

CONFIGURAȚIA RELIGIOASĂ A ANTIOHIEI ÎN VREMEA SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR

Pr. dr. Gabriel ROMAN
Arhiepiscopia Iașilor

Abstract

Over the course of twelve years (386-397), St. John Chrysostom gained popularity in Antioch because of the eloquence of his public speaking. What do we know about the beliefs and religious affiliation of the population of this city? This study focuses on the religious configuration of Antiochian people. It examines the public expression of the Christian attitude to the Pagans and Jews in the century of the victory of the Church. The author displays in his study a sensitive and judicious interest in the interaction of Christianity, Hellenism (Paganism) and Judaism in the second half of the 4th century in Antioch. He presents some of the relevant documents including Libanius's letters and speeches or Chrysostom's sermons. The results of the study indicate the extent to which the Church, so long after Constantine, still felt the need to assert and defend its claims in the face of powerful challenges.

Keywords: Chrysostom, Hellenism, Paganism, Judaism, religious affiliation, religious identity

Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur este legată de cetatea Antiohiei, loc al nașterii sale, al formării intelectuale, cât și al slujirii sale ca diacon (381-386) și preot (386-397). Nu am putea înțelege suficient de bine contribuția teologică a acestui Sfânt Părinte fără a pătrunde în tainele locurilor de care se leagă, în mare parte, activitatea acestuia.

Cetatea Antiohiei e situată în nord-estul bazinului mediteranean, legând Asia Mică de Orientul Mijlociu. Orașul a fost construit de-a lungul râului Orontes, la poalele Muntelui Silpion, peste câmpia fertilă a Amuqului. Antiohia a fost capitala dinastiei Seleucizilor, în timpul perioadei elenistice, și capitala provinciei romane Siria. În timpul Imperiului Roman, a fost unul dintre cele mai mari orașe răsăritene ale Imperiului¹.

¹E. Güven, *Conviviality in Antioch on the Orontes through the study of funerary steles dating from the Antiquity*, în „European Scientific Journal”, 2014, special edition, pp. 389-399.

Izvoare istorice

Pentru descrierea Antiohiei în secolul al IV-lea, mai cu seamă al contextului social în care Hrisostom a primit educația și și-a desfășurat slujirea sacerdotală, avem destule mărturii contemporane. O sursă primară substanțială pentru înțelegerea atmosferei din oraș o reprezintă scrisorile și discursurile lui Libanius, deși istoricii au unele rezerve. Ei recunosc constrângerile stilistice ale genului retoric al epistolelor, mai cu seamă cele destinate oamenilor educați ai Imperiului². Panegericele și invectivele afișează un grad de idealizare care poate fi înșelător. Ocaziile multor discursuri sunt fictive, acestea fiind citite în fața unui public mic, dar imaginate într-un alt cadru. În ciuda carențelor, ele oferă un material bogat³ și ne pot da multiple informații.

La fel de importante sunt și omiliile lui Hrisostom, rostite în timpul șederii sale în Antiohia⁴. Ele aruncă o lumină diferită, dar valoroasă, asupra orașului. Mai puțin semnificativă ca sursă istorică este cronica lui Ioan Malalas⁵, din secolul al VI-lea.

Demografie și ocupații

Din informațiile date de Libanius, Sfântul Ioan Gură de Aur și Malalas, putem creiona imaginea Antiohiei, cel de-al patrulea oraș important al Imperiului Roman de Răsărit, așa cum scrie Ausonius⁶, după Roma, Constantinopol și Alexandria. Suprafața sa administrativă era de aproape 4.000 km², cu o populație urbană cuprinsă între 150.000 și 300.000, iar cu tot cu suburbiile de până la 400.000⁷. Hrisostom ne informează că zece procente din populație erau atât de sărace, încât acei locuitori trebuiau asistați social, în timp ce bogații erau în aceeași proporție: „Zece la

² J.H.W.G. Liebeschuetz, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1972, p. 20.

³ *Ibidem*, pp. 25-38.

⁴ P. Allen, *Homilies as a source for social history*, în „*Studia Patristica*”, nr. 24, 1991, pp. 1-4.

⁵ E. Jeffreys, M. Jeffreys & R. Scott (eds. & trans.), *The Chronicle of John Malalas*, în col. „*Byzantina Australiensia*”, vol. 4, Melbourne, 1986.

⁶ Ausonius, *Ord. urb. nob.* II, 22, *apud* Liebeschuetz, *op. cit.*, p. 92.

⁷ Liebeschuetz, *op. cit.*, pp. 92-98.

sută din populația orașului e formată din bogați, iar zece la sută din săraci, care n-au nici un fel de avere; restul populației e formată din oameni de mijloc. Să împărțim acum numărul locuitorilor orașului la numărul săracilor și veți vedea ce rușine este pentru orașul nostru. Cei foarte bogați sunt puțini, cei cu averi mijlocii sunt mulți; săracii sunt cu mult mai puțini decât aceștia. Cu toate acestea, deși sunt atât de mulți oameni în oraș care pot să hrănească pe cei flămânzi, totuși mulți se culcă fără să fi mâncat ceva. Și se culcă flămânzi, nu pentru că cei care au nu pot să-i îndestuleze cu ușurință, ci pentru că mare e cruzimea și neomeonia lor. Dacă cei bogați și cei cu averi mijlocii ar împărți între ei pe cei ce au nevoie de pâine și îmbrăcăminte, abia dacă ar reveni un sărac la cincizeci sau la o sută de locuitori. Cu toate acestea, deși sunt atât de mulți cei care pot hrăni pe cei nevoiași, totuși săracii își plâng în fiecare zi sărăcia lor. Și ca să cunoști neomeonia lor, gândește-te câte văduve și câte fecioare ajută în fiecare zi Biserica! Și Biserica are numai venitul unuia dintre cei mai mari bogătași din orașul nostru. Iar numărul celor ajutați de Biserică se urcă la trei mii. În afară de aceste trei mii de suflete, Biserica mai ajută zilnic pe cei din închisori, pe bolnavii din spitale, pe sănătoși, pe străini, pe schilozi, pe cei care stau la ușa bisericii pentru hrană și îmbrăcăminte, pe scurt, pe toți care cer ajutor în fiecare zi. Cu toate acestea, averea Bisericii nu se împuținează”⁸.

Portretele vii din omiliile sale, care prezintă stilul de viață al celor bogați și zgârciți, dar și al celor afectați de deprivare materială severă, dezvăluie familiaritatea lui cu ambele extreme sociale. Cel puțin o dată, Hrisostom își începe omilia evocând trecerea sa, în drumul spre Liturghie, printre cerșetorii nevoiași, care mișunau probabil în jurul lui. Aceștia trăiau în mizerie, fără loc de muncă, iar cerșitul era singura sursă de venituri⁹.

Magnații formau un fel de aristocrație ereditară și aveau sub control consiliul cetății, a cărui putere era în declin prin creșterea

⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *In Matthaëum* 66, 3, PG 58, 630; în românește, *Omiliile la Matei*, traducere, introducere și note de Pr. prof. Dumitru Fecioru, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 23, EIBMBOR, București, 1994, pp. 765-766.

⁹ Wendy Mayer, *Poverty and Society in the World of John Chrysostom*, în William Bowden, Adam Gutteridge & Carlos Machado (eds.), *Social and Political Life in Late Antiquity*, Boston, Brill, 2006, p. 469.

autorității imperiale. Prezența regulată a împăraților la Antiohia sau în apropiere a adus orașului atât prestigiu, cât și impozite mai mari. *Comes orientis* era principalul reprezentant al autorității imperiale, secondat de o autoritate militară, fie *magister militum per Orientem*, fie *dux Syriae et Euphratensis*¹⁰. Corporații considerabile de negustori și comercianți formau populația urbană. A existat și un accentuat decalaj lingvistic între vorbitorii de greacă, din clasele superioare, și vorbitorii de siriacă, din care făceau parte agricultorii și probabil clasa de jos.

Volumul mărfurilor comerciale care tranzitau Antiohia trebuie, după standardele lumii antice, să fi fost considerabil¹¹, câtă vreme rețeaua de drumuri care lega Mesopotamia și Marea Mediterană trecea prin Antiohia. Prin urmare, Antiohia era o placă turnantă a comerțului dintre Persia și Orientul Îndepărtat, chiar dacă ea marca frontiera militară estică a Imperiului¹².

Păgâni și creștini

În vara anului 362, împăratul Iulian (361-363) a ajuns în Antiohia Siriei pentru a pregăti războiul împotriva perșilor. În acest oraș a compus lucrarea *Împotriva Galileenilor*, în care încerca să respingă învățăturile principale de credință și practicile creștine¹³. Printre criticile sale cele mai tăioase se numără popularitatea venerării de către creștini a sfinților: „Ați umplut toată lumea cu morminte, și totuși în scripturile voastre nu se spune nicăieri că trebuie să te umilești printre morminte și să li te închini. Dar ați mers atât de departe cu nelegiuirea încât credeți că nu mai trebuie să ascultați nici chiar de cuvintele lui Iisus din Nazaret despre aceasta”¹⁴.

¹⁰Liebeschuetz, *op. cit.*, pp. 115-116.

¹¹*Ibidem*, p. 76.

¹²*Ibidem*, p. 77. Vezi și Seumas J. Macdonald, *Pro-Nicene Hermeneutical Techniques in the preaching of John Chrysostom: A case study of the homilies on John*, Moore Theological College, Newtown, 2010.

¹³Robert Louis Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, Yale University Press, New Haven, 1984, pp. 177-179.

¹⁴Iulian, *Împotriva Galileenilor* 335C, în E. Capps, T. E. Page & W. H. D. Rouse (eds.), *The Works of the Emperor Julian*, translated by Wilmer Cave France Wright, în „The Loeb Classical Library”, vol. 3, London, Heinemann, 1923, pp. 415-417.

În ciuda disprețului față de această aparentă pervertire a învățaturii lui Iisus, Iulian a luat în serios provocările generate de creșterea acestui cult. Când a vizitat faimosul oracol al lui Apollo la Daphne, aproape de Antiohia, el a descoperit, spre uimirea lui, că oracolul a fost redus la tăcere din cauza prezenței unor moaște în apropiere¹⁵. Pentru a reabilita oracolul, împăratul a poruncit imediat creștinilor să dezgroape trupul martirului local, Sfântul Vavila, îngropat într-un martyrium din apropiere. Potrivit Sfântului Ioan Gură de Aur, aceasta a fost doar începutul confruntării Apostatului cu martirul¹⁶. Nu mult după aceasta, un incendiu a mistuit sanctuarul lui Apollo, iar incidentul a fost considerat de creștinii locului un semn al judecății divine. Această convingere este exprimată de Sfântul Părinte, atunci când își amintește de aceste evenimente, în timpul unei sărbători a aceluiași martir: „Sfântul era în ocolul unde fusese pus și înainte de a fi dus la Dafne; dar demonul viclean a băgat îndată de seamă că zadarnic a urzit el toate uneltirile sale, și că nu cu un mort are el să ducă luptă, ci cu un om viu și aprig, mai tare nu numai decât sine, ci decât toți demonii. Căci, rugându-L pe Dumnezeu ca să aprindă capiştea, a ars tot coperişul și a mistuit idolul din cap până în tălpi, de n-a rămas din el decât praf și cenușă, lăsând numai pereții în picioare [...]. Stau și azi zidurile capiştei, vestind tuturor rușinea pățită de demon, cât și batjocura, și slăbiciunea lui; iar pe de altă parte, cununile, biruința și puterea mucenicului (τὴν πάλην, τὴν συμπλοκὴν, τὴν νίκην τοῦ μάρτυρος)¹⁷.

Antagonismul este foarte pronunțat, confruntarea dându-se între Sfântul Vavila și forțele demonice, reprezentate de Iulian¹⁸, și fiind descrisă în termenii unei competiții. Lupta și biruința

¹⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *De sancto hieromartyre Babyla* 5, PG 50, 532.

