.R., *The defence of Chalcedon in the East*, Brill, Leiden, 1979.
  89. *Greek New Testament Stephanus 1550 Textus Receptus* (With Morphological Data), London, 2005.
  90. GRILLMEIER, Aloys, *Christ in Christian Tradition*, vo. I-II, translated by P. Allen and J. Cawte, London, 1995.
  91. GRILLMEIER, Aloys, *Christ in Christian Tradition*, vol. I, From the Apostolic Age to Chalcedon (451), second, revised edition, translated by John Bowden, Mowbrays, London, 1975.
  92. GUY, Jean-Claude, „Un dialogue monastique inedit”, en *Revue d'ascétique et de mystique* (RAM), nr. 33/1957.
  93. GUY, Jean-Claude, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, en Collection „Theologie, Pastorale et Spiritualite”, IX, P. Lethielleux, Paris, 1961.
  94. HARMLESS, William, *The New Westminster Dictionary of Church History*, vol. I, Editor Robert Benedetto, Westminster John Knox Press, Louisville, London.
  95. HEFELE, Charles Joseph, *A History of the Councils of the Church from the Original Documents, AD 451 to AD 680*, Edimburgh, T&T Clark, 1895, republished in 1972, AMS Press INC, New York.
  96. HINIGMANN, Ernest, *Eveques et eveches monophysites d'Asie anterieure au VIe siecle*, en CSCO, vol. 127, Subsidia 2, Leuvain, 1951.
  97. *Histoire de Saint Pakhôme et des ses communautés: documents coptes et arabe inédits*, publiés et traduit par E. Amélineau, en Annales du Muse Guiment, Paris, 1889.

98. *Histoire du Christianisme des origines a nos jours*, sous la direction de Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, Andre Vauchez, Marc Veard, tome III, Les Eglises d'Orient et d'Occident, Desclee, 1998.
99. *Historia pelagiana et dissertatio de Synodo V Oecumenica*, additis Vindiciis Augustinianis, Louvanii, E. Schelte, 1702, II, 18.
100. IOAN MAXENȚIU, *Capitula edita contra nestorianos et pelagianos ad satisfactionem fratrum*, CCSL LXXXV.
101. *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*. Actes du colloques international organise par New Europe College en collaboration avec Ludwig Boltzmann Gesellschaft (Bucharest, 27-28 septembre 2001), ed. Cristian Bădiliță et Attila Jakab, Ed. Polirom, Bucharest, 2003.
102. JIANU, Prof. Univ. Dr. Magda, „Despre nume”, în MO, nr. 1-4/2017.
103. JOHN CASSIEN, *Institutions Cenobitiques*, ed. E. Pichery, în col. SC, nr. 109, editin de Chef, Paris, 1965.
104. JUSTINIAN, *Epistolae*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), vol. XXXV, Collectio Avellana, Viena, F. Tempsky, 1895.
105. KELLY, J.N.D., *The Oxford Dictionary of Pops*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1986.
106. *La vie latine de Saint Pachome traduit du grec par Denys le Petit*, edition critique, Subsidia Hagiographica, no. 46, Bruxelles, 1969.
107. LADEUZE, P., *Etude sur le Cenobitisme pakhomien pendant le IV-e siecle et la premiere moitine du V-e*, Louvain, 1898.
108. LEBON, J., „La christologie de Thimotee Aelure”, în *Revue d'Histoire ecclesiastique* (RHE), IX, nr. 4, 1908.
109. LEBON, Joseph, *Le monophysisme Sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcedoine jusqu'à la*

