

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ - BOLYAI

THEOLOGIA ORTHODOXA

1-2

Editorial Office: 3400 Cluj - Napoca ♦ Gh.Bilașcu no. 24, Phone: +40-(64)-405352

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

Irineu Pop BISTRIȚEANUL, Viața a omului cuprins de patimi și asceza ♦ <i>La vie de l'homme envahi par les péchés et l'ascèse</i>	3
Alexandru MORARU, Contribuții ale patriarhului Miron Cristea la susținerea culturii și a Școlii românești	19
Ioan-Vasile LEB, Le grand schisme et ses implications sur les relations ecclésiastiques entre l'orient et l'occident. Un point de vue orthodoxe	29
Valer BEL, Dumitru Stăniloae als Leitfigur Orthodoxer Theologie IM 20. Jahrhundert ♦ <i>Dumitru Stăniloae ca figură conducătoare a teologiei ortodoxe în secolul XX</i>	41
Ioan-ICĂ JUNIOR, Destinul doctrinei sociale în Biserica Ortodoxă Română Radiografia unei dileme	49
Stelian TOFANĂ, Cuvântarea despre Iisus "pâinea vieții" repere în teologia iohanică sacramentală ♦ <i>Le discours "Jesus-pain de vie" (In cap. 6) Reperes dans la thologie sacramentel Johannique</i>	73
Ioan CHIRILĂ, Despre "armonioasa interdependentă" ♦ <i>Hymns and Mysteries to Qumran-Exegetical Problem</i>	95
Ștefan BUCHIU, Contribuții ale sfântului Grigorie Palama la Definirea Cosmologiei Ortodoxe ♦ <i>Der Beitrag des Heiligen Gregorios Palamas zur Prezisierung der christlichen Kosmologie</i>	109
Vasile STANCIU, Particularități ale genului cromatic în muzica bisericească de proveniență bizantină din Transilvania ♦ <i>Diatonicity and Chromaticism in Transylvanien Church Music of the Byzantine Tradition</i>	115

Ioan BIZĂU, Limbajul ca instituție fundamentală a naturii umane ♦ <i>Le langage en tant qu'institution fondamentale de la nature humaine</i>	137
Ioan TOADER, Înnoire și toleranță, 1846-1873 ♦ <i>Renouveau et tolérance</i>	163
Ștefan ILOAIE, Virtutea în filosofia Stoică	169
Mircea OROS, Etapele formării triodului	189
Dacian BUT-CĂPUȘAN, Sobornicitatea bisericii - universalitate și comuniune ♦ <i>The Catholicity of the Church - Universality and communion</i>	197
Simona Teodora ROȘCA, Judecata de apoi. Studiu comparativ. Voroneț / Capela Sixtină ♦ <i>Le Jugement dernier. La Chapelle Sixtine / L'église du monastère de Voroneț. Étude comparative</i>	209
Vasile TIMIȘ, La reconciliation et ses implications ecclesiologiques ♦ <i>Împăcare și implicațiile sale ecclesiologice</i>	223
Gabriel GÂRDAN, Slujbele din Săptămâna Patimilor după Jurnalul de Călătorie al Peregrinei Egeria	231
Ana BACIU, Aspecte lingvistice ale unor termeni tipiconali din manuscrisul Vatican Romeno 6 ♦ <i>Linguistical Aspects of the Typiconal Terms from "Vatican Romeno" 6 Manuscriptum</i>	243

Recenzii - Book Reviews - Comptes Rendus - Inhalt

<i>La intersecția dintre Est și Vest</i> (ONUFRIE VINȚELER)	253
---	-----

VIAȚA OMULUI CUPRINS DE PATIMI ȘI ASCEZA

IRINEU POP BISTRITĂNUL

RÉSUMÉ *La vie de l'homme envahi par les péchés et l'ascèse.* Dans le processus de notre évolution vers l'état de l'homme absolu, l'accent qu'on pose sur le rejet du mal n'est pas à proprement parler du moralisme, mais le fruit de notre entrée baptismale dans la vie de l'Esprit Saint. Dans cet état, le pouvoir du péché n'a plus de prise sur nous, nous ne sommes plus des "esclaves du péché", notre soi ancien est "crucifié" et modifié par l'ascèse. Le rituel du Sacrement du Baptême nous en montre ça. Mais, une fois sortis du bain du Baptême, nous devons nous libérer de l'illusion du monde, de la tromperie du plaisir éphémère, nous devons temperer la fantaisie, la nature grosse de notre corps doit être raffinée vers le diaphane qui caractérise la révélation de la raison divine de la création sauvée.

Ainsi, dans notre ouvrage nous proposons un guide nécessaire dans la continuation de la lutte contre les péchés, par l'ascèse. L'ascétisme chrétien exprime et effectue la participation de la liberté humaine à la répression de la révolte de sa nature. L'ascétisme cherche à affirmer la réponse personnelle de l'homme à l'œuvre de sa rédemption en Jésus Christ et à s'accorder avec l'amour et les plans divins.

În procesul creșterii noastre spre starea bărbatului desăvârșit, accentul ce se pune pe respingerea răului nu este propriu-zis moralism, ci rodul intrării noastre baptismale în viața Duhului Sfânt. Temele: "moartea omului vechi" și "nașterea omului nou" în Botez sunt familiare. Sfântul Apostol Pavel subliniază că "moartea omului vechi" în Botez a avut loc, așa încât noi "să nu mai fim robi ai păcatului" (Rom. 6, 6) și adresează îndemnul: "Deci să nu împărțiți păcatul în trupul vostru cel muritor, ca să vă supuneți poftelor lui; Nici să nu vă faceți mădularele voastre arme nedreptății pentru păcat, ci înfățișându-vă pe voi lui Dumnezeu, ca vii, sculați din morți, și mădularele voastre ca arme ale dreptății pentru Dumnezeu" (Rom. 6, 12-13). Aici se poate vedea o strânsă legătură între partea ontologică și eshatologică a Botezului și aplicarea ei morală.

Puterea păcatului nu mai are stăpânire asupra noastră, noi nu mai suntem "robi păcatului", sinea noastră veche este "răstignită" și moartă. Fiindcă acestea s-au împlinit noi trebuie să ne considerăm morți păcatului. Totuși acea schimbare ontologică a stării și relației trebuie să fie actualizată și realizată prin alegere și acțiune din partea omului. În Botez noi suntem renăscuți și totuși trebuie să acționăm pentru a fi renăscuți; în Botez noi nu mai suntem dușmanii lui Dumnezeu, ci prieteni și membri ai casei Sale, Biserica. Liberi de stăpânirea "puterilor întunericului" noi suntem uniți cu Hristos.

Odată cu încheierea exorcismelor a avut loc prima eliberare. "Omul este restaurat ca o ființă liberă, capabilă de adevărata libertate – nu aceea pe care noi o chemăm libertate și care de fapt face pe om un sclav permanent al dorințelor și poftelor sale proprii, ci libertatea de a primi din nou adevărata viață care vine de la Dumnezeu și duce la Dumnezeu, libertatea de a face singura alegere cu adevărat liberă și cu adevărat liberatoare – aceea a lui Dumnezeu"¹.

¹ Alexander Schmemmann, *Of Water and the Spirit*, New York, 1974, p. 27.

În termenii "chipul" și "asemănarea", potențialul este restaurat, dar noi trebuie acum să luptăm conștienți împotriva răului și să facem binele. Deși suntem iertați și nu mai aparținem Satanei și suntem membrii casei lui Dumnezeu, noi avem în noi pasiuni care trebuie să fie biruite prin puterea lui Dumnezeu și exercițiului propriei noastre acțiuni autodeterminate, adică în mod sinergetic.

În Sfintele Taine Dumnezeu oferă totul și nimic nu se poate adăuga dincolo de aceasta. Totuși este necesar ca o persoană să-și însușească comoara pe care a primit-o în Taine prin cooperarea sa personală – "întocmai precum în treburile lumești este drept și cuviincios... odată ce am primit viața să nu dormim ca și cum noi deja am posedat totul, ci să căutăm mijloacele de a o păstra"². "Eliberarea de puterea demonică este începutul restaurării omului. Împlinirea ei, totuși, este împărăția cerească în care omul a fost primit în Hristos, așa încât ridicarea la cer, comuniunea cu Dumnezeu și "îndumnezeirea" au devenit cu adevărat ultimul destin și vocație a omului"³. Deci, deși prin Taina Botezului omul s-a eliberat de păcatul strămoșesc, totuși în sufletul său a rămas o debilitate și "diavolul exercită asupra lui o influență de la periferie prin concupiscentă"⁴. Așa se nasc cu ușurință patimile care, prin caracterul lor amăgitor și irațional, aruncă ființa umană într-o stare de pasivitate și prin aceasta, în încruntare și zbucium. Fiindcă lumea și lucrurile finite spre care aspiră omul pătimăș sunt o țință inconsistentă care nu pot să-i satisfacă aspirația după infinit, "patimile reprezintă cel mai coborât nivel la care poate cădea o ființă omenească"⁵.

În mod practic pasiunile rămân și trebuie să fie dezrădăcinate. Ontologic, "pasiunile" sunt o descriere a condiției noastre încă dezordonată. Din punct de vedere moral, "pasiunile" sunt acte specifice și moduri de comportare care sunt rele. Astfel, în cuvintele lui Clement Alexandrinul: "pasiunile sunt o mișcare nenaturală a sufletului"⁶, iar Nemesiu zice că: "acțiunea este chemată pasiune când este împotriva naturii noastre adevărate"⁷. Este posibil să distingem între pasiuni (pathe) și păcate (amartemata), după cum face Avva Dorotei: "Pasiunile sunt un lucru și păcatele sunt altul. Pasiunile sunt mânia, mândria, ura... și altele ca acestea. Iar păcatele sunt acțiunile pasiunilor când cineva le face pe ele în mod activ"⁸.