¹⁶ Pentru înțelegerea martirajului creștin, vezi Mircea Gelu Buta (coord.), *Medicii și Biserica*, vol. XI: „Etica martirajului și a morții martirice”, Editura Renașterea, Cluj Napoca, 2013; Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford University Press, 1999; W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1981; Pauline Allen, Boudewijn Dehandschutter, Johan Leemans, Wendy Mayer (eds.), *'Let Us Die That We May Live': Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (C. Ad 350-Ad 450)*, Routledge, London-New York, 2003.

martirului e prezentată de Sfântul Ioan Gură de Aur ca o narațiune martirologică și totuși diferită de relatările tradiționale, *Acta Martyrorum*. Ceea ce ne atrage atenția nu este vreo relatare originală cu privire la moartea triumfală a lui Vavila și biruința asupra dușmanilor săi. De fapt, aproape nimic nu putem să reținem despre povestirea în sine. Mai degrabă, avem în fața noastră un act martiric cu totul nou¹⁹, unde combatantul nu este atât de mult martirul în persoană, cât moaștele sale, care se odihnesc în martyrium-ul în care sunt adunați Hrisostom și auditoriul său²⁰.

Omilia *De sancto hieromartyre Babyla* dă mărturie, totodată, despre religiozitatea antiohienilor și despre efervescența cultului martirilor, un cult care convenea stării de spirit și exuberanței locuitorilor din Antiohia din preajma marilor sărbători.

În timpul festivalurilor și sărbătorilor dominate de o bucurie „păgână”, se amestecau beția și păcatele de tip dionisiac și sărbătoreau, în același fel, și evreii, și creștinii, și păgânii, formând procesiuni festive în onoarea lui Dionysos. Într-un oraș locuit de păgâni, creștini, evrei și manihei, astfel de festivaluri religioase erau foarte dese. Antiohienii marcau momentele festive prin respectarea zilelor și celebrarea lor într-o manieră bahică. Dionysos²¹

¹⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *De sancto hieromartyre Babyla*, 17 și 23, PG 50, 533-534, traducere de Șt. Bezdechi, *Despre Sfântul Vavila și împotriva păgânilor*, Sibiu, 1938, pp. 28, 40, disponibil online la <http://www.ioanguradeaur.ro/400/despre-sfantul-vavila>.

¹⁸ *Ibidem*, 14, PG 50, 533.

¹⁹ Un motiv al lipsei relatării martiriului Sfântului Vavila este dat de Sfântul Ioan Gură de Aur însuși, anume acela că ea va fi narată de „predicatori mai în vârstă și de părintele nostru [probabil Flavian]”. Cu toate acestea, el pare să presupună un anumit grad de familiarizare a auditoriului cu povestea martirului, deoarece face aluzie la „acest Vavila, căruia i se încredinșase prin harul Duhului această biserică a lui Hristos ... [iar pe împărat] ca pe un rob de rând și de nimica, l-a alungat din biserică cu aceeași tărie și liniște cu care un păstor îndepărtează din turmă o oaie bolnavă de râie, împiedicându-o ca să molipsească și pe celelalte cu boala ei”. Cf. *Ibidem*, 6.

²⁰ La finalul omiliei, Hrisostom face aluzie la faptul că predica în Biserica Sfântului Vavila.

²¹ „Că e cu mult mai bine să nu ai pe tine haine, decât să te plimbi prin lume îmbrăcat cu hainele și averile dobândite prin lăcomie, ca aceia ce prăznuiesc sărbătorile lui Dyonisos. După cum aceia își pun măști și se îmbracă cu haine de nebuni ...” Cf. *Omilii la Matei*, 81, 3, în col. PSB, vol. 23, p. 920.

este prezent în Antiohia prin intermediul a numeroase dionisii²². Mai mult, chiar sărbătorile dedicate lui Zeus, lui Hristos sau martirilor creștini deveneau sărbători comune, care se transformau în sărbători dionisiace²³. Acest mod de a serba a fost motivul pentru care împăratul Iulian a inițiat proiectul său teurgic și neoplatonic. Ajutat de conducătorii și intelectualii păgâni, el a încercat, la mijlocul secolului al IV-lea, să restabilească cultul sacrificial, aflat în declin.

În Antichitate, nu doar orașul Olympia găzduia jocuri, ci și în alte orașe se țineau astfel de competiții, ca o imitare a celor din Olympia. Printre ele și Antiohia, ale cărei jocuri s-au organizat

²² Cf. Louis Gernet & André Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Albin Michel, 1970, p. 174, și Louis Séchan & Pierre Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, Editions E. de Boccard, Paris, 1966, p. 296, dionisiile erau festivități religioase anuale dedicate zeului Dionysos în Grecia antică. În cursul celebrărilor, participanții erau invitați să se întrecă în competiții oratorice, numite *ἀγών*. În timpul dionisiilor, toate activitățile orașului se opreau, iar cetățenii erau invitați cu toții să participe la eveniment, ceea ce forța coeziunea socială. Inclusiv prizonierii erau temporar eliberați pentru a participa la sărbători. Dionisiile rurale, numite și dionisiile mici sau câmpenești, erau sărbători religioase organizate de demele din Attica, în special în luna lui Poseidon a calendarului attic, corespunzând lui decembrie din calendarul iulian. Probabil că alte deme celebrau pe Dionysos la date diferite, cunoscându-se că pasionații mergeau la aceste celebrări în diferite locuri. Organizarea sărbătorii revenea conducătorului demeii, demarcul. Printre festivitățile populare ale acestor dionisii figura jocul numit în greaca veche *ἀσκολιασμός*, care consta în a sări într-un picior pe burdufuri unse. Cortegiile personajelor deghizate (în greacă *κῶμοι*) în timpul acestor festivități stau la originea comediei antice. Elementul central al dionisiilor rurale erau faloforele: în fruntea cortegiului care traversa orașul sau periferiile acestuia, faloforele purtau un obiect sexual gigantic, urmate de mulțimea personajelor cu fețe umflate, unse cu drojdie de vin, glumind, făcând gesturi obscene și acoperindu-și fețele. În cursul acestor procesiuni, se făceau rugăciuni pentru fertilitatea câmpurilor. Aveau loc reprezentații tragice și comice, chiar dacă nu avem dovezi precise privind structura și desfășurarea lor care ar permite o reconstituire fidelă. La fel, nu e sigur dacă concursurile teatrale se desfășurau cu aceeași ocazie.

²³ N. Janowitz, *The Rhetoric of Translation: Three Early Perspectives on Translating Torah*, în „Harvard Theological Review”, nr. 84, 1991, pp. 129-140, susține că banchetele, deși deraiază și se transformă într-un scandal absolut, ele au totuși o dimensiune religioasă: libațiunile au un caracter magic, spălarea mâinilor este simbol sau metaforă a vieții curate, purtarea coroanelor de flori indică o inițiere și chiar fericirea veșnică a morților, concepută ca un banchet.

până în 521²⁴, când au fost interzise de împăratul Iustin²⁵. Ele nu se mai bucurau de aceeași splendoare ca la început, în principal pentru că în secolul al V-lea au devenit o ceremonie seculară. Componenta lor religioasă, adică dedicarea acestor competiții lui Zeus, dispăruse. Spre sfârșitul veacului al IV-lea, Jocurile Olimpice erau încă organizate, nominal, în onoarea lui Zeus, ceea ce a stârnit o înfierare vehementă din partea Sfântul Ioan Gură de Aur. De altfel, toți scriitorii creștini au criticat spectacolele romane și pe cele ale tradiției elenistice²⁶. Cenzura se datora faptului că acestea erau consacrate zeilor și, prin urmare, aveau o semnificație idolatră, iar creștinii ce le urmăreau se complăceau într-un păcat intolerabil – idolatria. Pe de altă parte, scriitorii creștini asociau unele păcate morale cu fiecare loc ce găzduia spectacole: mânia la circ, pofta la teatru și cruzimea la amfiteatru²⁷.

Programul jocurilor includea spectacole de teatru, curse de care, uneori *uenationes*, și mai ales competiții atletice²⁸, după cum

²⁴ Glanville Downey, *The Olympic Games of Antioch in the Fourth Century A.D.*, în „Transactions and Proceedings of the American Philological Association”, nr. 70, 1939, pp. 428-38; Claude Millon & Bernard Schouler, *Les jeux olympiques d'Antioche*, în „Pallas”, nr. 34, 1988, pp. 61-76; Nigel Spivey, *The Ancient Olympics*, Oxford Univ. Press, 2004, pp. 198-199; Sofie Remijsen, *The Introduction of the Antiochene Olympics: A Proposal for a New Date*, în „Greek, Roman and Byzantine Studies”, nr. 50, 2010, pp. 411-36; Fernando García Romero, *Sports Festivals like the Olympic Games: Iso-Olympics*, în Werner Petermandl & Christoph Ulf (eds.), *Youth, Sport, Olympic Games*, Hildesheim, 2012, p. 59-72.

²⁵ Malalas, *Chronographia* XVII, 417, PG 97, 616-7. Vezi și Isabella Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge, 2007.

²⁶ Jean Courtès, *Spectacles et jeux à l'époque patristique. Analyse topique, traitement moral et transformation symbolique d'un fait de culture*, Paris, 1973; Ottorino Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma, 1976; Richard Fr. DeVoe, *The Christians and the Games. The Relationship between Christianity and the Roman Games from the First through the Fifth Centuries, A.D.*, Lubbock, 1987; Leonardo Lugaresi, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia, 2008.

²⁷ Juan Antonio Jimenez Sanchez, *The Monk Hypatius and the Olympic Games of Chalcedon*, în „Studia Patristica” LX (Papers presented at the 60th International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011), vol. 8: New Perspectives on Late Antique Spectacula, pp. 39-45.

²⁸ Paul Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1955, pp. 125-136. Despre atletii în Antichitatea târzie, vezi Sofie Remijsen, 'Blushing in such Company?' *The Social Status*

afirmă Libanius într-una dintre scrisorile sale: „Jocurile noastre Olimpice vor avea loc în curând, iar în acest festival cel mai important lucru este atletismul”²⁹. Mai mult, acestea aveau loc în cinstea lui Zeus. Natura religioasă a Jocurilor Olimpice era încă foarte prezentă în secolul al IV-lea, așa cum putem citi în altă scrisoare de-a lui Libanius, legată de Jocurile Olimpice din 364. Sofistul lauda pe Candidus, *alytarchos*, pentru faptul că-l cinstea pe Zeus finanțând competiția cu propriile venituri³⁰. Și într-o scrisoare adresată lui Hierius, prefect al Egiptului, spune că e meritoriu pentru prefect că onorează pe Zeus prin intermediul sportivilor³¹.

Tot Libanius arăta lui Clearchus, vicar al Asiei, că atenția demnitarului față de sportivi îi garantează protecția lui Zeus, pe care l-a cinstit. Rezultă clar că Jocurile Olimpice erau organizate în onoarea lui Zeus, iar organizatorul lor era considerat slujitorul lui Zeus și reprezentantul său personal³².

Potrivit lui Libanius, întrecerile erau rezervate în trecut unei mici elite de spectatori, care participau la eveniment în liniște și într-un mod solemn, ca și cum ar fi participat la mistere religioase³³. Dar în vremea sa aproape toată lumea putea veni la aceste evenimente, iar comportamentul spectatorilor era cu totul diferit. Creșterea zgomotului și a tulburărilor a dus la dispariția naturii solemne a competițiilor³⁴. Paul Petit spune că, de fapt, asistăm la o secularizare a Jocurilor Olimpice³⁵.

of Athletes in Late Antiquity, în David Brakke, Deborah Deliyannis & Edward Watts (eds.), *Shifting Cultural Frontiers in Late Antiquity*, Farnham, 2012, pp. 199-210.

²⁹ Libanius, *Epistulae* 1182, 2, ed. Richard Foerster, Leipzig, 1922, XI, p. 266; Idem, *Orationes* 10, 13-16, ed. R. Foerster, I 2, pp. 404-406.

³⁰ Idem, *Epistulae* 1181, ed. Foerster, XI, p. 266.

³¹ *Ibidem*, 1183, 2, ed. Foerster, XI, p. 267.

³² Paul Petit, *op. cit.*, pp. 134-135.

³³ Libanius, *Orationes* 10, 6, ed. Foerster, I 2, p. 403.

³⁴ *Ibidem*, 10, 13-16, ed. Foerster, I 2, pp. 404-406.