- constitution de l'église Jacobite*, vol. II, Universitatis  
Chatolica, Lovanii, 1909.
110. LEPORII, *Libellus Emendationis*, cura et studio R.  
Demeulenaere, Corpus Christianorum, Series Latina/CCSL,  
LXIV, Turnholti, Tipographi Brepolis Editionis Pontificii,  
1985, pp. 97-123.
111. *Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche*, éditées et  
trad. en français par M. Brière, en R. Graffin – F. Nau,  
Patrologia Orientalis (PO), t. 8, Paris, 1912.
112. *Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche*, traduction  
syriaque de Jaque d'Edesse, introduction generale a toutes  
les Homelies, Homelies CXX-CXXV, editees et traduites  
en francais par Maurice Beriere, PO 29.
113. LEYSER, Conrad, *Authority and Asceticism from August to  
Gregory the Great*, Clarendon Press, Oxford, 2000.
114. MACOMBER, W. F., „The Christology of the Synod of  
Seleucia-Ctesiphon AD 486”, in *OCP*, nr. 24/1958.
115. MAGI, Luigi, *Le sede romano nella corrispondenza degli  
imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.)*, Leuven,  
1972.
116. MCCULLOUGH, W. Stewart, *A Short History of Syriac  
Christianity to the Rise of Islam*, Chico, CA, 1982.
117. MCGUCKIN, J.A., „The «Theopaschite Confession» (Text  
and Historical Context) a Study in the Cyrilline Re-  
interpretation of Chalcedon”, in *Journal of Ecclesiastical  
History*, nr. 2/1984.
118. MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la theologie bysantine*,  
Cerf, Paris, 1969.
119. MEYENDORFF, John, *Christ in Eastern Christian  
Thought*, Crestwood, New York, 1975.
120. MOELLER, Ch., „Un representant de la christologie  
neochalcedonienne au debut du sixieme siecle en Orient:  
Nephalius d'Alexandria”, en *Revue d'Histoire Ecclesiastique*  
(RHE), nr. 40/1944-1945.

121. MOELLER, Charles, „Le Chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en Orient de 451 a la fin du Vie siecle”, en GRILLMEIER/BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, I, Echter-Varlang, Wurzburg, 1951.
122. MORESCHINI, Claudio, *Istoria filosofiei patristice*, traducere de Alexandra Cheșu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Ceenica, Ed. Polirom, Iași, 2009.
123. NICHOLS, Aidan, *Rome and the Eastern Churches: a Study in Schism*, Edinburgh: T & T Clark, 1992.
124. *Pachomiana Latina. Regles et Epitres de S. Pachome*, Epitre de S. Theodore et «Liber» de S. Oriesius, text latin de S. Jerome, edite par Dom Amand Boon, Bibliotheque de la Revue d'Historie Ecclesiastique, fas. 7, Louvain, 1932.
125. PALLADIOS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrisostome (Dial.)*, VII, tome I, en SC, no 341, introduction, texte critique, traduction and notes par Anne-Marie Malingrey, Edition du Cerf, Paris, 1988.
126. PAMPALONI, Massimo, „The Way to Chalcedon: An Unespected Journey. There and Back Again”, in *Lonergan's Anthropological Revisited. The Next Fifty Years of Vatican II*, edited by Gerarg Whelan, S.J., Gregorian Biblical Press, Rome, 2015, p. 129-180.
127. PĂCURARIU, Pr. Prof. Dr. Mircea, *Sfinți daco-romani și romani*, ediția a III-a, Ed. Trinitas, București, 2007.
128. PĂTRAȘCU, Damian Gheorghe, *Izvoarele biblice ale doctrinei monastice în Convorbirile duhovnicești ale lui Ioan Cassian*, Ed. Galaxia Gutemberg, 2010.
129. PÂRVAN, Vasile, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911.
130. PETERS, Paul, *Orient and Byzances*, Bruxelles, 1950.
131. POPA, IPS Prof. Univ. Dr. Irineu, „Christology of Chalcedon, After the Council of Chalcedon”, in *Studia Teologiczno-Historiczne*, Slazka Opolskiego, nr. 36/2016.
132. POPA, IPS Prof. Univ. Dr. Irineu, *Iisus Hristos este Același*