În practică este dificil să le separăm. De exemplu: gelozia este păcătoasă "fie că se exprimă în acte sau nu, fie că o întreții și cultivi în loc să i te opui și să lupți contra ei. Pentru morala creștină dispozițiile și acțiunile sunt amândouă "mișcări ale sufletului".

² Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, P.G. 150, 641 A; Tainele nu sunt efective fără cooperarea umană: "Se zice să fie două moduri în care harul operează în cinstitele daruri; primul, modul în care ele sunt sfințite, și în al doilea rând, modul în care harul ne sfințește prin ele. Prima operație a harului, operația în daruri, nu poate fi împiedicată de nici o slăbiciune umană... Dar a doua cere efort de la noi. Din această cauză ea poate, de asemenea, fi împiedicată de propria noastră indolență. Pentru că harul ne sfințește prin daruri dacă ne află în mod adecvat dispuși spre sfințire; dar dacă el vine peste noi, când suntem nepregătiți, nu numai că nu ne aduce nici un folos, ci el chiar pricinuieste gravă vătămare asupra noastră" (*Dumnezeiasca Liturghie*, P.G. 150, 34, col. 444 D – 445 A).

³ Al. Schmemmann, *op. cit.*, p. 26.

⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Doctrina ortodoxă și catolică despre păcatul strămoșesc*, în "Ortodoxia", IX (1957), nr. 1, p. 27.

⁵ Idem, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. 3, București, 1981, p. 55.

⁶ *Stromate*, 2, 13.

⁷ *Natura omului*, P.G. 40, 504.

⁸ *Doctrinae Diversae*, 1, 4, P.G. 88, 1621 D.

Deci ceea ce se înțelege prin pasiuni este o consimțire și o iubire intelectuală și volițională adânc întipărită pentru tot ceea ce este în dizarmonie și dezordine cu adevărata noastră natură care este chipul și asemănarea divină. Mai concret: este un rău și o greutate să dezrădăcineze consimțirea minții și voința inimii care găsește plăcere în dorințele îngrozitoare și poftele rele; este ființa capturată de o sete nestăvilă după obiectele simțurilor⁹.

Patimile produc descumpănire și îndrumă energiile ființei umane "zăgăzuite de păcatul adamic într-o singură direcție, acea indicată de plăcerea urmărită"¹⁰. Și această direcție este lumea și lucrurile ei mărginite care îl supune pe om celor mai urâte pasiuni, îl corupe prin poftele și plăcerile ei rele, îl face egoist și mort pentru lucrarea virtuții. Căci atunci când ucidem, când desfrânăm, profanăm, nedreptățim, ne fixăm în tiparele unei lumi încremenite și stingem orice elan sau duh de înnoire. Un bătrân din Pateric, identificând lumea cu patimile, redă plastic acest adevăr, spunând: "Cel ce are lumea, adică patimile, măcar de are lumea, nimic nu are, fără patimile ce-l stăpânesc pe el"¹¹. Slăbit de patimi, omul nu poate să-și impună puterea lui asupra lumii. Așa că lumea impune trupului și spiritului uman procesele ei ca niște lanțuri. Începând să lucreze răul, omul se izbește de opacitatea unei lumi, care pentru sfânt e transparentă întrucât acesta a învins în mod real opacitatea ei.

Patimile punând pe fugă duhul iubirii îi coboară pe oameni într-o existență bolnavă de egoism, produc și întrețin haosul în raporturile dintre ei. Viața pătimășă înseamnă existență individualistă, adică o robie a bunului plac, a orgoliului. De aceea Mântuitorul Hristos a spus: "Faceți bine celor ce vă urăsc pe voi și rugați-vă pentru cei ce vă supără și vă prigonesc" (Mt. 5, 44). Iar Avva Antonie dă același îndemn de a nu răsplăti răul cu rău spunând: "De te va lovi cineva peste obrazul drept, întoarce-l și pe celălalt. De nu poți întoarce și pe celălalt, măcar pe aceea una s-o suferiți. Dacă nici aceasta nu poți, nu dați în locul aceleia ce ați luat"¹².

Patima se întinde ca boală contagioasă, motiv pentru care Avii din Pateric mai recomandă și distanțarea (depărtarea) de subiectul vreunei patimi ca să nu-ți frâneze sporul duhovnicesc: "De-mi va fi cineva foarte iubit și voi cunoaște că mă duce în vreo greșeală, îl tai (îl înlătur) de la mine"¹³, afirmă hotărât un părinte, iar altul îndeamnă: "Nu locui în locul unde vezi pe unii că au zavistie asupra ta. Iar de nu, nu sporești"¹⁴.

1. Cauzele patimilor și efectele lor

Omul care poartă în sine chipul lui Dumnezeu și care în întreaga zidire are "poziția de centru"¹⁵, trebuie să tindă spre absolut. Minteia lui trebuie să-L caute pe Dumnezeu și să-L cunoască pe El. Când mintea uită de menirea proprie de a-L cunoaște pe Dumnezeu, singurul care poate să-i satisfacă setea de infinit, slăbește și se întunecă. Posibilitatea acestui lucru ne-o arată Sfântul Antonie când zice: "Sufletul

⁹ Michael Kardamakis, *Spiritualitatea ortodoxă*, (în greacă), Atena, 1973, p. 130-131.

¹⁰ Prof. Constantin Pavel, *Patimile omenești, piedică în calea mântuirii*, în "Studii Teologice", V (1953), nr. 7-8, p. 474.

¹¹ *Cap. XVII, Pentru milostenie, 19*, în *Patericul*, Râmnicu Vâlcea, 1930, p. 393.

¹² Avva Antonie, 21, *Pateric...*, p. 11.

¹³ Avva Agathon, 23, *Pateric...*, p. 29.

¹⁴ Avva Pimen, 18, *Pateric...*, p. 170.

¹⁵ Pr. lector Dumitru Radu, *Aspectul comunitar-sobornicesc al mântuirii*, în "Ortodoxia" XXVI (1974), nr. 1, p. 105.

(adică mintea) coborându-se în trup, îndată se întunecă de întristare și de plăcere și se pierde"¹⁶.

Adoptând împărțirea tripartită a sufletului, introdusă de Platon în părțile rațională, simțitoare și doritoare, Sfântul Grigorie Palama accentuează funcția naturală a inteligenței, care constă în a conduce și a îndruma celelalte două părți ale sufletului. Părțile simțitoare și doritoare fiind părțile pasionate sau poftitoare ale sufletului ar trebui să se supună inteligenței. Când nu se întâmplă aceasta, atunci înseamnă o anomalie spirituală și pasiunile se nasc. Este cu totul de prisos să observăm că această distincție tripartită a sufletului nu înseamnă o împărțire a lui în trei părți. Sufletul omului este unul, și totuși cu multe aspecte¹⁷. Când una din puterile sufletului este asaltată, sufletul e asaltat în întregimea lui¹⁸.

Pentru ca el să fie definitiv vindecat, trebuie să se ivească o înălțare a aspectului său celui mai coborât, pofta: "Dorința învinsă este combustibilul mâniei; starea dezordonată a dorinței și mâniei produce nebunia minții. Puterea simțitoare a sufletului nu va fi niciodată sănătoasă dacă nu e vindecată mai întâi puterea poftitoare; și mintea nu va fi niciodată sănătoasă până ce mai întâi atât puterea doritoare cât și cea simțitoare sunt îndreptate"¹⁹. O minte neîntărită poate să fie cauza multor patimi. Se cere examinarea ei: "Dacă desfrâul se luptă cu trupul tău – spun Părinții patericali – cearcă din care pricină s-a pornit războiul asupra ta și o îndreptează... sau din mândrie, sau te socotești pe tine mai bun decât altul, sau ai osândit pe cineva, că afară de acestea nu se luptă omul spre curvie"²⁰. De aici rezultă că patima are drept cauză o minte slăbită, care se clatină de pe poziția ei și care nu caută decât superficialul și plăcerea într-o lume devenită pătimasă, opacă și refractară chiar puterii și comunicării lui Dumnezeu.

Dezvoltând parabola fiului risipitor și vorbind despre risipirea averii tatălui de către fiul mai tânăr, Sfântul Grigorie Palama dă următoarea interpretare alegorică: principala bogăție a omului este intelectul său înăscut. În timp ce el se ține pe calea mântuirii, el ține intelectul său concentrat în sine și la primul și cel mai înalt Intellect, Dumnezeu. Dacă totuși el este condus aiurea în falsă întrebuițare, atunci intelectul său este împrăștiat și aderă la lucrurile pământești și la plăcerile trupului. Omului i se cere să lupte împotriva abaterilor patologice prin reînțoarcerea sa în sine, și ridicarea către Dumnezeu.²¹ Prin urmare, dacă mintea creată vine pe lume cu impulsul de a cunoaște – de a cunoaște pe Cel infinit – , acest impuls este dovada că ea este făcută pentru infinit, că El există înainte de ea, dacă din primul moment al trezirii ei Îl presupune existând.

Slăbind, mintea se pune în slujba simțurilor, preferând să aibă "dulceața păcatului cea trecătoare" (Evr. 11, 25). Se produce o scindare între cugetare și acțiune. Lucrarea de percepție simțuală iese din subordinea minții; lumea atrage simțirea prin aspectele ei voluptoase și prin făgăduințele ei sensibile și dulci și prin simțire atrage și

¹⁶ Sfântul Antonie cel Mare, *cap. 95*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. I (1947), p. 17.

¹⁷ *Capitole despre rugăciune și puritatea inimii*, 3, P.G. 150, 1120 C.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Idem, Către monahia Xenia*, P.G. 150, 1061 A.

²⁰ *Cap. VI, Pentru multe feluri de patimi...*, 42, Pateric..., p. 315.