³⁵ Paul Petit, *op. cit.*, p. 143 afirmă: „Il s’agit en réalité d’une laïcisation (...) des fêtes olympiques, et c’est ce qui chagrine notre vieil Hellène. La foule se rue au spectacle du Plèthre, mais elle y apporte, comme aux autres, sa violence profane et sa vulgarité”. Pe de altă parte, Emmanuel Soler, *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle apr. J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cite*, Beyrouth, 2006, p. 89 nu este de acord cu această ipoteză și preferă să vorbească despre o mutație dionisiană a Jocurilor Olimpice: „L’attitude du peuple était déterminée par des formes de conscience religieuse

Împotriva procesiunilor dionisiace și a Jocurilor Olimpice s-a ridicat o grupare din Biserica creștină antiohiană, cea a meletienilor, conduși de episcopul Flavian și de Sfântul Ioan Gură de Aur. Această grupare fusese creată ca urmare a diviziunii pe care schisma izbucnită în 327 o crease în sânul Bisericii din acest oraș. Facțiunea creștină sus-numită își propusese să restabilească credința de la Niceea și să facă din creștinism o religie exclusivă la Antiohia. Pentru aceasta, ei au dezvoltat cultul martirilor³⁶ și au încercat să substituie procesiunile dionisiace cu procesiuni creștine. Spre sfârșitul secolului al IV-lea, creștinismul și credința de la Niceea făcuseră progrese mari în oraș³⁷.

Un alt fapt petrecut în Antiohia dă mărturie despre curentele religioase ce se confruntau în mediul antiohian. În timpul iernii 371/2, când împăratul Valens se afla la Antiohia, un bătrân guvernator de provincie și doi însoțitori, ajutați de doi adepți ai divinației, țineau o ședință divinatorie cu privire la succesiunea imperială. Răspunsul primit fu acela că un bărbat deosebit va succede împăratului actual, pe care-l va găsi moartea pe câmpul

collective. Le fait que les Antiochiens aient eu un comportement plutôt dionysiaque au cours des Jeux olympiques ne permet pas de parler de laïcisation, mais témoigne simplement d'une dérive festive dionysiaque silencieuse sur le nom du dieu sous-jacent".

³⁶ Collin Garbarino, *Resurrecting the Martyrs: the Role of the Cult of the Saints, A.D. 370–430*, PhD thesis, Louisiana State University, 2010, disponibil online la http://etd.lsu.edu/docs/available/etd-1112010-164646/unrestricted/garbarino_diss.pdf

³⁷ Vezi Soler, *op. cit.* Primul capitol al cărții, intitulat *Dionysisme, divination et déclin du culte sacrificiel à Antioche au IVe siècle*, vorbește despre temple – ajunse în secolul al IV-lea mai degrabă muzee cu imagini divine, despre *Misopôgôn* sau eșecul revoluției neoplatoniciene și teurgice a lui Iulian la Antiohia, despre organizațiile pitagoriciene și neoplatoniciene, precum și despre prezența lui Dionysos și a altor zeități în oraș. Al doilea capitol, intitulat *L'appel de la synagogue et des trompettes juives*, scoate în evidență prestigiul sărbătorilor și al ritualurilor evreiești și vorbește despre iudaizanti și creștinare. A treia parte, intitulată *Des martyria et des lieux d'intercession aux rues à portiques: l'emprise nicéenne et mélécienne et la „mise au pas” d'Antioche à l'époque de Jean Chrysostome*, prezintă Antiohia drept oraș marcat de subordinaționism și de schismă. Autorul vorbește apoi despre exuberanța festivă și creștinarea în masă a antiohienilor din epoca predicilor lui Ioan Gură de Aur, apoi despre sărbătorile martirilor, *martyria* și *kômoi* ale creștinilor.

de luptă. Concluzionând că persoana ce ar merita cel mai mult titlul imperial era notarul Teodosie, ei ținură o a doua ședință, pentru a întreba oracolul cu privire la numele succesorului lui Valens. Oracolul indică literele thêta, epsilon, omega și delta. Ceremonia fu întreruptă imediat când una dintre persoanele prezente strigă că zeii îl aleseseră pe Teodosie. Ulterior, un otrăvitor acuzat de atentat la viața comitelui Fortunian, pentru a ieși din impas, a dezvăluit detaliile acestui caz prefectului pretoriului. Imediat, inculpații au fost arestați și interogați. Teroarea s-a răspândit atunci asupra Antiohiei, având loc nenumărate procese, urmate de acuzații și delațiuni făcute de lingușitori și curteni din anturajul imperial. Temnițele erau pline și Valens a ordonat uciderea tuturor inculpaților, fără a face distincție între vinovați și nevinovați.

Au fost acuzate mai multe personalități (inclusiv istoricul Flavius Eutropius), foști guvernatori de provincie și foști consuli, cu scopul de a li se confisca proprietățile. În cele din urmă, împăratul a fost ucis, în 378, în dezastrul de la Adrianopol, pe câmpul de luptă, după cum a prescriș oracolul. Succesorul lui Valens a fost Teodosie, îndeplinindu-se astfel predicția. Acesta este, pe scurt, rezumatul povestirii prezentate de Ammian Marcellin³⁸.

Ne preocupă mai ales implicațiile religioase ale acestei ceremonii descrise anterior, pentru că mai puțini sunt cei care au dorit să vadă într-însa o mărturie despre viața religioasă din Antiohia și chiar din Imperiu, la momentul acela. Istoricii au analizat faptele referitoare la aceste evenimente în conformitate cu părerea unanimă că la finalul secolului al IV-lea păgânismul era în declin în Imperiul Roman, în timp ce creștinismul este în plină expansiune. Magia, divinația și alte practici legate de puterile supranaturale păgâne sunt în general interpretate ca o degenerare a religiei tradiționale, un simptom al declinului civilizației romane³⁹.

³⁸ Éric Fournier, *Les procès d'Antioche de 371/2 (Ammien Marcellin 29.1-2): un cas de persécution religieuse?*, în „Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies”, nr. 2, 2002, pp. 19-36. Vezi Ammianus Marcellinus, *Istoria romană*, studiu introductiv, traducere, note și indice de David Popescu, București, 1982.

³⁹ F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization C. 370-529*, E.J. Brill, Leiden-N.Y.-Cologne, 1993, vol. 1, p. 67, interpretează Legea promulgată de Constantin II, pe 5 iulie 358 (*Codex Theodosianus* 9.16.6), de interzicere a practicării

Alții au analizat întâmplările descrise din punct de vedere social, definind practicile de magie, de vrăjitorie și divinație ca forme de comportament deviant în raport cu normele standard din societate. Interzicerea unor astfel de practici în lumea romană este explicată ca bazându-se pe argumentele sociale, mai degrabă decât de natură religioasă. Acuzațiile de magie constituiau astfel o formă de control social, utilizat de către clasa conducătoare, pentru a cataloga și a monitoriza zonele ambigue și nesstructurate ale societății⁴⁰.

Și analiza procesului de la Antiohia din punct de vedere economic comportă o bază documentară foarte interesantă, câtă vreme Ammianus insistă asupra acestui aspect al problemei⁴¹. Downey, într-o sa carte consacrată Antiohiei, afirmă răspicat că împrărierea bunurilor victimelor a fost una dintre cauzele principale ale persecuției care a urmat procesului⁴².

Pe noi însă ne interesează mai ales implicațiile religioase ale ceremoniei descrise de Ammianus. O astfel de analiză ne obligă

vrăjitoriei, divinației și astrologiei, ca fiind rezultatul fobiei maladeve a împăratului față de astfel de practici. Și E. Massonneau, *La magie dans l'Antiquité romaine, la magie dans la littérature et les moeurs romaines. La répression de la magie*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1934, p. 212, susține un punct de vedere asemănător, atribuind temerii lui Valens persecuțiile pe care le ordonă. Totuși el identifică și un aspect religios al evenimentului. A.A. Barb, *The Survival of Magic Arts*, în A. Momigliano (ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century: Essays*, Clarendon Press, Oxford, 1963, p. 103.

⁴⁰R. Gordon, *Religion in the Roman Empire: the Civic Compromises and its Limits*, în M. Beard & J. North Londres (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Duckworth, 1990, pp. 253-255; M. Beard, J. North & S. Price, *Religions of Rome*, vol. I: „A History”, University Press, Cambridge, 1998, p. 372; H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, în „Études Augustiniennes”, 1978, pp. 228-229; P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Les Belles Lettres/Fayard, Paris, 1990, pp. 57-58; W. Burkert, *Les cultes à mystère dans l'Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris, 1992.

⁴¹Cf. Ammianus 29.1.20, unde afirmă explicit că Valens a persecutat casele cele mai bogate (*domus opulentissimas*), sub influența curtenilor, care așteptau probabil beneficiile unor astfel de practici.

⁴²G. Downey, *A History of Antioch in Syria: From Seleucus To The Arab Conquest*, Princeton University Press, 1961, p. 402.

să luăm în calcul „noua religiozitate”, despre care vorbește Henri-Irénée Marrou⁴³. În această optică, preferăm ideea că atmosfera și mentalitățile epocii se reflectă în acest episod, care se face ecoul unei noi religiozități. Practicile marginale, precum magia sau vrăjitoria, erau înrădăcinate atât în mentalitatea păgânilor, cât și a creștinilor.

Un alt pasaj care merită un comentariu este cel în care Ammianus spune că această ceremonie a fost cunoscută public (29.1.7), dovadă că ea nu a fost o conspirație secretă, ci mai degrabă o ceremonie cu caracter divinatoriu, al cărei răspuns a făcut înconjurul orașului foarte repede. În plus, Ammian susține că versurile oracolului erau bine cunoscute – versus illos notissimos (29.1.33). Deci locuitorii din Antiohia erau încă atașați unor credințe păgâne, căci altfel oracolul nu ar fi cunoscut un asemenea nivel de popularitate. În plus, cum mărturisește și Teodoret, sub Valens a existat o atmosferă de toleranță și de supraviețuire a cultului păgân.

Contrar celor care văd secolul al IV-lea ca perioada ultimului conflict între un păgânism în declin și un creștinism triumfător, pare evident că creștinii și păgânii partajau concepții asemănătoare pe planul mentalităților și al religiei, care merită subliniate și care ne ajută să înțelegem mai bine situația religioasă din Antiohia, în timpul rostirii omiliilor lui Hrisostom.

E limpede că creștinii credeau în eficacitatea practicilor magice și divinatorii. Astfel, autoritățile creștine, la Sinodul de la Laodiceea din 363, au trebuit să legifereze împotriva utilizării magiei de către adepții „adevăratei credințe”. Mai mult, se interzicea oricărui cleric să practice magia, divinația și vrăjitoria⁴⁴. Chiar dacă creștinii nu adorau decât un singur Dumnezeu, ei credeau cu tărie în existența unei mulțimi de demoni, printre care îi

⁴³Henri-Irénée Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive? IIIe-VIe siècle*, Paris, Seuil, 1977, pp. 42-52, prezintă trei caracteristici ale acestei „noi religiozități”: (1) reforma instituțiilor al căror spirit se pierduse; (2) „triumful ideii de Dumnezeu”, adică monoteismul, sub impulsul iudaismului și al creștinismului și (3) importanța crescută acordată lumii de dincolo și vieții *post mortem*.

⁴⁴Canonul 36 al Sinodului de la Laodiceea precizează: „Nu se cuvine ca cei ierarhicești sau clericii să fie vrăjitori, ori descântători, ori matimatici, ori astrologi, sau să facă cele ce se zic filacterii, care sunt legături ale sufletelor lor. Iar cei ce le poartă, am poruncit să se arunce din Biserică”; Athanasie, PG 26, 319.

situau și pe zeii păgânilor. Toată literatura hagiografică a acestei epoci este impregnată de credința în existența și prezența lor⁴⁵.

Pe acest fundal spiritual, creștinismul substituie păgânismul. Mutarea moaștelor Sfântului Vavila de la Antiohia la Dafne de către cezarul Gallus (350-354) s-a făcut cu scopul precis de a alunga zeii păgâni din acest sanctuar celebru și s-a reușit, după cum spun izvoarele, să se aducă la tăcere oracolul lui Apollo⁴⁶. Astfel, sfinții și martirii au înlocuit zeii păgâni, relicvariile și mormintele lor au înlocuit templele, iar sărbătorile creștine festivitățile păgâne. Nilsson constată multiple similarități între slujbele religioase păgâne și cele creștine, din perspectivele utilizării acelorași materii și elemente de ritual: lumânări, tămâie, cântări și predici⁴⁷.