- ieri și azi, și în veac*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010.
133. POPE BENEDICT XVI, *The Fathers of the Church - from Clement of Rome to Augustine of Hippo*, edited by Joseph T. Linhard, SJ, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan/Cambridge, UK.
134. POPESCU, Emilian, „Organizarea ecleziastică a provinciei Scythia Minor în secolele IV-VI”, în *ST*, nr. 7-10/1980.
135. POPESCU, Emilian, *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, Ed. Academiei Române, București, 1994.
136. RIDOLFINI, F.S. Pericoli, „Alessandro l'Acemeta”, *Bibliotheca Sanctorum*, Istituto Giovanni XXIII Lateran University (ed), vol. 1, Rome, 1961.
137. ROUSEAU, D.O., „Incarnation et Anthropologie en Orient et en Occident”, en *Irenikon*, tome 26/1953.
138. ROUWHORST, Gerard, „Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity”, în „*Vigiliae Christianae*” 51/1997.
139. RUS, Prof. Dr. Remus, „Spre o teologie a religiilor în viziunea Pr. Prof. D. Stăniloae”, în volumul: *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstitie Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993.
140. RUS, Remus, *Dicționar Enciclopedic de Literatură Creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003.
141. RUSSEL, Norman, *Theophilus of Alexandria*, Edited by Carol Harrison University of Durham, Ed. Routledge, London&NewYork, 2007.
142. RUSSELL, Paul S., *St. Ephrem the Syrian and St. Gregory the Theologian confront the Arians*, SEERI, Kerala, 1994.
143. RUSU, I.I., *Elemente traco-getice în Imperiul Roman și în Byzantinum*, București, 1976.
144. *S. Pachomii Vitae graece*, Ediderunt hagiographi bollandiani ex recensione F. Halkin, Bruxelles, 1932.
145. SAMUEL, V.C., *The Council of Chalcedon Re-examined*.



- A Historical and Theological Survey*, The Diocesan Oress, India, 1977.
146. SAVIN, Ioan Gh., *Creștinismul și cultura română*, București, 1944.
147. SĂNDULESCU, Alexandru, *Întoarcere în timp: memorialiști români*, ediția a II-a, Ed. Muzeului Național al Literaturii Române, București 2008.
148. SEVERI ANTIOCHENI, *Liber Contra Impium Grammaticum*, t. I, p. 19, 22, 28, 30, 32, 88; t. III, p. 1, 2, 5, 7, 8, 14, 37, 48, 49, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO), Scriptorum Syri, ed. Iosephus Lebon, Lovanii, MDCCCCXXIX.
149. SF. IOAN CASSIAN, *De incarnatione Domini contra Nestorium*, Libri VII, CSEL, vol. XVII, pars I.
150. SF. IOAN MAXENȚIU, *Libellus fidei*, IV, 2; X, 17, 18, 19, Schwartz (ed)
151. SF. NICETA de REMESIANA, *Livellis Instructionis*, PL, Migne, LXVIII, col. 1844-1864.
152. SFÂNTUL IOAN CASSIAN, „Despre Întruparea Domnului”, traducere de Prof. David Popescu, în *MO*, nr. 7-8/1985.
153. SFÂNTUL IOAN CASSIAN, *Convorbiri duhovnicești*, traducere din limba latină de Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, București, 2004.
154. SFÂNTUL IOAN CASSIAN, în *Filocalia*, vol. I, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2008.
155. SFÂNTUL IOAN CASSIAN, Migne, PL, tom XLIX, 53-476; CSECL, ed. M. Petschering, tom XVII, 1, 1888.
156. SFÂNTUL IOAN CASSIAN, *Scrieri Alese*, în PSB 57, traducere pro. Vasile Cojocaru și Prof. David Popescu, prefață, studiu introductiv și note de Prof. Nicolae Chițescu, Ed. IBMBOR, București, 1990.
157. SFÂNTUL VASILIE CEL MARE, SFÂNTUL PAHOMIE CEL MARE, SFÂNTUL IOAN CASSIAN, SFÂNTUL