²¹ Georgios I. Mantzaridis, *The Deification of Man, St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, New York, 1984, p. 82.

mintea și o subordonează ei. Așa se naște patima, pentru că necălăuzit de o minte luminată și liberă de rătăcirii, omul nu poate să făptuiască binele. Acest adevăr îl exprimă Avva Ilie astfel: "De nu va cânta mintea împreună cu trupul, în zadar este osteneala"²².

Acesta ar fi al doilea factor care produce patimile în om. Toate formele de necurăție trupească constituie o îmbolnăvire a părții poftitoare a spiritului uman. În acest caz perversiunea este în mod clar distinsă de înclinația naturală a omului către procreare. În anticiparea psihologiei moderne, Palama observă că impulsul sexual al omului este deja manifest din copilărie: "mișcările naturale referitoare la procreație sunt deja evidente în copii". Aceste impulsuri, fiind fizice, sunt nevinovate, dar ele sunt transformate în pasiuni prin întrebuițarea lor greșită de mintea împătimită²³. Mintea sau spiritul rănit și slăbit de pasiuni nu exercită nici un fel de stăpânire asupra percepției simțuale și a trupului care urmează nesăbuit legea automată a păcatului.

O stărnire la patimă este amăgirea lumii. Lumea concentrează intelectul omului la lucrurile create, stabilește o pluralitate de patimi în el și îl separă de Dumnezeu Cel nepătimitor. Pentru ca omul să se reîntoarcă la Dumnezeu și să se unească cu El, el trebuie să-și curățească intelectul de pasiuni: "pentru că intelectul împătimit nu poate să se unească cu Dumnezeu"²⁴. O astfel de purificare nu poate fi realizată, totuși, fără puterea lui Dumnezeu. Harul Sfințelor Taine și puterea rugăciunii continue sunt măsurile pregătitoare indispensabile pentru purificarea omului și unirea lui cu Dumnezeu. O minte întărită poate controla percepția simțială și ajuta trupul să câștige deprinderea de a rămâne imun față de pasiunile biologice înrobitoare.

Simțirea poate sesiza anticipat prin lucrarea ei de percepție atât plăcerile cât și durerile pe care le pot oferi lumea materială și lucrurile lumii. Nu e conceput ca în această lume răul să fie darnic, iar binele zgârcit în bucurii. Există numai o deosebire. Răul începe cu *momeala plăcerii* și sfârșește în durere, în timp ce binele începe cu osteneală și încercări și apoi se încununează prin bucurie și răsplată. Și tocmai de aceea lumea văzută prin aspectele ei voluptuoase e primejdioasă și producătoare de patimi, că simțirea necontrolată și nedirijată de rațiune, va alege întotdeauna numai plăcerea și va fugi speriată de durere. În acest sens un Avvă bătrân spune că "dragostea lumii acesteia ne desparte pe noi de dragostea lui Dumnezeu"²⁵.

Pentru pătimăș lumea este ceea ce satisface lăcomia pântecelui sau sursă de îmbogățire, sau prilej de desfrâu. Călugărul îmbunătățit și creștinul autentic evită plăcerea produsă de patimi, știind că patimile oferă lumii un sens fără sens. Avva Pior, întrebat fiind de ucenicii săi de ce mănâncă umblând, a răspuns: "Nu voiesc să am mâncarea ca un lucru", iar către altul a spus: "Voiesc ca nici când mănânc să nu simtă sufletul meu dulceața trupească"²⁶.

Există o afirmație general acceptată și anume că iubirea de sine (φιλαυτια) pare să rezume sursa celui mai mare rău pe care noi îl cauzăm în viețile noastre. Și aceasta s-ar identifica cu preocuparea oarbă pentru trup. Sfântul Talasie Libianul spune: "Dacă dorești să fii liber de rău, trebuie să te lepezi de mama relelor, iubirea de sine"²⁷. Sfântul Maxim Mărturisitorul repetă: "începutul tuturor patimilor e iubirea de

²² Avva Ilie, 6, *Pateric...*, p. 86.

²³ *Către monahia Xenia*, P.G. 150, 1069 A.

²⁴ Sfântul Grigorie Palama, *Capete despre rugăciune*, 1, P.G. 150, 1117 C.

²⁵ *Cap. E, Pentru liniște și tăcere*, 7, *Pateric...*, p. 244.

²⁶ Avva Pior, 2, *Pateric...*, p. 216.

²⁷ *Despre dragoste și înfrânare, A doua sută de capete*, 1, în *Filoc. rom. IV* (1948), p. 11.

sine²⁸. Sfântul Grigorie Sinaitul susține că iubirea de sine este cea care hrănește toate pasiunile. Sfântul Maxim analizează efectele iubirii de sine astfel: "Precum s-a spus de multe ori, iubirea de sine este cauza tuturor atitudinilor pătimase pentru că din ea se nasc cele trei dispoziții doritoare, cele mai generale: lăcomia, iubirea de arginți și slava deșartă. Din lăcomie se naște desfrânarea. Din slava deșartă apare mândria și toate celelalte urmează din acestea trei, ca mânia și descurajarea, și amintirea răului și invidia și bârfirea. Toate aceste patimi leagă mintea de lucrurile materiale și o târăsc la pământ"²⁹.

Dacă noi trebuie să evităm răul atunci trebuie mai presus de toate să recunoaștem că iubirea de sine are nevoie să fie controlată cu mare grijă. Trupul dorește plăcere în timpul de acum, întocmai precum sufletul dorește cu înfocare fericirea ce va să fie. Întoarcerea omului către lume este înfăptuită prin simțuri și are lumea sensibilă drept obiect al său; cel care iubește trupul, iubește și lumea. Satisfacerea excesivă a dorințelor trupesti hrănește pasiunile. Fiindcă această satisfacere este realizată prin simțuri, care sunt multe și variate, pasiunile care sunt hrănite sunt de asemenea multe și variate. Prin întrebuițarea greșită a hranei pentru plăcerea gustului, omul promovează pasiunea lăcomiei, a băuturii excesive și a beției, și ațâță depravarea fizică. Cauza acestor pasiuni nu este, desigur, hrana, ci întrebuițarea excesivă a ei sau plăcerea ei simțuală³⁰. Astfel, pasiuni ca acestea au o influență aversă asupra lucrării altor simțuri. În acest fel sufletul care iubește trupul și care tânjește după o satisfacție perpetuă a simțurilor hrănește iubirea de posesiuni și avariția, din care izvorăște hoția, răpirea, nedreptatea și toate felurile de lăcomie³¹.

Fantezia sau închipuirea este un alt simț foarte cuprinzător care nutrește aroganța, vanitatea și îngâmfarea în inima omului lumesc. Mai sunt și unele pasiuni mixte³², ieșind atât din simț cât și din fantezie, ca de pildă iubirea de popularitate, respectul de sine și mândria³³.

Aceste trei cauze: slăbirea și întunecarea minții în lucrarea ei, percepția simțuală ieșită din subordinea minții și preferarea exclusivă și irațională a plăcerii se împletesc strâns, se întrepătrund și toate împreună anchilozează, paralizează spiritul uman și odată cu el slăbește și trupul prin epuizarea resurselor vitale produsă de patimi dezordonate. Și astfel, omorât de faptele pierzătoare, omul este supus rușinii și durerii, iar viața lui se transformă în chin și remușcare.

În forma de existență comună în pasiunile naturii îngroșate, apar divergențele care sfâșie natura umană; o sfâșie în bucăți identice, lipsite de adevăratele caractere

²⁸ *Despre dragoste, A treia sută de capete, 57*, în Filoc. rom. II (1947), p. 89.

²⁹ *Ibidem*, 56, p. 88.

³⁰ Sfântul Grigorie Palama, *Omilia 33*, P.G. 151, 417 BD.

³¹ *Ibidem*, col. 420 B.

³² Noi putem găsi în tradiție listele patimilor și ale analizelor lor, de dimensiuni diferite. De exemplu, într-o lucrare atribuită Sfântului Antonie cel Mare sunt înșirate 12 patimi ale sufletului (în *Filoc. rom.*, I, 85, p. 19) Evagrie din Pont numără 8 (*De octo vitiosis cogitationibus*, P.G. 40, 1272-1277) iar Petru Damaschin consideră că 6 sunt patimile principale "ce împresoară pe oameni" (*Cuvintele sinoptice*, 8, în Filoc. rom. V (1976), p. 219). Aceste enumerări ale patimilor au fost făcute de către părinții pustiei care au experimentat viața duhovnicească și au pătruns în profunzimea sufletului omenesc.

³³ Sfântul Grigorie Palama, *Omilia 33*, P.G. 151, 420 B.

personale³⁴. Susținute de plăcere, patimile dizolvă unitatea și armonia lăuntrică. Firea își pierde fermitatea; atrasă de plăcere și împinsă de durere ea ajunge ca o trestie bătută de vânt. "Firea ajunge ca o minge în mâna patimilor, purtată încoace și încolo de toate împrejurările, de toate impresiile. Ea nu mai stă tare în libertatea ei, a ajuns de o slăbiciune spirituală care poartă toate semnele stricăciunii"³⁵. Dar Dumnezeu a legat de plăcere totdeauna o durere, ca prin aceasta omul să evite plăcerea. De aceea ființa pătimășă, la o încercare oarecare, trebuie să aibă conștiința vinovăției proprii, încât să se învinuiască numai pe sine, zicând: "Pentru păcatele mele mi se întâmplă aceasta"³⁶. "Pomii de nu vor lua ierni și ploi, nu pot face roadă... și împărăției cerurilor nu vom putea să ne facem părtași fără numai prin multe necazuri și ispite"³⁷. Toate aceste asperități trebuie să le privească omul ca mijloace îngăduite de Dumnezeu pentru a-l elibera din sclavia plăcerilor ucigătoare. Aceste dureri și încercări au în ele energiile sfințitoare ale Duhului Sfânt, care ard și purifică spinii patimilor, transfigurează patimile, convertindu-le din înclinări orientate spre o nesățioasă cursă de desfătări în înclinări orientate către bunurile cerești. Lui Avva Apollo, care căzuse în păcat îi spune un părinte al pustiei: "Dumnezeu ți-a iertat păcatul... dar te lasă în durere, că este de folos sufletului tău"³⁸. Omul este chemat la o viață de luptă personală pentru menținerea și creșterea relației cu Hristos, pentru întărirea sa ca persoană liberă de pasiunile comune ale unei naturi căzute, învățate.