Păgânii au contribuit în egală măsură la această uniformizare a mentalităților. Foarte fină s-a dovedit a fi linia de demarcație dintre filosofia neoplatoniciană și vrăjitorie sau cercetarea viitorului de către ghicitori condamnați prin edicte imperiale⁴⁸. Astfel, conceptul monoteist se infiltrează lent în mentalitățile păgâne și acest lucru e vizibil în cazul neoplatonismului, care asimilează lent această idee, în timp ce încorporează și practicile magice sub numele de teurgie.

Când Părinții Bisericii și polemiștii creștini fac referire în scrierile lor la oracolele cele mai celebre, precum cel de la Delphi, e de fapt doar un clișeu retoric pentru a se referi la divinație și oniromanție. Este evident că aceste procedee, stimulate de popularitatea teurgiei, au dominat Antichitatea târzie până la punctul în care ele au fost considerate atât de Biserică, cât și de stat, ca cele mai reprezentative și mai pernicioase aspecte ale spiritului păgân din epocă⁴⁹. Dacă și statul emite legi împotriva acestor practici

⁴⁵ Cf. P.R.L. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University Press, 1981.

⁴⁶ Pentru Sf. Vavila, vezi Sozomen, *Hist. eccl.* V, 19; R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1966, p. 93.

⁴⁷ M.P. Nilsson, *Pagan Divine Service in Late Antiquity*, în „Harvard Theological Review”, nr. 38, 1945, p. 63, afirmă: „The spiritual background of the time was the same”.

⁴⁸ Barb, *op. cit.*, pp. 116-117, dă ca exemplu tratatul de interpretare a viselor scris de Firmicus Maternus, de altfel același care mai târziu, devenind un creștin intransigent, scria *De errore profanarum religionum*.

⁴⁹ P. Athanassiadi, *Dreams, Theurgy and Freelance Divination: the Testimony of Iamblichus*, în „Journal of Religious Studies”, nr. 83, 1993, p. 115.

(vezi Codul Teodosian), înseamnă că ele erau bine ancorate în mentalitățile oamenilor și era nevoie de mijloace coercitive pentru eradicarea lor⁵⁰.

Unii istorici insistă pe faptul că instituțiile cultice, legate de templele tradiționale grecești unde se practicau sacrificii, au supraviețuit până la Valens (364-378) în Orientul elenofon. Dovada este că în timpul acestui împărat legislația anterioară împotriva sacrificiilor a devenit literă moartă⁵¹. În mod similar, este tentant să punem acest fapt în legătură cu mărturia lui Libanius, care în 365 a citit o scrisoare în templul lui Dionysos, în care spunea: „Ne pregăteam de celebrare, sărbătoarea începuse și bacantele erau în mișcare”⁵². Persistența legilor atestă în egală măsură supraviețuirea acestor practici. Publicarea Codului lui Teodosie, în 438, sub Teodosie II, ca și repunerea în vigoare a legilor datând din vremea lui Constantius II (337-361) atestă vitalitatea și prezența continuă a vechilor culte grecești⁵³.

Revenind la Antiohia anilor 371-372, Paul Petit, care a studiat viața municipală din scrierile lui Libanius, afirmă că politica religioasă a lui Valens a fost neclară⁵⁴, iar „arianismul său l-a încurajat să cruțe pe păgâni pentru a fărâmița pe ortodocși”. Antiohia, din descriere, apare de fapt ca o insulă de păgânism care rezistă, în timp ce în jur călugării și ceilalți evanghelizatori convertesc sate și regiuni întregi. Și înainte de 392, prin lucrarea sa *Pro Templis*, Libanius păstrează amintirea subzistenței templelor din oraș, unde cultul rămâne tolerat „în limite restrânse, dar acceptabile”⁵⁵.

⁵⁰J. Gaudemet, *La législation anti-païenne de Constantin à Justinien*, în „Cristianesimo nella storia”, nr. 11, 1990, 3, pp. 449-468.

⁵¹F.R. Trombley, *op. cit.*, p. 3, bazându-se pe *Codul lui Theodosie*, 16.10.12.

⁵²Libanius, *Epistulae* 1480, trad. Paul Petit, *op. cit.*, p. 199.

⁵³F.R. Trombley, *op. cit.*, p. 10, și A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire* (284-602). *A Social, Economic, and Administrative Survey*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986 [1964], vol. 2, p. 939, afirmă că repetarea legilor până la *Codexul lui Iustinian* dovedește că mai existau păgâni în partea orientală a Imperiului până în secolul al VI-lea.

⁵⁴Paul Petit, *op. cit.*, p. 199.

⁵⁵*Ibidem*, p. 199. Potrivit lui Libanius, *Pro templis* 30, 51, rămâneau intacte, în 386, templele Atenei, al Fortunei și al lui Dionysos; iar în următorul an, 387, orașul continuă să aibă temple (*Ibidem* 20, 42).

Trebuie să menționăm și concluziile lui Drijvers, care a studiat persistența cultelor păgâne în Siria creștină. El spune că clasele senatoriale și cele intelectuale au rămas în general atașate păgânismului încă o bună perioadă de timp, deoarece erau puternic legate de aceste convingeri, prin cultură și educație. Astfel, viața intelectuală păgână ar fi continuat să existe pentru o lungă perioadă de timp, mai ales în cercurile academice și rafinate de la Antiohia, Apamea și alte regiuni. Acuzațiile de magie constituie pentru el dovada irefutabilă a persistenței credințelor păgâne care au fost considerate un pericol pentru Biserica creștină⁵⁶.

Un alt moment istoric crucial care pune în lumină situația religioasă a cetății Antiohiei la finalul sec. al IV-lea îl constituie răscoala din 387, importantă pentru noi mai puțin prin violența afișată de locuitorii ei, cât prin importanța surselor antice care ne informează despre cele întâmplate. Sofistul Libanius (*Oratio*, XIX-XXIII), dar și Sfântul Ioan Gură de Aur ne oferă lucrări literare și retorice cu puternice accente de ideologie religioasă și politică, chiar din mijlocul confruntării păgânismului și creștinismului în Antichitatea târzie⁵⁷.

În februarie 387, o taxă extraordinară – prin cuantum și natura ei excepțională⁵⁸ – cerută de împăratul Teodosie (fie pentru a-și sărbători fiul și propria înscăunare ca împărat, fie pentru sprijinul financiar al luptelor împotriva barbarilor și a uzurpatorilor), a

⁵⁶ H. Drijvers, *The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria*, în N.G. Garsoian, T.F. Matthews & R.W. Thomson (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumbarton Oaks Symposium, Center for Byzantine Studies, Washington, 1982, p. 40.

⁵⁷ Alberto J. Quiroga Puertas, *Hecuba Revisited: Euripidean Echoes in Libanius Or. 22.22*, în „Greek, Roman, and Byzantine Studies”, nr. 54, 2014, pp. 69-86; Idem, *Deflecting Attention and Shaping Reality with Rhetoric (the Case of the Riot of the Statues of A.D. 387 in Antioch)*, în „Nova Tellvs”, nr. 26, 2008, 2, pp. 135-153.

⁵⁸ Despre natura taxelor, vezi Theodoret, *Hist. Eccl.* V, 20; Zosima, *Hist. Nea* 4, 41; Robert Browning, *The riot of A.D. 387 in Antioch. The role of the theatrical Claques in the Late Empire*, în „The Journal of Religious Studies”, nr. 42, 1952, pp. 13-20; Noel King, *The emperor Theodosius and the establishment of Christianity*, SCM Press, London, 1961, pp. 50-65; H. Ziche, *Making Late Roman Taxpayers Pay: Imperial Government Strategies and Practice*, în H.A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Aldershot, 2006, pp. 132-136; R. Delmaire, *Cité et fiscalité au Bas-Empire. A propos du rôle des curiales dans le levée des impôts*, în C. Lelpeley (ed.), *La fin de la cité antique et le début de la cité medievale*, Bari, 1996, pp. 59-70.

condus la proteste printre antiohieni. Ca urmare a acestor proteste, o demonstrație spontană a trecut prin Antiohia, adunând mai mulți participanți furioși care au devenit curând violenți (din cauza îndemnurilor diavolului, în conformitate cu relatările lui Libanius și Sfântul Ioan Gură de Aur⁵⁹), lovind cu pietre, dărâ-mând și umilind statuile imperiale. Reacția rapidă a autorităților s-a soldat cu arestări și execuții, iar populația orașului a fugit panicată din fața măcelului.

Imediat, împăratul Teodosie a trimis doi emisari la Antiohia: pe Caesarius, *magister officiorum*, și Hellebichus, *magister militum*, pentru o anchetă. Între timp, unul dintre episcopii orașului, Flavian, a plecat la Constantinopol, ca ambasador, ca să pledeze în fața împăratului și să obțină iertare pentru locuitorii orașului. În cele din urmă, Teodosie și-a domolit furia și i-a iertat pe cei din Antiohia, stabilind unele măsuri de precauție: închiderea locurilor publice, cum ar fi băile, hipodromul, locurile de distribuire a hranei, precum și ridicarea statutului de metropolă a orașului, care i-a fost acordat Laodiceei.

În spatele acestor fapte, putem întrevădea aspecte care ne interesează în mod direct despre situația creștinismului în Antiohia.

Mai întâi de toate, nu știm ce fel de taxă a fost impusă antiohienilor – fie *lustralis collatio*, *superinducito* pentru *possesores*, fie „crysargion” –, dar știm, din două surse – Libanius și Hrisostom – că responsabilitatea actelor de violență revine unor factori externi, care au influențat grupurile sociale (aplaudacii sau clăcașii de la teatru, în opinia lui Libanius, respectiv oameni din afara cetății Antiohiei, potrivit lui Hrisostom)⁶⁰.

⁵⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, în PG 49, 211; Libanius, *Oratione*, XIX, 29; XXII, 10.

⁶⁰ Cu privire la responsabilitatea actelor de violență, Libanius (*Or.* 19.29–30: *ὁ κακὸς/πονηρὸς δαίμων*) și Hrisostom (*De statu*s 21, PG 49.215: *οἱ δαίμονες*) dau vina pe demonii care au orchestrat revolta. R. Browing argumentează că aplaudacii de la teatru au fost în spatele protestelor violente. Această teorie a fost susținută de John Hugo Liebeschuetz, *op. cit.*, p. 215. Acestei idei i se opune Franz van der Paverd, *St. John Chrysostom. The homilies on the statues*, Roma, Orientalia Christiana Analecta, 1991, pp. 31-33. Vezi și L. Cracco Ruggini, *Poteri in gara per la salvezza di città ribelli: il caso di Antiochia*, în *Studi tardoantichi I Hestiasis: Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messina, 1988, pp. 265-290; H. Leppin, *Steuern, Ausstand und Rhetoren: Der Antiochener Steueraufstand von 387 in christlicher und heidnischer Deutung*, în H. Brandt (ed.), *Gedeutete Realität*, Stuttgart,

A.F. Norman este de părere că cei mai mulți dintre protestatari erau creștini și că responsabilitatea pentru proteste era atribuită creștinilor⁶¹, însă Paul Petit este mai moderat și partajează vina pentru revoltă atât creștinilor, cât și păgânilor⁶². La rândul ei, E. Burr aduce mărturie cuvântarea lui Libanius, care, departe de a-și propune să blameze pe creștini, vrea să sublinieze că populația Antiohiei și majoritatea demnitarilor erau creștini: „Cei mai mulți dintre protestatari erau creștini, pentru că și *demos*-ul era mai mult creștin; ei înșiși s-au adunat în fața casei episcopului Flavian”⁶³.

Avem o informație incontestabilă: Libanius nu a părăsit Antiohia nici în timpul revoltei, nici a pedepsirii acesteia de către autorități, în timp ce episcopul Flavian a mers la Constantinopol pentru a interveni în fața împăratului Teodosie pentru iertarea antiohienilor. La rândul său, Ioan Gură de Aur a avut grijă de comunitatea religioasă și a rostit cele 24 de *Omilii la Statui*. De fapt, Libanius, Ioan și episcopul Flavian ne pot concentra atenția asupra aspectelor religioase din orașul revoltaților.