- BENEDICT, *Rânduielile vieții monahale*, Ed. Sofia, București, 2005.
158. SIBIESCU, Pr. V., *Împăratul Iustinian și ereziile*, București 1938.
159. SIBIESCU, Pr. Vasile Ghe., *Călugării sciți*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1936.
160. SPIDLIK, T., „Acemeti”, nell *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. 1, Rome, 1974.
161. ST. IOHANIS MAXENTI, *Responsio adversus Epistolam quam Possessorem a romano episcopodicuit haeretici destinata*, in „Acta Concilium Oecumenicum” (ACO), IV, 2, a cura di E. Schwartz, Berlin-Leipzig, 1914; de asemenea, în *Corpus Christianorum, Series Latina*, 85A.
162. STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. Dumitru, „Contribuția „călugărilor schiți” la precizarea hristologiei la începutul secolului VI”, introducere la lucrarea *Scrieri ale „călugărilor sciți” daco-romani, din secolul al VI-lea*, traducere Pr. Prof. Nicolae Petrescu și Prof. David Popescu, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2006.
163. STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, Ed. Paideia, București, 1992.
164. STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, „De ce suntem ortodocși”, în „*Teologie și viață*”, nr. 4-8/1991.
165. STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, *Națiune și creștinism*, lucrarea sa publicată postum la Ed. Elion, București, 2004.
166. STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, *Ortodoxie și românism*, în colecția „*Opere complete*” 8, Ed. Basilica, București, 2014.
167. STEWART, Columba OSB, *Cassian monahul. Învățătura ascetico-mistică*, traducere diac. Ioan I. Ică jr și Cristian Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 2000.
168. STRANOS, A.N., *Byzantium in the Seventh Century*, Amsterdam, 1968.
169. SUSO, Frank, K., „John Cassian on John Cassian”, în *Studia Patristica*, vol. XXXIII, Leuven, 1997.

170. TALBOR, A.M.; Taft, R.F., „Akoimetoï Monastery”, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, A.P. Kazhdan (ed.).
171. TANNER, Norman, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. I, *Nicea I to Lateran*, Sheed&Ward and Georgetown University Press, 1990.
172. TĂUTU, Aloisius L., *Dionisie românul: o podoabă a Bisericii noastre*, Tipografia Poliglota gregoriană, 1967.
173. *The Ante-Nicene Fathers*, translation of The Writings of the Fathers down to A.D. 325, editors rev. Alexandeer Roberts and James Donaldson, vol. I, „The Apologetic Fathers – Justin Martyr – Irineus”, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.
174. *The Blackwell Dictionary of Easterns Christianity*, edited by: Ken Parry, David J. Melling, Dimitri Brady, Sidney H. Griffith and John F. Healey, editorial consultant John R. Hinnells, forward by Rt Rev. Kallistos Ware, Blackwell Publishers, Oxford.
175. *The Cambridge History of Christianity*, vol. 2, Constantine to c. 600, edited by Augustine Casiday and Frederick Norris, Cambridge University Press.
176. TORRANCE, Iain R., *Christology after Chalcedon. Severus of Antioch ad Sergius the Monophysite*, The Cantembury Press Norwich, 1988.
177. VANNIER, „Marie-Anne, Jean Cassien et le Simbole de Foi (De Incarnatione Domini VI)”, en *Studia Patristica*, vol. XXXIII, Leuven, 1997.
178. VORAGINE, J. de, *La legende doree*, Paris, 1843.
179. VORNICESCU, Dr. Nestor, *Desăvârșirea unității noastre naționale - fundament al unității Bisericii Străbune*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1988.
180. VORNICESCU, Dr. Nestor, *Primele scrieri patristice în literatura noastră. Secolele IV-XVI*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1984.
181. VORNICESCU, Dr. Nestor, *Scrieri patristice în Biserica*

- Ortodoxă Română până în secolul XVIII*, Craiova, 1983.
- 182.VORNICESCU, Dr. Nestor, *Studii de teologie istorică. Antologie*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1998.
- 183.VULCĂNESCU, Mircea, *Dimensiunea românească a existenței*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1991.
- 184.VULCĂNESCU, Mircea, *Logos și Eros*, Ed. Paideia, București, 1991.
- 185.VULCĂNESCU, Mircea, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței*, vol. I, cuvânt înainte de Constantin Noica, Ed. Eminescu, București, 1992.
- 186.WESCHE, Kenneth P., *On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian*, translation and introduction by Kenneth Paul Wesche, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, New York, 1991.
- 187.WIGRAM, W.A., *An Introduction to the History of the Assirian Church or The Church of the Sassanid Persian Empire, 100-640 A.D.*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1910.
- 188.WIGRAM, W.A., *The separation of the Monophysites*, The Faith Press, London, 1923.
- 189.*Writings of Saint Justin Martyr*, Thomas B. Falls translation, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1948.
- 190.ZIEBA, Jerzy, *La penitenza nelle opere di Giovanni Cassiano*, Paris Disertationis Ad Lauream in Facultate S. Theologiae Apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, Rome, 1977.