Dar când omul se aruncă din plăcere în plăcere pentru a scăpa de ghimpele durerii, atunci viforul patimilor întunecă "cerul", (Sf. Isaac Sirul) sau lumina dumnezeiască din el. Aceasta este o existență cenușie, monotonă și de suprafață, o închistare egoistă. Această stare este rodul patimilor pe care Avva Antonie cel Mare o consideră o adevărată "nebulie"³⁹. Omul stăpânit de patimi, alternându-și viața între voluptățile plăcerii și chinurile durerii, își alterează fondul său sufletească. Datorită împătimirii, se înstrăinează de Dumnezeu, izvorul vieții, și fără Dumnezeu viața lui nu e viață, ci deznădejde și întuneric, care poate merge, dincolo de nebunie, până la sinucidere. De aceea monahul și orice creștin consideră că are datoria sfântă ca printr-un efort plin de fermitate "să nu lase conștiința să-l învinuiască în nici un lucru"⁴⁰. Aceasta este o invitație subtilă la întărirea simțurilor deviate prin patimi, pentru ca duhul omenesc, dezlegat din mirajul și teroarea patimilor, să meargă liber, potrivit firii sale, către adevăr, bine și frumos.

Omorârea slăbiciunii de moarte strecurată în fire, fortificarea firii prin asceză, a devenit posibilă prin mortificarea și moartea de viață-făcătoare a lui Iisus Hristos. Când omul încetează de a fi un sclav la cerințele și nevoile unei naturi autonome, el este domn și prinț peste "lucrurile", acțiunile și rezultatele acțiunilor, în creațiunea naturală și în creațiunea personală și, mai presus de toate, în propriul său ipostas natural.

³⁴ Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, New York, 1984 p. 97. "Etosul împărătesc revelat și manifestat în viața liturgică se referă la restaurarea suveranității persoanei umane asupra naturii sale, la preamărirea acelei naturi într-un potențial pentru viața personală".

³⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. 3 București, 1981, p. 10.

³⁶ Avva Or, 12, *Pateric...*, p. 241.

³⁷ Amma Teodora, 2, *Pateric...*, p. 96.

³⁸ Avva Apollo, 2, *Pateric...*, p. 40.

³⁹ Avva Antonie, 27, *Pateric...*, p. 12.

⁴⁰ Avva Agathon, 2, *Pateric...*, p. 26.

"Devenit ca un rege în propria ta inimă – scrie Sfântul Ioan Scărarul – șezând exaltat în umilință, spune la răs "Du-te" și el se duce; și la plânsul dulce "Vino" și el vine; și corpului, sclavul nostru și tiranul nostru "Fă aceasta" și el face"⁴¹.

2. Stărnirea patimilor și împătımirea

Este important să observăm că în adăugare la toate elementele bune ale chipului divin în noi se cuibărește o tendință dezarmonică, dezordonată, chiar gata să se interfereze cu viața adevărată și proprie a unui copil al lui Dumnezeu ce crește în chipul dumnezeiesc și spre îndumnezeire. Este firesc să ne întrebăm cum cădem în patimi, cum se stărnesc patimile și care este procesul prin care noi suntem stăpâniți și prin care ne supunem puterii și influenței lor asupra noastră.

Desigur, fiecare persoană și fiecare situație are circumstanțele ei specifice și particulare, încât n-am putea spune că există un model rigid de împătımire. Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți arată multe expresii ale izvoarelor pasiunilor, precum s-a arătat mai sus. Sfântul Maxim Mărturisitorul, de exemplu, le reduce la "patimi, demoni și la impulsuri păcătoase sau hotărârea cea rea"⁴².

Una din descrierile procesului de împătımire este oferită de Teodor al Edesei: "Fiecare învoire a gândurilor noastre cu o dorință oprită, adică atracție hedonistă, este un păcat. La început, gândurile noastre, prin care pasiunile încep să întunece mintea; apoi sufletul se supune la atracție, incapabil de a rezista luptei. Acesta este urmat de ceea ce numim consimțământ (învoire) care este păcat. Când el durează pentru o perioadă de timp atunci el provoacă ceea ce se cheamă o patimă"⁴³.

Într-un sens "patimile sunt sursa faptelor noastre rele. În altul, ele sunt rezultatul, săvârșirea obișnuită a răului. În primul sens, în ideea clasică greacă, ea este "partea instinctivă și irațională a sufletului omenesc". În al doilea sens se referă la înțelegerea patimii "ca o condiție adânc înrădăcinată a răului", "stăpânirea spiritului uman de către boala morală", aceasta se distinge de păcatul care e înțeles a fi un act specific și distinct, mai degrabă decât un etos habitual. Mai mult decât atât, "răul nu vine în suflet din afară, ci este mai curând supunerea voită a sufletului la lucruri sau stări și atașarea exagerată nepotrivită (improprie) lor"⁴⁴.

În ascetismul ortodox, sunt termeni speciali care să denote diversele efecte exercitate de durerile rele asupra sufletului omenesc. Sunt "gândurile" (λογισμοί) sau imaginile, ridicându-se din regiunile mai de jos ale sufletului, din subconștient⁴⁵. Apoi este seducerea sau ispita (prosbol»), adică prezența unui gând străin, sosind din afară și introdus de o voință ostilă în conștiință. "El nu e un păcat – zice Sfântul Marcu Ascetul – ci o mărturie despre libertatea noastră"⁴⁶. Păcatul începe numai cu "unirea" (συνκατθεσις)⁴⁷, adică alipirea minții de gândul sau imaginea strecurată. Sau, mai degrabă, acest oarecare interes sau atenție arată deja începutul unui consimțământ cu voința ostilă. Pentru că răul totdeauna presupune libertate; altfel el ar fi pur și simplu constrângere, cucerind pe om din afară. Omul păcătuiește liber.

⁴¹ Scara, *Treapta* 7, P.G. 88, 808 D – 809 A.

⁴² *Despre dragoste, A doua sută de capete*, 33, în Filoc. rom. II, p. 62.

⁴³ *Capete duhovnicești*, 19, în Filoc. rom. IV, p. 208.

⁴⁴ Socrates Gikas, "PATHOS", *Threskentike kai Ethike Enciclopedia*, vol. 9, Atena, 1966, p. 1037.

⁴⁵ Pentru o analiză detaliată a acestor termeni vezi V. Zarine, *Fundațiile Ascetismului Ortodox*, St. Petersburg, 1902. Acest text este încă valabil.

⁴⁶ *Despre Botez*, P.G. 65, col. 1020 A.

⁴⁷ Sfântul Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 142, P.G. 65, 921-924.

În Pateric, ca în toate scrierile duhovnicești se arată că patimile se stârnesc astfel: Satana ne momește, aruncând în mintea noastră un gând de păcat. Aceasta este o răsărire a gândului că am putea săvârși cutare faptă păcătoasă. Uneori se stârnește dintr-o dată ca un foc ce ne cuprinde imediat. Căci păcatul e ca o piatră de moară care ne trage întotdeauna în jos. Și dacă cedăm în fața lui îl vom dori mereu. Cugetarea trebuie să ia atitudine pentru a alunga gândul păcatului din prima clipă. În felul acesta puterea Satanei se topește "ca ceara de la fața focului" și scăpăm de săvârșirea faptei păcătoase. Această realitate este exprimată de un alt bătrân al pustiei prin cuvintele: "Satan este împletitor de funii, pe cât îi dai lui șuvițe și el împletește. Iar aceasta o zic pentru gânduri, că pe cât le primești pe ele, pe atâta se înmulțesc și asupra ta se întăresc"⁴⁸. Aproape toți maeștrii vieții spirituale din Pateric vorbesc mult despre această luptă a duhurilor rele împotriva noastră, duhuri care atrag pe oameni într-un minus al existenței, în violența pasiunilor care slăbesc spiritul și vederea lui Dumnezeu. "Noi toți suntem implicați într-un război duhovnicesc chiar de la început. O victorie decisivă, pentru a fi siguri, a fost câștigată de Dumnezeu, dar diavolul n-a cedat încă. Din contră, potrivit Scripturii, când este rănit mortal și osândit el atunci pune la cale ultima și cea mai puternică luptă. El nu poate să facă nimic împotriva lui Hristos, dar poate să facă mai mult împotriva noastră. Exorcismele deci, sunt începutul luptei care constituie dimensiunea primă și esențială a vieții creștine"⁴⁹.

În scrisoarea către Nicolae Monahul, Marcu Ascetul descrie în detaliu procesul interior prin care ajungem să săvârșim răul. Prin ignoranță, nepăsare și lene, noi nu reușim să prevedem consecințele și să ne ferim de împlinirea lor. Patimile care sunt ascunse adânc în noi sunt activate din afară. Rezultatul este că mințile noastre sunt corupte, îngânduind gândurilor să consimtă ispitei. Aceste influențe externe (diavol, ispite, obiecte, hrană, bogății, laude, etc.) ne atacă secret și ne cuceresc dând naștere la o mulțime de vicii: ură, amintirea relelor, ipocrizie, mânie, mândrie, plăcerea de sine, iubirea de argint, supunere la plăceri în imaginație, dorința cărnii, necredința, lipsa de respect, tristețea, delăsarea, excesul de somn, înșelăciunea, mărirea pe sine, necumpătarea, avariția, cupiditatea și deznădejdea, cea mai rea dintre toate. Sfântul Marcu arată că rău este câteodată chiar binele pe care-l facem. Foarte adesea noi facem binele nu de dragul binelui, ci pentru a primi laudă și cinste de la alții. Lucrurile bune pe care adesea le-am făcut "s-au împletit cu alte pasiuni și au amestecat înfăptuirile bune cu atitudini rele și trupești, prin urmare făcându-le pe ele inacceptabile și necurate"⁵⁰.