Suntem martori ai creșterii rolului episcopilor în Imperiu⁶⁴. Ei pot învăța și îndruma viața de zi cu zi și devin reprezentanți ai elitei instituționalizate a noului Imperiu creștin. Libanius era conștient de schimbări⁶⁵, dar refuză să pună semnul egalității între

1999, pp. 103-123; P.L. Malosse, *Comment arrêter un massacre: une leçon de rhétorique appliquée* (Libanius, *Discours XIX*), în „Revue des Études Grecques”, nr. 120, 2007, pp. 107-140; M. Matter, *Libanius et les prisons d'Antioche*, în C. Bertrand-Dagenbach et al. (eds.), *Carcer II Prison et privation de liberté dans l'empire romain et l'occident medieval*, Actes du Colloque de Strasbourg (1^{er} et 2 décembre 2000), Paris, 2004, pp. 55-63.

⁶¹ Libanius, *Or.*, XX, 3. Traducerea este luată din A.F. Norman, *Selected Works of Libanius*, London, Heinemann, vol. II, 1969, p. 285, nota b: „The protesters are thus mainly Christians – a word he cannot bring himself to use: they form a *πovnpά σvμμopιά*”.

⁶² Paul Petit, *op. cit.*, p. 240.

⁶³ Elisabeth Burr, *Pluralism and universalism in the world of Libanius*, Unpublished Thesis, Cambridge, 1996, p. 59.

⁶⁴ Dispozițiile XVI, 1, 3; 5, 6; I, 27, 1; XI, 16, 10; XI, 16, 18 din *Codex Theodosianus* arată creșterea continuă a sarcinilor și privilegiilor episcopului, inclusiv de natură economică și juridică.

⁶⁵ U. Criscuolo, *Aspetti della resistenza ellenica dell'ultimo Libanio*, în F. Ela Consolino (ed.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria

cultura păgână și cea creștină. De aceea, sofistul își focalizează eforturile criticând declinul școlii de retorică, miezul *paideia*-ei⁶⁶ pe care a predat-o. Clasifică orașele imperiului în funcție de posibilitățile lor de a preda retorica. Bunăoară, Berito era „un oraș ce se comporta neadecvat”, pe când Roma era inferioară Antiohiei întrucât orașul sirian avea mai multe școli de retorică⁶⁷. Retorica păgână, prin urmare, era panaceul, medicamentul ce putea vindeca Imperiul.

De pe altă parte, creștinătatea își dezvoltă propria sa retorică pentru a-și susține valorile, fapt ce conținea un divorț între retorica clasică și valorile clasice ale acesteia⁶⁸. Libanius a considerat întotdeauna *lógoi* (discursul) și *hiera* (sacrul) ca indisolubile⁶⁹, dar situația privilegiată a elitelor creștine în timpul sec. al IV-lea, pretinzând abilități retorice pentru a convinge și a polemiza, era o încălcare a substratului păgân al retoricii⁷⁰. În termenii lui Libanius, *lógoi* rămâne în esență același, în timp ce *hiera* era absorbit și modelat de mesajul creștin.

Potrivit izvoarelor creștine, episcopul Flavian a călătorit la Constantinopol, a rostit un discurs în fața împăratului Teodosie

Manelli, 1995, pp. 90-99; P. Easterling and R. Miles, *Dramatic Identities: Tragedy in Late Antiquity*, în R. Miles (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, Routledge, London-New York, 1999, pp. 100-107.

⁶⁶ Concepție educativă în Grecia antică ce urmărea cultivarea spiritului uman prin filozofie și știință. Vezi L. Van Hoof, *Performing Paideia: Greek Culture as an Instrument for Social Promotion in the Fourth Century A.D.*, în „The Classical Quaterly”, nr. 63, 2013, pp. 387-406, mai ales pp. 387-389 și 405-406.

⁶⁷ Libanius, *Or. XI*, 270; XXXIX, 17.

⁶⁸ Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The development of a Christian Discourse*, California University Press, Berkeley, 1991.

⁶⁹ Libanius, *Or. LXII*, 8.

⁷⁰ În *Tratatul despre preoție*, V, 7, Hrisostom scrie: „Nu vezi, oare, cu câtă dragoste ascultă acum creștinii predicile? Nu vezi, oare, că oratorii sunt mai prețuiți decât toți, nu numai de păgâni, dar și de creștini? Cum poate, dar, suferi un predicator atâta rușine, ca la predica lui ascultătorii să nu aplaude, să se plictisească, să aștepte sfârșitul cuvântării ca pe o odihnă după o muncă grea, iar la predica altuia ascultătorii să-l asculte cu răbdare, deși vorbește mult, ba chiar să-și arate nemulțumirea când are de gând să termine și să se mânie când vrea să tacă?”. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Efreim Sirul, *Despre preoție*, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Sophia, București, 2004, p. 161.

și a obținut iertarea în favoarea cetății⁷¹. Din instrument al sofistului, retorica devenise instrument al episcopului, în circumstanțe problematice. Episcopul Flavian a fost cel mai competent delegat spre a pleda pentru iertarea împăratului Teodosie nu doar pentru că basileul era niceean⁷², ci pentru că la finalul secolului al IV-lea Antiohia era în mare parte încreștinată, iar majoritatea locuitorilor ei îl considerau pe episcop ca fiind cel mai nimerit intercesor pentru ei. În ciuda naturii apologetice a textelor lui Libanius care apără superioritatea păgânismului, sofistul era conștient că poziția sa în cadrul elitelor sociale slăbise. Acesta este motivul pentru care retorica pragmatică a lui Flavian a provocat discursurile lui Libanius pe marginea revoltei ca un cântec de lebedă⁷³.

Mai identificăm un aspect religios în spatele revoltei din 387 și a *Omiliilor la statui*. Leitmotivul acestora a fost acela de a-l consacra pe episcopul Flavian ca singurul episcop de Antiohia, orașul sirian asistând la o schismă celebră în istorie în urma căreia a avut, pentru mai bine de o jumătate de secol, mai mult de un episcop.

Schisma din Antiohia a debutat în 327, când episcopul Eustațiu a fost depus. De atunci, au fost impuși și depuși noi episcopi, în conformitate cu tendințele teologice: bisericile din Alexandria, Roma și Antiohia s-au luptat pentru a instala proprii lor episcopi în scaunul antiohian. Episcopul Paulin și episcopul Meletie, care aveau comunități diferite și celebrau în locuri diferite, erau antagoniștii principali ai acestui conflict. Sfântul Ioan Gură de Aur a urmat fracțiunii meletiene până a murit Meletie, după care s-a aliat episcopului Flavian, succesorul lui Meletie. Într-una din scrierile sale, el prezintă pe Meletie și Flavian în mod asemănător, sugerând continuitatea de credință⁷⁴. Putem chiar stabili o

⁷¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Predicile despre statui* 21, traducere de Șt. Bezdechi, Editura Sfintei Episcopii a Râmnicului – Noul Severin, 1937.

⁷² Pentru Teodosie și nicenismul, vezi Bill Leadbetter, *From Constantine to Theodosius (and beyond)*, în P. F. Esler (ed.), *The Early Christian World*, vol. I, Routledge, London-New York, 2000, pp. 258-292.

⁷³ Graham Anderson, *The second sophistic. A cultural phenomenon in the Roman Empire*, Routledge, London, 1993, p. 46.

⁷⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, în PG 50, 519. Vezi și Jean Guinot, *L'histoire du siège d'Antioche relue par Jean Chrysostome. Idéalisaton ou déformation intentionnelle?*, în

„perioadă meletiană” în lucrările lui Hrisostom, cea în care alcătuiește un encomium pentru Eustație, unul pentru Meletie, iar unele din *Omiliile la statui* pot fi privite ca lucrări de susținere a lui Flavian ca principal episcop al Antiohiei⁷⁵.

Creștinism și iudaism

Creștinii nu își disputau supremația în cetatea Antiohiei doar cu păgânii, ci și cu evreii. O vagă informație despre starea de spirit destul de tensionată ne este oferită de Sfântul Ioan Gură de Aur, care scrie: „Să afle și iudeii și păgânii, că creștinii sunt mântuitorii cetății, episcopii, supraveghetorii și învățătorii ei”⁷⁶.

În anii păstoririi sale la Antiohia, Sfântul Ioan Gură de Aur și-a asumat datoria de a răspunde provocărilor teologice ale iudaizanților. Dacă vrem să înțelegem fervoarea atacurilor sale îndreptate asupra evreilor și predicile Sfântului Ioan împotriva iudaizanților, de maximă stringență este analizarea provocărilor teologice pe care o ridicau aceștia în Antiohia⁷⁷.

Creștinii luau parte adeseori la sărbătorile evreiești și respectau normele lor religioase. Această situație îl îngrijora pe Hrisostom, în condițiile unui mediu concurențial, în care religiile din Antiohia căutau adepți⁷⁸. Pentru a evita diminuarea numărului creștinilor, Sfântul Părinte critică participarea acestora la celebrările evreiești de Rosh Hashana, Yom Kippur și Sukkot: „O altă boală foarte grea cere vindecarea care poate fi adusă de vorbele mele, o boală care a pătruns în trupul Bisericii... Ce boala este

B. Cabouret, P. L. Gatier & C. Saliou (eds.), *Topoi Orient-Occident/ Supplément 5. Antioche de Syrie. Histoire, image et traces de la ville antique*, Maison de l’Orient Méditerranéen, Lyon, 2004, pp. 459-479, aici pp. 462-463.

⁷⁵ L. Pietri, L. Bottier, *Le prix de l’unité: Jean Chrysostome et le système „théodosien”*, în J.-M. Mayeur et al. (coord.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, t. 2: „Naissance d’une chrétienté (250-430)”, Paris, 1995, pp. 481-497.

⁷⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Predicile despre statui...*, 1, 12, p. 35.

⁷⁷ B. J. Brooton, *The Jews of Antioch*, în C. Kondoleon (ed.), *Antioch: the Lost Ancient City*, Princeton, 2000, pp. 29-37.

⁷⁸ L. Brottier, *Jean Chrysostome, un pasteur face à des demi-chrétiens*, în B. Cabouret, P.-L. Gaiter & C. Saliou (eds.), *Antioch de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique*, Paris, 2004, pp. 439-57.

aceasta? Sărbătorile iudeilor miloși și nefericiți vor veni îndată asupra noastră, una după alta și cu mare grabă: sărbătoarea trâmbițelor, sărbătoarea corturilor, posturile. Sunt mulți dintre noi care spun că ei gândesc la fel ca noi. Totuși unii dintre aceștia vor urmări sărbătorile, iar alții vor ține sărbătorile iudeilor împreună cu aceștia și vor respecta posturile lor. Eu vreau chiar acum să scot acest obicei stricăcios din Biserică⁷⁹.

Mai mult decât atât, Sfântul Ioan Gură de Aur a cuvântat: „Dacă cineva dintre voi, fie că sunteți de față ori nu, va merge la sărbătoarea trâmbițelor, sau va alerga la sinagogă, ori va merge la mormântul Matroanei, ori va lua parte la postire, ori se va bucura de sabat, ori va ține oricare alt ritual iudaic mare sau mic, chem cerul și pământul ca mărturisitori ai mei că eu sunt nevinovat de sângele vostru, al tuturor⁸⁰.

Hrisostom luptă nu numai împotriva practicilor evreiești care ademeneau pe creștinii din Antiohia⁸¹, ci și împotriva faptului că evreii erau priviți cu mult respect în acea vreme: „Știi că mulți îi respectă pe iudei și socotesc că felul lor de viață actual este onorabil⁸², creștinii preferând să-și prezinte problemele în fața instanțelor evreilor, considerând jurământul evreiesc mai solemn și mai sigur⁸³.

⁷⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Adversus Judaeos Orationes* 1, 1, PG 48, 844; Lucrarea este disponibilă în limba română, *Cuvânt împotriva anomeilor și Către iudei*, traducere și note de Pr. prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2007, disponibilă online la <http://www.ioanguradeaur.ro/349/omilia-i-impotriva-evreilor/>.

⁸⁰ Idem, *Către iudei*, Omilia I, 8, 1.

⁸¹ J.-N. Guinot, *L'histoire du siège d'Antioche relu par Jean Chrysostome: idéalisation ou déformation intentionnelle?*, în B. Cabouret, P.-L. Gaiter & C. Saliou (eds.), *Antioch de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique*, Paris, 2004, pp. 459-479.

⁸² Sf. Ioan Gură de Aur, *Către iudei*, Omilia I, 3, 1.

⁸³ *Ibidem*, III, 4-5. Sf. Ioan Gură de Aur relatează: „Să vă spun vouă aceasta, nu din ghicitorie, ci din experiența mea. Acum trei zile – credeți-mă, nu mint – am văzut o femeie liberă cu bună purtare, modestă și credincioasă. Un bărbat sălbatic, fără simțire, avea faimă de creștin (căci eu nu aş numi creștin credincios pe un om care ar cuteza să facă asemenea lucru) o silea pe ea să intre într-un loc al evreilor și să facă acolo jurământ despre unele lucruri care erau împotriva lui. Ea a venit la mine și mi-a cerut ajutor; m-a rugat să împiedic această violență nelegiuire – căci îi era oprit ei, care se împărtășise de Sfintele Taine, ca să intre în locul acela. Eu m-am aprins de indignare, m-am mâniat, m-am revoltat, nu am acceptat să o las târâtă în acel păcat, am smuls-o din mâinile răpitorului ei. L-am întrebat dacă era creștin, iar el a zis că era creștin. Apoi i-am

Sfântul Ioan Gură de Aur menționează că în zilele de sabat și în sărbătorile evreiești sinagogile sunt pline de creștini și în special de femei care sunt atrase de solemnitatea serviciului divin, cărora le place să asculte sunetul trâmbițelor în ziua de Rosh Hashana și să aplaude pe predicatorii renumiți, după obiceiul timpului⁸⁴. De aceea, creștinilor iudaizanți din Antiohia, care timp de secole au păstrat legături cu evreii, le impune să aleagă între creștinism și iudaism.

Omiliile împotriva iudeilor sunt modelate după un formular retoric cunoscut sub numele grec ψόγος (*psogos*), prin care era

spus cu hotărâre, învinuindu-l de lipsa de sentiment și cea mai rea prostie; i-am spus că el nu era mai bun decât un catâr dacă el, care a mărturisit că se închină lui Hristos, trăgea pe cineva în adăposturile iudeilor care L-au răstignit. Am vorbit cu el îndelung, luându-mi învățătura din Sfintele Evanghelii; i-am spus mai întâi că era oprit cu desăvârșire să jure și că era rău să impună necesitatea de a jura pe cineva. Apoi i-am spus că el, în mod deosebit, să nu supună un credincios creștin la această necesitate. De fapt, el nu trebuie să silească nici măcar o persoană nebotezată să facă acest jurământ. După ce am vorbit cu el vreme îndelungată și făcuse greșeala păcatului în suflet, l-am întrebat de ce a respins Biserica și a târât femeia la locul unde s-au adunat evreii. El a răspuns că mulți oameni îi spusese că jurămintele depuse erau mai de temut. Cuvintele lui m-au făcut să suspin, apoi m-am mâniat și, în cele din urmă, am început să zâmbesc. Când am văzut răutatea diavolului, am oftat pentru că el avea puterea de a ademni oamenii; m-am mâniat când m-am gândit cât de lipsiți de purtare de grijă erau cei înșelați; când am văzut întinderea și adâncimea greșelii aceluia care au fost înșelați, am zâmbit”.

⁸⁴ Avem mai multe mărturii că și ereticii, și păgânii ascultau predicile oponenților lor, cum era cazul la Antiohia, când Ioan predică împotriva anomeilor (Sf. Ioan Gură de Aur, *Contra Anomeos*, 1 și 7. Despre succesul lui Hrisostom în convertirea celor ce nu împărtășeau pe deplin credința ortodoxă, vezi L. Brottier, *Jean Chrysostome, un Pasteur...*, pp. 439-457). Situația era asemănătoare la Constantinopol, când Sf. Grigore de Nazianz predica acolo (Sf. Grigore de Nazianz, *Carmen de vita sua*, 2, 1, 11, vv. 1137-1145; 2, 1, 16, vv. 39-40). Reputația unui orator talentat era suficientă pentru a transcende prejudecățile generate de ethosul eresiologic. Potrivit obiceiului vremii, predicatorul talentat era răsplătit cu aplauze după o predică ce stârnea admirația auditoriului. În *Tratatul despre preoție*, V, 7, p. 161, Hrisostom scrie: „Nu vezi, oare, cu câtă dragoste ascultă acum creștinii predicile? Nu vezi, oare, că oratorii sunt mai prețuiți decât toți, nu numai de păgâni, dar și de creștini? Cum poate, dar, suferi un predicator atâta rușine, ca la predica lui ascultătorii să nu aplaude, să se plictisească, să aștepte sfârșitul cuvântării ca pe o odihnă după o muncă grea, iar la predica altuia ascultătorii să-l asculte cu răbdare, deși vorbește mult, ba chiar să-și arate nemulțumirea când are de gând să termine și să se mânie când vrea să tacă?”.

învinuită, insultată sau înjosită o persoană. Într-un *psogos* sunt utilizate jumătăți de adevăr, insinuări, aluzii răutăcioase, vino-văția prin asociere, limbajul abuziv și incendiar, comparații malițioase, cu alte cuvinte, excese și exagerări⁸⁵. Chiar din paragraful cu care se deschide prima predică la iudaizanți, ascultătorii Sfântului Ioan puteau recunoaște elementele familiare ale unui discurs polemic. Prin aceste cuvinte, a stârnit curiozitatea auditoriului și a menținut trează atenția acestuia, asociind pe evrei cu multe patimi detestabile: „Ce vreți să vă mai spun? Să vă spun despre prădăciunea lor, despre pizma lor, despre părăsirea celor săraci, despre hoții lor, despre înșelarea în negustorie? Nu va ajunge o zi întreagă ca să vă istorisesc aceste lucruri”⁸⁶.

Sfântul Ioan numește pe evrei dușmani ai lui Dumnezeu, ale căror dansuri sunt dirijate de către diavol⁸⁷. Mai spune despre aceștia că sunt „degenerați până la nivelul câinilor”, „lacomi” și „trăiesc numai pentru pântece”⁸⁸.

În unele pasaje, convingerile teologice creștine colorează alegerea cuvintelor și a imaginilor. Acest lucru este evident în utilizarea de către Sfântul Ioan a sintagmei „cei care L-au ucis pe Hristos”, care apare de mai multe ori în omilii. Termenul apare în vocabularul creștin în secolul al IV-lea, mai întâi ca referire la iudeii care au trăit pe vremea lui Iisus. *Constituțiile Apostolice*, o lucrare ieșită dintr-o comunitate unde exista rivalitate între evrei și creștini, sfătuiește pe creștini să evite „casa demonilor sau sinagoga omorâtorilor de Hristos sau adunarea făcătorilor de rele”⁸⁹. Aici, referința istorică este transferată pentru a se referi la contemporanii autorului și aceeași transmutare se petrece și la Sfântul Ioan Gură de Aur: „Dar eu trebuie să mă întorc la cei care sunt bolnavi. Socotiți, atunci, cu cine își împărtășesc ei posturile lor. Cu cei care au strigat: „Răstigniți-L, răstigniți-L!”, cu cei care au zis: „Sângele Lui să fie peste noi și peste copiii noștri”. Dacă oamenii s-ar prinde

⁸⁵ Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1983, p. 116.

⁸⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Adversos Judaeos Orationes* 7, 1, PG 48, 853.

⁸⁷ Idem, *Adversos Judaeos Orationes* 4, 7, PG 48, 881.

⁸⁸ *Ibidem*, 1, 2, PG 48, 845-846.

⁸⁹ *Constituțiile Apostolice*, 2, 61, 1.

în răzvrătire împotriva cârmuitorului lor și ar fi osândiți, ați cuteza să mergeți la ei și să vorbiți cu ei? Nu cred. Atunci, nu este necugetat să arătați atâta grabă de a fugi de cei care au păcătuit asupra unui om, ci [și] să intrați în cărdășie cu cei care au săvârșit nelegiuri împotriva lui Dumnezeu? Nu este inexplicabil că cei care se închină Celui răstignit țin sărbătoarea obișnuită împreună cu cei care L-au răstignit? Nu este un semn de prostie și cea mai rea nebunie?"⁹⁰.

Aici sintagma „cei ce l-au răstignit”⁹¹ este scoasă din contextul istoric și aplicată iudeilor care trăiau în vremea Sfântului Ioan. Termenul are încărcătură emoțională evidentă și acesta este motivul pentru care apare în omiliile împotriva iudaizanților. Încărcătura sa emoțională ar fi determinat comunitatea să-și salveze prietenii și familiile și să-i descurajeze să mai participe la riturile evreiești. Mai târziu, în același pasaj, Sfântul Ioan face un apel nedisimulat: „Așadar, eu vă îndemn să fugiți și să ocoliți adunările lor. Răul pe care îl aduc ei fraților mai slabi nu este mic; ei nu dau nici cea mai mică îndreptățire pentru sprijinirea nebuliei iudeilor. Căci atunci când ei văd că voi, cei care vă închinați lui Hristos, pe care ei L-au răstignit pe Cruce, urmați cu evlavie tipicurilor lor, cum pot ei să nu considere că ritualurile pe care le-au săvârșit sunt cele mai bune și că ceremoniile noastre sunt fără valoare? Căci după ce vă închinați și iubiți cu înflăcărare tainele noastre, voi fugiți la cei care ne-au distrus ritualurile”⁹².

În alte pasaje, Sfântul Ioan introduce nuanțe teologice specifice: „Ei L-au ucis pe Fiul lui Dumnezeu; ai tu îndrăzneală să intri cu ei sub același acoperiș? După ce El a fost ucis, El ți-a dat asemenea cinste că te-a făcut fratele și moștenitorul Lui. Dar tu Îl necinstești atât de mult că îi cinstești pe cei care L-au ucis pe El pe cruce, că tu ții cu ei frăția sărbătorilor, că tu mergi la locurile lor păgâne, intri prin ușile lor necurate și iei parte la mesele dracilor. Căci eu sunt hotărât să numesc postirea iudeilor masă a dracilor căci ei L-au ucis pe Dumnezeu”⁹³.

⁹⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Adversos Judaeos Orationes* 5, 1, PG 48, 850.

⁹¹ Această sintagmă mai apare la Ps.-Atanasie (PG 26, 1224B), Proclu, Or. 12, 2 (PG 65, 789A), Sf. Vasile, *Omilia* 20, 2 (PG 31, 529), Asterius de Amasea, *Omilie la Ps. 5* (PG 40, 424).

⁹² Sf. Ioan Gură de Aur, *Adversos Judaeos Orationes* 5, 7, PG 48, 851.

⁹³ *Ibidem* 7, 5, PG 48, 907.

În aceste pasaje, prezentarea statutului evreilor după moartea lui Hristos și distrugerea templului din Ierusalim constituie un argument teologic: „El a arătat aceasta îndeosebi prin faptele Sale, când l-a lăsat în mâinile barbarilor și mai târziu, când El l-a distrus în întregime”⁹⁴. De când creștinii se erijau în moștenitori ai vechii tradiții iudaice, distrugerea templului era luată de Sfântul Ioan ca semn că iudeii și-au pierdut legitimitatea.

Respectând încă Legea mozaică, iudaizanzii făceau cunoscut altor creștini că riturile iudaice își păstrau sfințenia, eficacitatea și legitimitatea. Unora li se părea că riturile iudaice erau mai sfinte decât cele creștine. Era important pentru Sfântul Ioan să încerce să sperie și să alarmeze pe iudaizanzii cu povestiri sinistre despre nedreptatea iudeilor și să-și informeze comunitatea, după moda retorilor din vechime, prin defăimarea vieții și a practicilor evreilor⁹⁵. Aceste lucruri trebuie așezate în contextul ostilității pe care evreii însșiși o aveau împotriva creștinilor și a faptului că respingeau pe Iisus ca Mesia. Afirmările Sfântul Ioan sunt expresii ale ultrajului teologic și „ideologic”, nu ale rasismului. Altfel nu ar fi vorbit cu atâta admirație despre profeții evreilor sau despre evreii (inclusiv Apostolii) care au acceptat creștinismul.