Vrând să atragă pasiunile unor oameni spre persoane sau lucruri, duhurile rele se cuibăresc în suprafața exterioară a lucrurilor, iradiază din aparențele atractive așezate pe suprafața acelor persoane sau lucruri⁵¹. Fiind apropiați de oamenii cu

⁴⁸ Cap. XXV, Pentru socotință, 67, Pateric..., p. 462.

⁴⁹ Alexander Schmemmann, op. cit., p. 24.

⁵⁰ Epistola către Nicolae Monahul, 4, Filoc. rom. I, p. 315-316.

⁵¹ O admirabilă frescă a lucrării subtile a puterilor răului în lumea creată o face Părintele Profesor Alexander Schmemmann în cartea sa *Of Water and the Spirit*: "Adevărul teribil este că majoritatea copleșitoare a creștinilor pur și simplu nu văd prezența și acțiunea Satanei în lume și, prin urmare, nu simt nevoia să renunțe "la lucrurile și la slujirea lui". Ei nu discern idolatria evidentă care străbate ideile și valorile prin care oamenii trăiesc astăzi și acea care modelează, determină și înrobește viețile lor mai mult decât orice idolatrie fătășă a păgânismului vechi. Ei sunt orbi la faptul că "demonicul" constă în primul rând în falsificare și contrafacere, în devierea chiar a valorilor pozitive de la înțelesul lor adevărat, în prezentarea negrului ca alb și viceversa, într-o

diferite pasiuni și susținând aceste pasiuni, demonii au în ei ceva înrudit cu acestea. Ei de pe suprafața persoanelor sau a lucrurilor, trimit gânduri de păcate diferite în cugetul nostru și se deosebesc după cei stăpâniți de pasiuni diferite. Ca și Sfântul Ioan Casian, și Avva Daniil spune că "fiecare în ce patimă cade, acel fel de diavol și are, care urmează după om și îi vorbește în minte"⁵². Fiecare patimă are diavolul ei; acești diavoli lucrează în solidaritate, pentru că și patimile se țin lanț.

Diavolul îl necăjește în chilie pe Avva Arsenie, care scapă de el prin rugăciune fierbinte⁵³ și încearcă să-l lovească cu secera pe Avva Macarie, care-l îndepărtează cu arcul smereniei⁵⁴. Trei diavoli vin la schit să-l ispitească pe Avva Teodor, dar pe toți trei îi leagă și-i îngrozește prin puritatea inimii sale⁵⁵. Pentru a duce lupta împotriva duhurilor rele se cere rațiunii o subțirime pentru a le surprinde și o tenacitate neobosită pentru a nu se lăsa luată în stăpânire de ele și din primul moment să respingă mișcarea poftii ce răsare în conștiință ca ea să nu devină patimă. A alimenta o poftă înseamnă a o aprinde ca pe o flacără care nu se mai poate stinge niciodată. "A renunța la Satana nu înseamnă a respinge o ființă mitologică în a cărei existență chiar nu crede nimeni. Aceasta înseamnă a respinge o întreagă viziune de viață constituită din mândrie și autoafirmare, din acea mândrie care cu adevărat a luat viața umană de la Dumnezeu și a preschimbat-o în întuneric, moarte și iad. Și putem fi siguri că Satana nu va uita această renunțare, această respingere, această provocare. "Sufală și scuipă-l pe el!" Un război e declarat. Începe o luptă al cărei deznodământ real este fie viața veșnică, fie condamnarea veșnică. Pentru aceasta este creștinătatea. Aceasta este ceea ce înseamnă, în ultimă instanță, alegerea noastră"⁵⁶.

Această fermitate o cere însuși Domnul unui pustnic căruia i se arată imediat după dispariția diavolului și-l consolează spunându-i: "De nu se va osteni cineva nu poate să aibă pe Dumnezeu cu sine, că El pentru noi S-a răstignit"⁵⁷.

Părinții Patericului recomandă omului metode de luptă pentru a-și întări facultățile sufletești și a nu cădea pradă pornirilor pasionale, care sărăcesc spiritul, legându-l de lucruri finite. "De te vei îngreua cândva cu mâncarea – zice un bătrân – atunci nevoiește-te cu un lucru oarecare, încât să-ți ostenești trupul tău pentru a se ușura înainte de noapte, și nu vei vedea năluciri și visuri rele în somnul tău. Și așa fii luptător, viteaz împotriva diavolului și dincotro te lovește el pe tine, de acolo lovește-l și tu pe el. De te îngreuiază cu mâncarea, îngreuiază-l pe el cu privegherea. Iar de te slăbește cu somnul, slăbește-l și tu cu osteneala trupului. Iar de te înșală cumva cu înălțarea, fă și tu un lucru oarecare, prin care să te necinstească oamenii; căci să știi aceasta, că de nimic nu se scârbește, nu se necăjește și nu se topește Satana mai mult ca la aceasta, când dorește însuși omul și își iubește necinstea și smerenia"⁵⁸.

minciună subtilă și vicioasă și în confuzie. Ei nu înțeleg că astfel de noțiuni părute pozitive și chiar creștine ca "libertate" și "liberare", "iubire", "fericire", "succes", "realizare", "creștere", "împlinire de sine" – noțiuni care cu adevărat fasonază omul modern și societatea modernă, motivațiile lor și ideologiile lor – pot de fapt să fie deviate de la semnificația lor reală și să devină vehicule ale "demonicului". Și esența demonicului este întotdeauna mândrie, "pompa diavoli" (p. 29).

⁵² Avva Daniil, 13, Pateric..., p. 63.

⁵³ Avva Arsenie, 3, Pateric..., p. 15.

⁵⁴ Avva Macarie, 11, Pateric..., p. 135.

⁵⁵ Avva Teodor al Fermei, 26, Pateric..., p. 92.

⁵⁶ Alexander Schmemmann, *op. cit.*, p. 30.

⁵⁷ Avva Ilie, 7, Pateric... p. 86.

⁵⁸ *Cap. II, Pentru umilință*, 23, Pateric..., p. 39.

Pentru ca omul să poată ține în frâu tendințele exagerate ale poftelor simțuale se cere evitarea prilejului de păcat. "De la locul în care ți se întâmplă adeseori poticnirea și căderea în spurcatul păcat și mâinii pe Dumnezeu – îndeamnă un bătrân părinte – fugi și te depărtează pentru că la acel loc nu vei putea să te pocăiești"⁵⁹.

Omul care se leagă de suprafața exterioară a lucrurilor ca la ultima realitate este rob al lumii și este atras într-o existență opacă, fără sens, care sfârșește în moarte. Prin împătımire se împletește cu lumea și își consumă existența în așteptarea și căutarea de plăceri și în teama de dureri prezente și viitoare. Aceste așteptări și temeuri sunt lanțuri robiei, produsă de împătımire. Când grija pentru lucruri nu-l mai frământă, aceste lanțuri se rup, omul scapă de patimi și cum spune un Avvă – "Domnul locuiește în el"⁶⁰. Cel pățimaș fiind legat de lucruri prin grijă nu este disponibil pentru Dumnezeu. Păcatul ascunde fața lui Dumnezeu (cf. Is. 59, 2). Nu poate fi nici o legătură acolo unde este păcatul. "Precum nu este cu putință a-și vedea cineva fața sa în apă tulbure, așa și sufletul de nu se va curăți de gândurile cele străine nu poate să se roage cu mintea"⁶¹. Deci, un suflet bolnav, otrăvit de gânduri străine sau "pățimașe", nu este capabil să intre în dialog cu Hristos, sau cu valorile binelui și adevărului. Iar fără dialog, fără conlucrarea între Dumnezeu și voința liberă "curățită", nu-i posibilă înnoirea. Când gândul se purifică, se luminează și intră în comuniune cu Dumnezeu Cel atotluminos care-i dă putere să crească în viața virtuoașă⁶².

3. Practica ascetică și despătımirea

Pentru a-și preda voința sa voinței lui Dumnezeu și a adopta o cale de viață în conformitate cu poruncile Sale, creștinul trebuie să se disciplineze pe sine. Dar conformitatea cu voința lui Dumnezeu prin autodisciplină, deși este un preliminarium necesar și indispensabil spre viața în Hristos, încă nu constituie idealul vieții morale. Împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, dimpreună cu aderarea insistentă și binevoitoare la iubirea Sa și respingerea diavolului generează ceea ce este cea mai excelentă condiție morală dintre toate: despătımirea (apatia). Despătımirea poate fi atinsă chiar de creștinii care trăiesc în lume, dar ea este realizarea prin excelență a asceților. Totuși, atât în cazul celor ce trăiesc în lume cât și a celor ce au renunțat la ea, această condiție morală cardinală a despătımirii este de neatins fără efort ascetic persistent și rugăciune intensă.

Deci, perfecțiunea creștină cere un șir întreg de străduințe până la dobândirea ei. Apostolul Pavel compară aceste străduințe cu exercițiile trupești la care se supuneau atleții pentru a deveni biruitori în lupte. Fără a folosi termenul, Sfântul Pavel a folosit icoana vechilor exerciții trupești pentru a caracteriza nevoințele creștinului în

⁵⁹ Cap. VI, Pentru multe feluri de patimi, 26, Pateric..., p. 305.

⁶⁰ Avva Pimen, 60, Pateric..., p. 175.

⁶¹ Cap. XXII, Pentru rugăciune, 23, Pateric..., p. 439.