În lucrarea *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, Robert L. Welken demonstrează, foarte convingător, că Sfântul Ioan Gură de Aur nu ar putea fi acuzat de antisemitism, câtă vreme omiliile sale sunt adresate iudaizanzilor, adică unui segment din Biserica creștină. Iar un alt studiu,

⁹⁴ *Ibidem* 7, 4.

⁹⁵ Ar fi o neînțelegere să se sugereze că toate comentariile lui Ioan la adresa evreilor ar fi ostile ca cele din omiliile către iudaizanzii. În alte scrieri, el vorbește cu respect despre evrei (Hom. 5, 1 in Heb. 2, 16; PG 63, 47). Într-un pasaj îi numește aliați pe cei care l-au sprijinit împotriva opozanților creștini care au conspirat ca să-l depună de pe scaunul patriarhal de la Constantinopol (Post *Reditum A priori Exsilio* 1, 1; PG 52, 439). În alte locuri vorbește despre relația unică dintre evrei și Dumnezeu (*De laudibus sancti Pauli apostoli* 3, 1; PG 50, 483-84). În alt loc, își exprimă admirația față de atitudinea evreilor în privința căsătoriei: „Ei respectă căsătoria și apreciază creația lui Dumnezeu” (*De Virginitate* 8, 2; PG 48, 538). Discuții cu privire la comentariile Sf. Ioan despre evrei, vezi la Adolf Martin Ritter, *Erwägungen zum Antisemitismus in der Alten Kirche: Joannes Chrysostomos 'Acht Reden wider die Juden*, în Bernd Moeller & Gerhard Ruhbach (eds.), *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte*, J.C.B. Mohr. Tübingen, 1973, pp. 81-90.

al prof. Gavin Langmuir⁹⁶, neagă acuzele de antisemitism ce i-au fost adresate marelui predicator antiohian, argumentând că omiliile sale indică forța convingătoare a creștinismului din cetatea de pe Orontes⁹⁷. Din păcate, nu există suficiente date în aceste omilii pentru un studiu contemporan al vieții evreilor.

Identități religioase ca forme de identificare socială

Ne va fi dificil să evaluăm cât de încreștinată era cetatea Antiohiei la finele secolului al IV-lea, fără a acorda atenția cuvenită problemei identității religioase, cea care se află în centrul înțelegerii interacțiunilor dintre entitățile religioase. Pentru că ceea ce înseamnă să fii membru al unei religii poate fi construit numai în relație cu ceea ce înseamnă să fii membru al unei alte religii. Interacțiunea religioasă este întotdeauna o condiție prealabilă pentru existența identității religioase. Identitățile religioase nu au o existență obiectivă, care apare în mod natural dintr-un pachet de bază și distinct de trăsături religioase.

Hrisostom și Libanius au avut abordări diferite atunci când au scris despre religie. Sfântul Părinte operează cu identități și etichete religioase clare. El se folosește de talentul său oratoric pentru a crea aceste identități ca (noi) moduri de a fi pentru publicul său. Aceste definiții îl duc pe Sfântul Ioan Gură de Aur la stereotipuri despre religia grecilor (păgânilor), care funcționează într-un mod contrastant față de creștinism. Aceeași strategie este folosită când urmărește să stabilească o distincție clară între evrei și creștini în omiliile sale către iudaizanți.

Etichetarea personală și a altora este o parte importantă a procesului de construcție a identității. Faptul că etichetele legate de credința religioasă străbat scrierile lui Hrisostom este semnificativ și ar trebui să fie văzută ca fiind conectat direct la interesul său de construcție a identității. Era important ca păstorii săi să folosească eticheta acceptată pentru urmașii lui Hristos, cea de Christianoi,

⁹⁶ Gavin I. Langmuir, *History, Religion and Antisemitism*, University of California Press, Berkeley, 1990.

⁹⁷ Wayne A. Meeks & Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, The Society of Biblical Literature, nr. 13, Scholars Press, Missoula, 1978.

acesta fiind numele dat tuturor creștinilor la botez⁹⁸, dar având și o semnificație specială pe plan local, pentru că Antiohia a fost leagănul primei comunități a celor ce s-au numit creștini (Fapte 11, 26). Acest fapt era adeseori evidențiat de Sfântul Ioan Gură de Aur⁹⁹. Hrisostom vorbește despre creștini ca și credincioși (*pistoi*), deoarece au crezut în Hristos ca Dumnezeu și aparțin comunității creștine¹⁰⁰. Cei care urmau religiei greco-romane erau uneori etichetați ca elini, o utilizare care a devenit comună în secolul al IV-lea. Înainte, cel mai folosit termen utilizat de creștini pentru a descrie pe cei din afara tradiției iudeo-creștine era *ethne* („neamuri”). Uneori și Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește despre *ta ethne*, în contrast cu evreii. Hrisostom mai folosește și sintagma „cei care tăgăduiesc”, pentru a-i numi pe cei care nu cred în Iisus Hristos, Dumnezeul creștinilor, sau „cei din afară”, pentru cei ce nu se supuneau învățăturilor și legilor lui Hristos și nu au primit Evanghelia¹⁰¹.

Hrisostom a încercat să construiască pentru auditoriul său creștin o identitate precisă, care să se distingă de elini (păgâni) și evrei. El a cerut ca identitatea de creștin să fie adoptată ca una care să le domine întreaga viață și să fie vizibilă din exterior în orice moment. El cere ascultătorilor nu numai să fie creștini, ci să afișeze creștinismul lor. În acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur prezintă într-un contrast puternic pe creștini, pe de o parte, și pe păgâni sau evrei, pe de altă parte. Chiar sugerează că toate identitățile non-creștine pot fi alinate și caracterizate ca fiind demonice. Acest lucru permite Sfântului Părinte să-și pună publicul în fața unei alegeri tranșante: fie să accepte că sunt creștini, cu vehemență, sau să se așeze într-o antiteză totală față de ceea ce înseamnă a fi creștin și evlavios. Nu există loc pentru compromis

⁹⁸ A. Wenger (ed.), *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales inédites*, 2005 (réimpr. de la 1^{re} éd. rev. et corr., 1957), cat. 1, 44, în „Sources Chrétiennes”, 50^{bis}, p. 131 (tradusă de Pr. Marcel Hancheș, cu titlul *Cateheze baptismale*, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2003).

⁹⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 8, PG 57, 81.

¹⁰⁰ A. Natali, *Christianisme et cité à Antioche à la fin du IV e siècle d'après Jean Chrysostome*, în C. Kannengiesser (ed.), *Jean Chrysostome et Augustine: Actes du colloque de Chantilly*, Paris, 1975, pp. 41-60.

¹⁰¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *In epistulam primam ad Corinthios, omilia 1, 4*, PG 61, 14, text publicat pe http://biblehub.com/commentaries/chrysostom/1_corinthians/1.htm

și nici o alternativă pentru o înțelegere diferită a ceea ce înseamnă să fii creștin. În cazul lui Libanius, în schimb, de cele mai multe ori el nu a fost interesat de marcarea identității religioase permanente.

Sfântul Ioan Gură de Aur a căutat să prezinte identitatea creștină ca una ce cuprinde și este echivalentă cu identitatea politică, civică și etnică. Nu există nici o alternativă la datoria de a fi creștin și nici o sferă din viața personală în care identitatea de creștin să nu fie dominantă. El prezintă autoritatea Bisericii ca fiind superioară celei a statului, cel puțin în mod ideal, și prezintă creștinismul ca o *politeia* care ar putea înlocui *politeia* statului roman¹⁰². El a căutat să alinieze identitatea creștină cu identitatea civică, de cetățenie în orașul Antiohia, sugerând că orașul este creștinat în mare parte. Tot el aliniază identitatea religioasă cu identitatea etnică. Creștinismul este o formă de etnie, care ar trebui să înlocuiască *ethnos*-ul elenic. Acesta din urmă era mai mult conotat religios, astfel că auditoriului nu îi era prea clar cum putea fi și grec, și creștin. Ca urmare, trebuia să aleagă între cele două. Prin asocierea strânsă dintre identitatea religioasă și identitatea politică, civică și etnică, el nu a făcut concesii nici uneia dintre sferele seculare neutre ale vieții, în care identitatea creștină putea să conteze mai puțin.

Comunitatea creștină din Antiohia forma un grup coeziv. Nu ne putem pronunța cu privire la gradul de organizare socială a creștinilor. Trimiterile lapidare din omiliile lui Hrisostom ne îndreptățesc să credem că creștinii erau organizați ca și comunitate. Termenul de „comunitate” se referă la un grad ridicat de organizare socială. Aceasta înseamnă că membrii comunității se întâlneau în mod regulat, au un fel de spațiu social comun și o prezență vizibilă și că aceștia sunt uniți prin obiective comune pe care le pot articula public.

Hrisostom a încercat să construiască prin omilii un sentiment de comunitate pentru auditoriul său. Cu toate acestea, auditoriul nu pare unul omogen, de forma unei organizații sociale

¹⁰² I. Sandwell, *Christian self-definition in the fourth century A.D.: John Chrysostom on Christianity, imperial rule and the city*, în I. Sandwell & J. Huskinson (eds.), *Culture and Society in Later Roman Antioch*, Oxbow Books, Oxford, 2004, pp. 35-58.

permanente, bazate pe credința creștină mărturisită. În schimb, ne este sugerat un tablou cam difuz al creștinismului în Antiohia, în care persoanele au diferite grade de angajament și pot interacționa social cu necreștinii.

Sfântul Ioan Gură de Aur se număra printre liderii creștini ai Bisericii Antiohiei – alături de Sfântul Ignatie (+ 107), episcop în Antiohia – care au militat pentru păstrarea unității între creștinii acestui important centru urban al Antichității. El a vrut să definească în mod clar ce înseamnă să fii creștin, pentru a se asigura că acest lucru putea transforma permanent pe cei ce primeau Botezul. În contextul sec. al IV-lea, acest lucru însemna predicarea cu impetuositate a mesajului despre identitatea creștină, iar așezarea păgânilor și a evreilor în tabăra rivală urma, în mod firesc, cu fiecare ocazie posibilă. Sfântul Părinte și-a îndemnat continuu ascultătorii să afișeze creștinismul în moduri vizibile și recunoscute, în fiecare aspect al vieții lor. Calitatea de creștin trebuia să pătrundă toate vorbele și faptele lor, iar ei trebuiau ca prin conduită să se distingă de adepții altor religii. Ideal ar fi fost ca creștinii să trăiască precum cei din Biserica primară, într-o comunitate distinctă, bazată pe valori creștine. Această comunitate creștină trebuia să cuprindă și să înlocuiască toate celelalte alianțe sociale: culturală, civică sau chiar, cel puțin într-o anumită măsură, politică. Când cineva nu accepta această identitate creștină atotcuprinzătoare, nu doar că era etichetat drept păgân sau evreu, dar putea fi socotit demonic.

Revenind la comunitatea creștină din Antiohia, cetate cu un mediu religios competitiv, și alianțele între creștini erau în permanentă schimbare. După cum precizează Robert Wilken, în oraș au existat mai multe variante de creștinism care se concureau. Acești creștini, în aparență dezbinați, constituiau auditoriul lui Hrisostom, care l-au privit și ascultat predicând despre standardele și așteptările Bisericii creștine, necoruptă de viața eclectică și vibrantă a orașului. Sunt însă suficiente mărturii despre felul în care normele societății din afară influențau comportamentul auditoriului. Sărbătorile păgâne și distracțiile coincideau cu ritualurile creștine¹⁰³. Sinagogile, sărbătorile și ritualurile evreiești, ca și locurile sfinte, precum Peștera Matroanei la Dafne, au jucat

și ele un rol proeminent în viața cetății și aveau încă o atracție puternică printre creștini¹⁰⁴.

După cum arată Ramsay MacMullen, o bună parte dintre creștini era înstărită. Dar nu toți aparțineau clasei bogaților. Alții erau comercianți, cărora le era dificil să participe în anumite intervale orare la slujbe din cauza profesiei¹⁰⁵. Alții serveau în armată¹⁰⁶. Despre adeziunea sclavilor la creștinism nu avem prea multe mărturii, dar întâlnim cel puțin un exemplu în care obligația unei părți a sclavilor de a participa la liturghie în compania stăpânului lor bogat este descrisă ca un fapt obișnuit¹⁰⁷.

Participarea creștinilor la slujbe era determinată de evlavie, dar și de proximitatea bisericii față de locuința lor¹⁰⁸, de antipatia față de predicatorul dintr-o altă biserică¹⁰⁹, de entuziasmul pentru retorica lui Hrisostom¹¹⁰ sau de dorința de a fi văzut de un anume client sau patron¹¹¹. Acești factori, mai puțini liturgici, sunt așadar topografici, personali și sociali. O anumită biserică putea fi deci mai potrivită dintr-o perspectivă topografică sau evitată, pentru că era în posesia unei facțiuni creștine rivale.

În cadrul comunității creștine din Antiohia trebuie să îi includem și pe călugări. Preoți călugări sirieni sunt menționați explicit în două omilii ale Sfântul Ioan, rostite la Antiohia¹¹². Apariția

¹⁰³ Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews...*, pp. 1-94. Vezi și Sf. Ioan Gură de Aur, *In kalendas*, PG 48, 953-962, precum și *Omilia 7 la Matei*, PG 57, 39 (valabil pentru situația de la Antiohia) și *Contra ludos et theatra*, PG 58, 263-270 (pentru Constantinopol).

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 75-80.

¹⁰⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *In kalendas*, PG 48, 957; *In principium Actorum*, omilia 1, PG 51, 69; *De baptismum Christi*, PG 49, 363-364.

¹⁰⁶ Idem, *De paenitentia*, omilia 3, PG 49, 291.

¹⁰⁷ Idem, *In epistulam secundam ad Thessalonicenses*, omilia 3, PG 62, 484.

¹⁰⁸ Idem, *De sancta Pentecoste*, omilia 1, PG 50, 454, unde Hrisostom comentează că unele persoane locuiesc doar la o stradă distanță de biserică.

¹⁰⁹ *In epistulam ad Ephesios*, omilia 11, PG 62, 87-88, Sfântul Ioan face aluzie la credincioși care au fost dezamăgiți de el și s-au dus la altă biserică.

¹¹⁰ Idem, *In illud: Pater meus usque modo operator*, PG 63, 511-512; *In illud: Filius ex se nihil facit*, PG 56, 247.

¹¹¹ Idem, *In epistulam secundam ad Thessalonicenses*, omilia 3, PG 62, 483-484. Hrisostom atribuie bărbaților bogați motivația publicității și arătării averii.

¹¹² Idem, *De stautis*, omilia 19, PG 49, 188-190; A. Wenger (ed.), *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales...*, cat. 8, în „Sources Chrétiennes”, 50^{bis}, pp. 247-250.

lor printre auditori¹¹³ încurajează anumite speculații. Din punct de vedere bisericesc, includerea lor ne invită să investigăm mai în profunzime viața creștinilor antiohieni, în timpul episcopului Flavian. Frans van de Paverd opinează că acei călugări-preoți veneau cu regularitate în Antiohia, în timpul sărbătorilor dedicate vreunui martir, în scopuri exclusiv pastorale¹¹⁴. Un sinod local coincide cu o astfel de sărbătoare liturgică, care a durat două zile (10-11 aprilie). O asemenea sărbătoare putea aduna o mare mulțime de oameni din mediul rural, din împrejurimile Antiohiei¹¹⁵. Flavian profită de o astfel de ocazie pentru a se consulta cu clericii stabiliți la mai mare distanță și care se aflau sub jurisdicția sa, dar și pentru a-i folosi în scopuri misionare.

Faptul că unii dintre creștinii râvnitori din Antiohia alegeau traiul eremitic este un adevăr pe care îl găsim repetat în mai multe scrieri ale Sfântului Ioan. În *Omilii la Matei*, 69, 3-4, citim: „Dacă ne-am duce în pustie ca să vedem corturile acestor ostași ai lui Hristos, nu vom vedea corturi întinse, nici vârfuri de sulite, nici cort împărătesc făcut din stofe de aur, ci vom vedea că pustia în care locuiesc acești ostași ai lui Hristos este tot atât de minunată și frumoasă ca și un pământ pe care ai întinde frumusețea multor ceruri... oameni care s-au lepădat de trup, care disprețuiesc trupul, deși sunt în trup. La masa lor, lăcomia nu-și găsește loc; masa lor e plină de filozofie; nu curg pâraie de sânge, nu se taie carne, nu se aude de dureri de cap de pe urma băuturii, nu se văd mâncăruri drese; nu simți mirosuri de carne friptă, nici fum înecăcios; nu se văd alergături, zgomote, tulburări și strigăte supărătoare; pe masa lor, pâine și apă; apa, din izvor curat; pâinea, din munca mâinilor lor; iar dacă vor să mănânce ceva deosebit, mănâncă fructe; mai mare e plăcerea la mesele lor, decât la mesele împăraților; la mesele lor nu te temi și nu îți este frică de nimeni; nu te ține de rău boierul, nu te mânie soția, nu te supără copilul,

¹¹³ PG 63, 468-469 și 472. Pentru prezența asceților și a clericilor, în zile când nu era sărbătoare, vezi, e.g. Idem, *In epistulam ad Hebraeos*, omilia 15, PG 63, 122; *De diabolo tentatore*, omilia 2, PG 49, 257-258; *De paenitentia*, omilia 5, PG 49, 7-11; *In epistulam secundam ad Thessalonicenses*, omilia 3, PG 62, 484.

¹¹⁴ Van de Paverd, *op. cit.*, p. 290.

¹¹⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *De ss. martyribus*, PG 50, 647. Sărbătoarea Macabeilor atrăgea o mulțime de locuitori de la țară, nevorbitori de limbă greacă.

nu se râde în gura mare, nu te îngâmfă mulțimea lingușitorilor; masa aceea e lipsită de o astfel de tulburare; e masă de îngerii; sub ei au numai iarbă, așa cum a avut Hristos în pustie, când a hrănit mulțimile. Mulți nu-și fac nici acoperiș, ci în loc de acoperiș au cerul; în loc de lumina opaițului au luna; n-au nevoie nici de ulei, nici de opaiț, că luna le dă de sus o lumină vrednică de ei”¹¹⁶.

Într-o predică la Pilda bogatului nemilostiv și săracul Lazăr, Hrisostom scrie: „Monahii au scăpat de piață și de zgomotul din piață; și-au făcut colibe în pustie și n-au nici o legătură cu oamenii; cugetă în tihnă în liniștea aceea adâncă și, stând ca într-un port, sunt feriți de orice primejdie”¹¹⁷.

Ca și capadocienii, Hrisostom consideră că anahoreții creștini trăiesc pe pământ o viață îngerească¹¹⁸. El se folosește de exemplul lor atunci când se adresează laicilor din Antiohia – și prin aceasta se diferențiază de capadocieni și de alți Părinți precedenți – și insistă asupra faptului că toți creștinii pot realiza această viață angelică, la același nivel. În *Omilia 23 la Efeseni*, amintește comunității predominant laice din Antiohia că „Fiul adevăratului Dumnezeu a adus întreaga virtute (*ἀρετή*). Și nouă ni s-a dăruit rod din cer... Ne-a adus, zic, imnurile cele cerești, pe care le zic Heruvimii în ceruri, aceea ne-a poruncit și nouă a zice, „Sfânt, sfânt, sfânt”. Ne-a adus de acolo virtutea îngerilor (*τῶν ἀγγέλων τὴν πολιτείαν*). Îngerii nici nu se însoară, nici nu se mărită – și acest lucru bun l-a sădit și aici pe pământ. Ei nu iubesc averile și nici altele de acest fel – dar și acest rod l-a a semănat printre noi. Îngerii nu mor – dar și nouă ne-a hărăzit nemurirea, căci moartea nu e în realitate moarte veșnică, ci somn”¹¹⁹.

Avem aici o încercare clară de a delimita aspectele vieții angelice, aplicabile creștinilor. Se pot face câteva observații importante.

¹¹⁶Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 69, 3-4, în col. PSB, vol. 23, p. 798.

¹¹⁷Idem, *Omilii la săracul Lazăr*, cuvântul III, în vol. *Omilii la săracul Lazăr. Despre soartă și Providență. Despre rugăciune. Despre viețuirea după Dumnezeu*, traducere din limba greacă veche și note de Pr. prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2005, pp. 69-70.

¹¹⁸Idem, *Omilii la Matei*, 1, 12; 69, 3-4.

¹¹⁹Idem, *In epistulam ad Ephesios 23*, PG 62, 167; *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Efeseni*, traducere din limba elină, ediția Oxonia, 1852, de Arhim. Theodosie Athanasiu, Tipografia „Dacia”, Iași, 1902, p. 329.

În primul rând, virtutea (*ἀρετή*), modul de viață al îngerilor, pe care Fiul lui Dumnezeu îl aduce din cer pe pământ, este înțeleasă mai degrabă din punct de vedere moral, decât ontologic, deoarece creștinii pot doar să imite pe îngeri, nu să-și schimbe și firea în acest veac.

În al doilea rând, metaforele agricole pe care Sfântul Părinte le folosește pentru a descrie aceste daruri sugerează faptul că viața îngerească abia a prins rădăcini în umanitate. Deși Sfântul Ioan Gură de Aur se așteaptă ca aceasta să se manifeste și să crească printre creștini, plantarea vieții celei noi încă nu s-a materializat pe deplin în toți creștinii.

În al treilea rând, înțeles în cadrul conceptual al eticii greco-romane, portretul pe care îl face Hrisostom creștinilor ca participanți la *politeia* îngerilor este, fundamental vorbind, o convertire a *oikos*-ului creștinilor într-un tărâm ceresc, mai degrabă decât un *oikos* pământesc sau *polis*. Dacă *telos*-ul vieții umane este participarea la *politeia* cerească, valoarea vieții pământești este evaluată prin deschiderea spre Împărăția de dincolo. În acest fel, concepția lui Hrisostom despre viața angelică este, într-o oarecare măsură, asemănătoare cu *eudaimonia* filosofică pe care Platon o are în vedere în *Phaidon*¹²⁰. Sfântul Ioan însă se deosebește prin faptul că *politeia* cerească nu este constituită numai prin comuniunea cu ființele cerești, ci și prin părtășia sfinților în Biserică. Acest lucru îl obligă să recunoască dimensiunile pământești ale acestui *oikos* ceresc, în care există în continuare un Trup al lui Hristos pe pământ, pentru a fi iubit și îngrijit, indiferent dacă acesta e constituit din cei săraci, fără adăpost, membrii familiei cuiva sau alți creștini.

Concluzii

Plecând de la izvoarele disponibile, am încercat o examinare sistematică a configurației religioase din cetatea Antiohiei în vremea când Sfântul Ioan Gură de Aur pronunța memorabilele sale omilii. Nu doar acest luminat dascăl al creștinătății, dar și profesorul său,

¹²⁰ Pak-Wah Lai, *John Chrysostom and the Hermeneutics of Exemplar Portraits*, Durham theses, Durham University, 2010, disponibilă online la <http://etheses.dur.ac.uk/425>.

sofistul Libanius, și istoricul Ammianus Marcellinus dau mărturie despre faptul că secolul al IV-lea rămâne unul al conflictelor religioase. Păgânismul dă ultimele sale lupte împotriva creștinismului triumfător, care este fărâmițat în diferite facțiuni. Provinciile orientale ale Imperiului Roman sunt cele mai agitate, iar Antiohia este în centrul multor frământări¹²¹.

Se înfruntau creștini și păgâni, fiecare dintre tabere la fel de mândră că aparține unui important centru religios, care a găzduit atât pe Apollo, cât și pe Daphne, cât și amintirile primei comunități creștine¹²².

Totodată, atitudinea creștină publică față de evrei era la fel de vehementă, animată de cuvintele omiliilor Sfântul Ioan Gură de Aur, care se doreau a fi un leac pentru membrii Bisericii și o mărturie a identității și unicității creștine. Chiar dacă unii le cataloghează drept denunțări violente ale iudaismului, făcute de un teolog creștin, ele reflectă nevoia acută a echilibrului între mărturisirea crezului creștin și făptuire.

¹²¹ Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity: AD 395-600*, Routledge, London, 1993, p. 162.

¹²² Paul Petit, *op. cit.* Vezi mai ales cap. al II-lea, „La vie religieuse et la vie municipale”, pp. 191-216.