⁶² Dacă este ceva care omul poate și trebuie să caute și să găsească în sine, nu este sinea care a deviat, ci noul om în Hristos, născut prin harul bapțial și prin alte Taine bisericești. Reîntoarcerea omului la sine numai așa poate să-l înalțe pe el cu adevărat dacă aceasta ia loc în noua viață în Hristos (a se vedea Jean Meyendorff, *Le thème de retour en soi dans la doctrine palamite du XIV-e siècle*, în *Revue de l'Histoire des Religions*, 145 (1954) (chapter II, note 32), p. 201-202.

vederea dobândirii desăvârșirii. Clement Alexandrinul⁶³ și Origen⁶⁴ introduc apoi și termenii de asceză și ascet. Treptat termenii aceștia capătă în Răsărit un colorit monahal. Mănăstirile se numesc askhthria, locuri de exercițiu, iar "ascetul" este monahul, care se străduiește să obțină desăvârșirea prin observarea tuturor regulilor de înfrânare și de curățire de patimi. Origen dă numele de asceți creștinilor râvnitori care se exercitau în mortificarea patimilor și în alte deprinderi în vederea desăvârșirii⁶⁵.

O comparație amănunțită a ascetului duhovnicesc cu luptătorul din arenă ne oferă Sfântul Nil Ascetul în *Cuvântul ascetic*⁶⁶. Un comentator identifică creștinătatea cu asceza. Asceza are drept scop al său "reîntoarcerea ființelor omenești la plinătatea vieții și comuniunii personale, spre reînnoire și transfigurare... Întreaga creștinătate este o viață de asceză. Viața totală a credinciosului este o cale a practicii ascetice în imitarea lui Hristos, a apostolilor și a tuturor sfinților, o cale a ascezei dureroase și viață duhovnicească, o viață care este guvernată de Dumnezeu și este doxologică în centrul ei"⁶⁷.

Conținutul ascetismului creștin nu este control al minții, astfel încât să asigure moderație în nevoile și dorințele noastre, nici obișnuință progresivă a voinței naturale cu observarea vreunei legi. El este lupta pentru libertatea personală de necesitatea la care e supusă natura noastră – lupta omului cu însăși natura lui, cu moartea care este "împreună" cu natura umană. Răzvrătirea naturii trebuie să fie supusă morții, să lase natura să trăiască destinul ei "conform cu natura". Această răzvrătire este înrădăcinată în ipostasa biologică a individualității însăși; în voința naturală, în dorința neconștientă, în instinct, în pomirea sexuală și în necesitatea oarbă de autoconservare.

Sfinții Părinți accentuează în mod repetat că liniștea și retragerea din lume facilitează realizarea de către om a desăvârșirii și asemănării sale cu Dumnezeu. Termenul "lume" posedă în general implicații negative pentru Sfinții Părinți, și este folosit în sens ioaneic. Lumea nedreptății, a întrebuintării greșite – lumea ca o categorie spirituală a omului căzut – "zace sub puterea celui viclean" (In. 5, 19) și are ca și căpetenie a ei pe diavolul⁶⁸. Creștinul ar trebui să întrerupă toate legăturile lui cu o astfel de lume dacă el vrea să realizeze unirea cu Dumnezeu și îndumnezeirea. Retragerea din lume semnifică scăpare de amăgire și de diavol; nu este o tăgăduire a creației dumnezeiești, ci o refuzare de a o întrebuinta greșit și de a o îndumnezei.

Conversiunea sau întoarcerea la Dumnezeu înseamnă că voința noastră tăgăduiește lumea și ia o singură poziție: orientarea către Dumnezeu. Ce este lumea și cum am putea să o respingem? Sfântul Isaac Sirul răspunde: "Lumea este un nume inclusiv care este identificat cu pasiunile. Lumea, adică pasiunile, fac ființele umane distante de Dumnezeu; ele creează o situație de fărâmițare și de risipire. Sufletul se găsește risipindu-se afară de sine însuși... Deci, respingerea lumii e o reîntoarcere a sufletului la sine sa adevărată. Este o adunare de sine, o restaurare a existenței noastre spirituale care se întoarce spre a fi unită cu Dumnezeu.

Când omul imploră ajutorul lui Dumnezeu și își concentrează toate puterile așa încât să șteargă atașarea sa pasionată de lumea din afară, atunci el biruie

⁶³ Sfântul Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, P.G. 8, 281, I, I, cap. 8.

⁶⁴ P.G. VIII, 318, unde Iacov, după lupta cu îngerul, este numit ascet.

⁶⁵ *Homil. în Ierem.*, 19, 7; P.G. 13, 518.

⁶⁶ *Cap. 66*, Filoc. rom. I, p. 212; *Cuvânt ascetic*, P.G. 79, 719-810.

⁶⁷ Michael Kardamakis, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁸ Tito Colliander, *Way of The Ascetics*, New York, 1985, p. 29: "Lumea este tot ce ne ține pe noi și ne satisface din punct de vedere senzual: aceea din noi care n-a cunoscut pe Dumnezeu".

fragmentarea intelectului său și realizează echilibrul spiritual. Astfel omul după ce a intrat în sine cu totul, devine conștient de sine și așteaptă în sine venirea lui Dumnezeu și transformarea dumnezeiască⁶⁹. Ca și copil al lui Dumnezeu, creștinul are dreptul de a folosi bine lumea în care Dumnezeu l-a plasat. Totuși, în tratarea lumii ca și creație a lui Dumnezeu, el întâlnește amăgirea diavolului⁷⁰, care de la început a întrebunțat această creație să-l amăgească pe om.

Noi suntem acum la rădăcina viziunii ascetice a vieții. Este imposibil pentru noi să concepem înțelesul ascetismului până ce nu luăm în considerație atât tristețea implicată în cădere cât și bucuria învierii. În mod esențial practica ascetismului semnifică trăirea și transcenderea nefericirii căderii în lumina și nădejdea învierii. Ascetismul ne oferă posibilitatea de a experimenta moartea în această lume ca viață în Domnul. De aceea, asceza noastră este, ca desfășurare de putere, o moarte a omului vechi, o prelungire prin voință a Botezului. Nu este numai o imitare a lui Hristos, ca în Apus, ci o mortificare eroică cu Hristos și în Hristos.

Asceza este "omorârea morții" din noi, ca să se elibereze firea de sub robia ei, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul⁷¹. Căci sunt două morți: cea dintâi este produsă de păcat și este moartea firii, cea de a doua este moartea după asemănarea lui Hristos, care este moartea păcatului și a morții produse de el. Dar precum moartea firii, ca descompunere produsă de păcat, nu vine numai în momentul final, ci roade ca un vierme vreme îndelungată, așa și moartea morții, sau a păcatului, nu este numai ceva de moment, ci ceva ce trebuie pregătit vreme multă prin mortificare ascetică.

Asceza, ca exercițiu de voință spre creștere în direcția lui Hristos, are o largă aplicare în viața creștină ortodoxă. Ea a fost folosită pentru a se referi la studiul Scripturii, la practica evlaviei, la viața cucemică, în general, la disciplina duhovnicească, ca de pildă rugăciunea și postul, la ascetismul auster și ca un termen tehnic referindu-se la viața monastică, îndeosebi la practica penitențială etc. Aici noi vom stărui asupra efortului ascetic ca luptă împotriva păcatului, răului și pasiunilor. "Când răul persistă, asceza are nevoie de penitență" spune Talasie Libianul⁷². "Întocmai precum cineva nu este capabil să cunoască exact cauza patologică a bolii trupești fără multă experiență în știința medicală, tot așa cineva nu poate să cunoască, cum se cuvine, patimile spiritului fără multă asceză cu privire la ele" spune Niceta Monahul⁷³.

Prin ascetism creștinul inversează mișcarea către răzvrătire și auto-îndumnezeire; el se opune tendinței în natura sa de a deveni existențial absolută și, în mod dinamic, pune voința sa personală în acțiune, așa încât să restaureze firea sa în comuniune cu harul vieții. Ascetul, regenerat în Hristos, nu se mulțumește cu simpla

⁶⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul notează: "Cine nu ajunge mai întâi la sinea sa adevărată prin respingerea pasiunilor nenaturale nu poate să fie ridicat la sursa propriei sale ființe, adică Dumnezeu" (*Despre teologie, A patra sută de capete, 40*, P.G. 90, 1177-1392).

⁷⁰ Ascetica indică partea activă a vieții spirituale, partea de cooperare pe care Dumnezeu ne-o cere nouă, silințele ce se cer din partea noastră. "Răul nu dispare numai pentru că noi suntem botezați și convertiți, ori numai pentru că Îl iubim pe Dumnezeu. Nu este virtute fără ispită; ispitele există să fie biruite prin luptă. Nu este "har ieftin". Răul, păcatul și ispita trebuie să fie biruite prin sinergia harului și lupta dureroasă și grea. Centrul cel mai mare al luptei împotriva răului este în cauzele majore ale răului" (Stanley Samuel Harakas, *Toward Transfigured Life, The Theoria of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis, Minnesota, 1983, p. 249).

⁷¹ *Quest ad Thalys, q. 61*; P.G. 90, 613-636.

⁷² *Despre dragoste și înfrânare, A treia sută de capete, 7*, în Filoc. rom. III (1948), p. 19.

⁷³ *Capete despre făptuire, A doua sută, 11*, în Filoc. rom. VI (1977), p. 260.

reîntoarcere de la întrebuițarea greșită la întrebuițare, ci continuă să experimenteze o pasiune care este divină. Restaurarea presupune o luptă în om chiar împotriva firii sale, împotriva a ceea ce firea sa a devenit de la cădere. Separația tragică dintre natură și persoană, dintre necesitate și libertate este revelată în fiecare treaptă a vieții ascetice; ea este autocunoașterea omului de la cădere, o autocunoaștere care merge înapoi la însuși adevărul de existență, dincolo de orice formă logică elaborată de intelect.

Natura individuală este ceea ce omul este, totuși, în același timp, ea nu este omul în sine. Trupul individului este natura lui, totuși, în același timp, străin destinului său natural "acest trup care este al meu și totuși nu este al meu, acest scump dușman" după cum scrie Sfântul Ioan Scărarul⁷⁴. Deși trupul este "al meu", adică natura mea umană, totuși este, în același timp, un impuls nepotolit spre ceea ce este contrar naturii, "ridicarea naturii la un scop în sine care separă natura mea de ipostasul meu personal al vieții și îl face pe el dezintegrat în moarte"⁷⁵.

Întoarcerea sufletului omului de la patimile rele la concentrarea asupra lui Dumnezeu este numită în general "despățimire", în operele teologilor ascetici. Acest termen a intrat în tradiția creștină din filozofia stoică. Potrivit concepției stoice, cel care este într-adevăr înțelept ar trebui să se elibereze de patimi și să realizeze liniștea duhovnicească, pentru că patimile împiedică supremația rațiunii în sufletul omenesc și nu îngăduie nici o valorificare sau evaluare a lucrurilor. Mai târziu, Plotin a stabilit o legătură între despățimire și asemănarea cu Dumnezeu: "Nu este greșit să numești starea în care sufletul este rațional și nepătimaș, asemănare cu Dumnezeu"⁷⁶.

După ce au adoptat termenul din filozofia stoică, și conștienți de întrebuițarea paralelă și dezvoltarea învățaturii despre despățimire în cercurile neoplatoniste, scriitorii creștini au îmbibat-o cu un conținut nou și au dezvoltat o învățatură corespunzătoare proprie lor care conștină cu premisele lor antropologice. Astfel, este imposibil să înțelegem învățatura autorilor creștini despre despățimire⁷⁷ dacă nu suntem conștienți de aceste premise.

Despățimirea, potrivit învățaturii Părinților greci, semnifică echilibrul spiritual al omului care a fost răsturnat de erupția păcatului, și restaurarea acestor puteri spirituale la funcțiile lor naturale.⁷⁸ Patimile izvorăsc din greșita întrebuițare a puterilor spirituale: perversiunea pasiunilor este produsă de întrebuițarea greșită a puterilor sufletului, dar în măsura în care omul este bun prin fire și răutatea sa este o deviere nenaturală a capacităților sale pozitive, ceea ce este în discuție nu este exterminarea, ci transformarea și adevărata orientare a întregului său potențial spiritual. Legătura tainică, în care se află potențial firea din orice ipostas omenesc, cu firea omenească din ipostasul Lui (al lui Hristos) divino-omenesc, devenind printr-o credință vie și

⁷⁴ Scara, Treapta 15, P.G. 88, 885 D.

⁷⁵ Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 113.

⁷⁶ *Enneads*, 1, 2, 3.

⁷⁷ Despre "despățimire" (apatia) potrivit Părinților Bisericii vezi G. Bardy, "Apatheia", în *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 1, Paris, 1937, cols. 728-746; H.C. Beck, *Kirche und theologische Literatur in Byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 347.

⁷⁸ John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, New York, 1975, p. 123: "Lupta împotriva pasiunilor presupune o reîntoarcere la echilibrul originar între minte și materie, între om și lume și, în fine, între om și Dumnezeu. Această balanță este realizată în Hristos, noul Adam, în care creștinul recapătă adevărata sa existență".

lucrătoare tot mai efectivă, face ca forța redobândită de firea Lui omenească să se comunice și firii celorlalți oameni ce cred în El.

Ascetismul dinamizează și face credința lucrătoare, conducând la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu. Mesajul care poate să atingă pe om în mod real, și în special pe omul modern, în revolta sa împotriva goliciunii standardelor morale convenționale, nu este altul decât adevărul vieții care distruge moartea, adevărul libertății personale din constrângerea naturii. Orice obiecție că ascetismul este greșit și că noi avem nevoie numai de credință nu ne ajută deloc. Viața credinței nu este altceva decât o luptă tenace și continuă a spiritului cu orice armă disponibilă împotriva trupului. Când ne plictisim de rugăciune, când pierdem gustul pentru citirea Bibliei, când somnul, hrana și senzualitatea ne privează de bucuria și comuniunea cu Dumnezeu, atunci e imposibil să trăim o autentică viață a credinței.

Ascetismul trupesc a fost întotdeauna în Biserică o cale supremă spre cunoașterea teologică. Omul nu poate ajunge la cunoașterea adevărului vieții, a adevărului lui Dumnezeu și a adevărului propriei sale existențe numai prin concepte convenționale care pot fi exprimate prin limbaj relativ așa cum sunt ele. Urmând calea analogiilor relative și a expresiilor convenționale, tot ce poate câștiga omul este doar o cunoaștere relativă și convențională. "Adevărul universal al revelației lui Dumnezeu, adevărul despre plinătatea și împlinirea vieții, este o cunoaștere universală câștigată prin experiență personală – în sensul biblic al cunoașterii, care o identifică pe ea cu relațiile și legătura sexuală. Și după cum adevărata relație și legătură sexuală este o participare completă în trup și suflet și o oferire de sine, tot așa erosul lui Dumnezeu, adevărata relație și legătură sau comuniune cu El, cunoașterea persoanei Sale, presupune participare trupească de către om, ascetismul trupesc al jertfirii de sine"⁷⁹.

Diferența reală între credinciosul care urmează pe Hristos și și-a mortificat voința și a murit după omul vechi în Hristos, este că el e conștient mai limpede decât alți oameni de răzvrătirea și mândria continuă a trupului, el este conștient de trândăvia sa și îngăduința de sine și știe că aroganța sa trebuie să fie stârpită. De aici este nevoie de o zilnică auto-disciplină. Este întotdeauna adevărat despre "ucenic" că spiritul este sărguincios dar trupul este neputincios, și el trebuie, deci, să privegheze și să se roage. Duhul cunoaște calea cea dreaptă și dorește să o urmeze, dar trupului îi lipsește curajul și găsește acest lucru prea dificil, prea riscant și istovitor, și așa el înăbușe glasul duhului. Duhul consimte când Iisus ne poruncește să iubim pe vrăjmași, dar carnea și sângele sunt prea puternice și împiedică înfăptuirea acestui lucru. Deci noi trebuie să practicăm o disciplină zilnică ce merge dincolo de ceea ce se poate aștepta în mod rezonabil, numai așa trupul poate să învețe lecția dureroasă că el nu are drepturile sale proprii.

Rugăciunea zilnică regulată este de mare ajutor aici și tot așa meditația zilnică la cuvântul Domnului, și orice fel de disciplină trupească și ascetism. Postul, privațiunile, tăcerea, plânsul, și în general toate lipsurile și necazurile vieții sunt pline de un înțeles eshatologic, înălțându-ne către Dumnezeu și ajutându-ne să funcționăm ca mediator și microcosmos în procesul transformării lumii în "pământul nou". Sfântul Isaac Sirul scrie: "Dacă voiești ca inima ta să devină un loc pentru tainele lumii noi, mai

⁷⁹ Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 116; "Ascetica este acea parte a spiritualității care se ocupă cu regulile și cu eforturile ce duc pe om la prima treaptă a urcușului spre desăvârșire, până la contemplație și unirea cu Dumnezeu" (Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. 3..., p. 8).

întâi să devii bogat în lucrările corporale, în post, privegheri, slujire, ascetism, răbdare, distrugerea gândurilor tulburătoare și a odihnei⁸⁰. Și aici noi avem rațiunea pentru povața sa: "Pentru că activitatea violentă generează o căldură infinită care se aprinde în inimă... Această acțiune și trezvie purifică mintea în fierbințeala ei și îi dă viziune"⁸¹. Această viziune a feței lui Dumnezeu, experiența perceptibilă a luminii feței Sale este scopul și ținta ascetismului, dinamica și, deci, întotdeauna desăvârșirea incompletă a cunoașterii și iubirii. "Nu poți să-L iubești pe Dumnezeu până nu-L vezi pe El; și viziunea lui Dumnezeu vine din cunoașterea Lui"⁸².

Realitatea personală sau "erotică" a ascetismului dă evlaviei creștine caracterul unei experiențe perceptibile, directe, a incorupției vieții, distingând-o în mod radical și esențial de natura convențională a realizării virtuții individuale. Pentru aceasta trebuie să trăiască plinătatea vieții sacramentale, la care sunt chemați deopotrivă monahii și tot poporul lui Dumnezeu. Prin Duhul Sfânt Care este Duhul iubirii personale dintre Tatăl și Fiul, "creștinul repudiază în viața lui zilnică, într-un chip care este perceptibil și experimental, autonomia supraviețuirii individuale; el o respinge pe ea ca scop în sine pentru a primi de la iubirea lui Dumnezeu darul vieții, viață ca și comuniune iubitoare și personală cu El. Astfel ascetismul trupesc se definește, într-o manieră concretă și tangibilă, caracterul euharistic al etosului Bisericii, modul prin care Euharistia, Sfânta Împărtășanie este extinsă în viața de fiecare zi"⁸³. Prin ascetism suntem goliți de tot ce este egoist și devenim disponibili în slujirea semenilor și a lumii spre a-i imprima acesteia pecetea euharistică a transfigurării. Practicând stăpânirea de sine, arătăm lumii cât de diferită este viața creștină de a ei. Dacă nu există nici un element de ascetism în viețile noastre, dacă dăm frâu liber la dorințele trupului, ne va fi greu să ne instruim pentru slujirea lui Hristos⁸⁴. Când trupul este sătul este greu să ne rugăm cu voioșie sau să ne devotăm unei vieți de slujire care cere multă renunțare de sine.

Lupta omului de a mortifica revolta naturii sale nu e o chestiune de realizare a acestei mortificări numai prin efort omenesc; "este o imposibilitate să birui propria ta natură"⁸⁵ după cum ne asigură Sfântul Ioan Scărarul din experiența sa în ascetism. Ascetismul creștin exprimă și efectuează participarea libertății umane la reprimarea revoltei naturii sale, dar însăși acea lucrare este harul, un dar al lui Dumnezeu. Astfel străduința ascetică umană chiar nu aspiră să nimicească revolta naturii omului. Ea, pur și simplu, caută să afirme răspunsul personal al iubirii omului la opera mântuirii sale în Hristos și să concorde cu iubirea dumnezeiască și iconomia dumnezeiască, deși într-o măsură infimezimală permisă de slăbiciunea naturii noastre.

⁸⁰ *Tratate mistice, Scrisoarea 4*, p. 383, Atena, Editura Spanos.

⁸¹ *Tratate mistice, Logos 9*, p. 41.

⁸² *Ibidem, Logos 16*, p. 58.

⁸³ Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 117.

⁸⁴ Motivul ascetismului este "să ne echipeze pentru o mai bună slujire și mai adâncă umilire. Dar el poate face aceasta numai atâta timp cât ia suferința lui Hristos ca bază a sa; dacă nu, el degenerază într-o înspăimântătoare parodie a propriei pătimiri a Domnului" (Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, New York, 1953, p. 148).

⁸⁵ *Scara, Treapta 15*, P.G. 88, 881 A.

CONTRIBUȚII ALE PATRIARHULUI MIRON CRISTEA LA SUSȚINEREA CULTURII ȘI A ȘCOLII ROMÂNEȘTI

ALEXANDRU MORARU

ABSTRACT. Dr. Miron Cristea (1868 - 1939), the first Patriarch of the Romanian Orthodox Church (1925 - 1939), had an important contribution at supporting the culture and the Romanian school: he promoted the Romanian customs and traditions, he supported the Romanian theatre, confessional schools, cultural associations, popular banks and libraries, the foundations which supported the promotion of the handicrafts among the Romanians, he organized courses of teaching people to read and write, he founded schools of technology and of sacred music, he sustained the publishing of church magazines ("The Romanian Orthodox Church", "The Apostle"), "The Bible" (in 1936 and 1938), "The New Testament", in many editions, books for the divine service, books of orthodox spirituality, works of Romanian and universal culture.

Născut pe meleaguri mioritice transilvănene¹, ținuturi aparținătoare dintotdeauna strămoșilor noștri, **Miron Cristea** și-a adus, în decursul vremii, o însemnată contribuție la susținerea culturii și a școlii românești.

Poziția sa favorabilă față de școală nu a fost una întâmplătoare, deoarece el însuși și-a început "cariera" vieții prin misiunea de învățător și director în Orăștie, vreme de un an de zile (1890 - 1891), după ce, în prealabil absolvise "Seminarul Andreian" din Sibiu²; mai târziu a fost profesor de catehism la Gimnaziul de stat din Sibiu, în timp ce îndeplinea și funcția de secretar eparhial la Mitropolia Ardealului³.

Trecut prin înalte școli de Teologie din Sibiu și Filosofie din Budapesta, unde a obținut și doctoratul cu teza: ***Eminescu, viața și opera***⁴, (în limba maghiară), o premieră în cultura românească, a fost din ce în ce mai conștient și convins de rolul benefic al școlii, alături de Biserică⁵, în viața unui popor.

¹ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Chișinău, 1993, p. 424.

² Antonie Plămădeală, *Românii din Transilvania sub teroarea regimului dualist austro-ungar (1867 - 1918) - După documente, acte și corespondențe rămase de la Elie Miron Cristea*, Sibiu, 1986, p. 9.

³ *Ibidem*, p. 11.

⁴ Amănunte despre teza sa de doctorat vezi la: Antonie Plămădeală, *Pagini dintr-o arhivă inedită*, București, 1984, p. VII-X și în Addenda, p. 250 - 289.

⁵ Iată ce spune el în acest sens: "Viitorul unui popor îl asigură așezămintele sale culturale, cari stau în serviciul idealurilor omeniei, adică Biserica și școala cu ramificațiunile lor multiple. Una călăuzește popoarele spre înălțimile înviorătoare ale mulțumirii sufletești; cealaltă îți deschide ochii și luminează mintea cu toate cunoștințele de lipsă în viață, dându-i totodată în mână și mijloacele economice pentru dobândirea unei stări materiale care să-i întărească omului rădăcinile cu pământul moșiei și al țării, și să-i înlesnească progresul în toate direcțiunile. Deci nimic mai scump pentru un popor, care ține la ale sale și la viitorul său, decât așezămintele sale culturale și o conducere sănătoasă și puternică a treburilor sale bisericesti și culturale. Ce-i la un individ lumina ochilor, aceea-i la un popor instituțiunile culturale superioare de sub conducerea ocârmuirii centrale."- Cf. Antonie Plămădeală, *Românii din Transilvania sub teroarea...*, p. 78.

El însuși a fost un iubitor de cultură, găsim-l încă din tinerețe în fruntea unor societăți de acest gen: membru și președinte al **Societății literare "Virtus Romana Rediviva"**- Năsăud; membru și secretar al **Societății culturale "Petru Maior"**, pe vremea când era student la Budapesta; membru în comitetul **Asociației pentru literatura română și cultura poporului român**, Despărțământul IV, Sibiu; se numără printre fondatorii și președinții **"Reuniunii române de muzică"** din Sibiu; a fost pentru scurtă vreme redactor al **"Telegrafului Român"**- Sibiu, între 1899-1900; a scris o carte de artă bisericească; **Iconografia și întocmirile din internul Bisericii Răsăritene**, Sibiu, 1903⁶ ș.a.

În cele ce urmează vom prezenta pe scurt câteva din contribuțiile Patriarhului Miron Cristea la susținerea culturii și a școlii românești.

I. ACTE DE CULTURĂ ROMÂNEASCĂ

Încă de pe băncile Liceului din Năsăud, tânărul Elie Cristea a manifestat un interes deosebit pentru creația populară⁷. Astfel că, pe când era în clasa a VIII-a (în 1887) a ținut o conferință în cadrul Societății literare **"Virtus Romana Rediviva"** din Năsăud despre: **Nașterea și dezvoltarea jocurilor în genere, precum și lățirea jocurilor naționale românești**⁸.

Pe când era student la Budapesta, în același timp și în calitate de membru și secretar al Societății culturale **"Petru Maior"**, a lansat, în 1892 "un apel către colegi, cu patru întrebări legate de jocurile naționale, cerându-le descrieri cu privire la numele jocurilor din regiunea lor și la felul cum se joacă"⁹. Se pare că rezultatul Apelului său sunt descrierea câtorva jocuri populare: **De doi, Hora, Axionul, Csardașul, Sârba, Brăul, Cadrilul**¹⁰.

Într-un caiet de-al său au fost descoperite **"Datini de nuntă din Toplița**, din satul său natal, extrem de interesante, în proză și în versuri, cu cântece și chiuituri, care ar putea fi o prețioasă sursă pentru specialiști, cu atât mai mult cu cât evocă obiceiuri din secolul trecut"¹¹; tot el, cu prilejul participării la o nuntă în Transilvania, a cules un cântec, pe care I. P. S. Antonie l-a intitulat (după conținut) **Cântecul orbilor**¹².

⁶ Antonie Plămădeală, *Pagini dintr-o arhivă inedită*, p. XIX; Idem, *Românii din Transilvania sub teroarea...*, p. 14 - 15.

⁷ Înalt Prea Sfințitul Părinte Mitropolit Antonie referindu-se la interesul tânărului Elie Cristea pentru literatura populară a spus următoarele: "Fiind născut la țară și plăcându-i a se lăuda cu aceasta, Elie Cristea a rămas permanent atașat de obiceiurile de la sate, ceea ce și explică pasiunea lui pentru folclor, pentru proverbe, pentru tot ce era creație populară. Dar atașamentul lui avea și motivații interioare, patriotice. El vedea în păstrarea datinilor și mai ales în ferirea lor de poluările moderne sau străine, însuși mijlocul de supraviețuire a neamului românesc în condițiile de viață de sub stăpânire străină, pornită pe față să-i deznăționalizeze pe români."- Cf. Antonie Plămădeală, *Pagini dintr-o arhivă...*, p. XI.

⁸ Antonie Plămădeală, *Românii din Transilvania sub teroarea...*, p. 399 - 406.

⁹ Idem, *Pagini dintr-o arhivă...*, p. XIII.

¹⁰ Idem, *Românii din Transilvania sub teroarea...* (Addenda III), p. 407-410.

¹¹ Idem, *Pagini dintr-o arhivă...*, p. XIII; au fost publicate în același volum, p. 407 - 413.

¹² *Ibidem*, p. XIII, publicat în același volum, p. 414 - 415.

De asemenea, a fost descoperită și "o descriere a farmecelor și a *Ursitei*"¹³, realizată tot de către Elie Cristea.

Cu prilejul întrunirii Despărțământului IV al *Asociației pentru literatura română și cultura poporului român*, ținută în comuna Veștem - Sibiu, în 26 octombrie 1897, tânărul Miron Cristea a propus să fie colectate proverbe românești. În cadrul acestei adunări s-a hotărât ca Miron Cristea și Ioan Papiu (protopop al districtului Sibiu) să redacteze un "*Apel pentru colectarea proverbelor*" și să fie trimis «cărturarilor de la sate»¹⁴. După ce l-au redactat și l-au tipărit pe o foaie volantă, la începutul anului 1898, l-au trimis în diferite părți ale Transilvaniei. În *Apelul* pomenit proverbele sunt prezentate a fi "produse spirituale izvorâte din creierul românului... ce formează un bogat izvor de înțelepciune pentru viață"¹⁵; culegerea lor însă având menirea de a aduce un mare serviciu literaturii române¹⁶.

Majoritatea proverbelor culese de diferiți anonimi și trimise la Sibiu au fost publicate de secretarul eparhial, Dr. Elie Cristea, sub titlul: *Proverbe, maxime, asemănări și idiotisme, colectate din graiul românilor din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1901¹⁷; altele însă, mai "licențioase", se află în caietul - manuscris al lui Elie Cristea, intitulat: *Cartea proverbilor și a zicerilor culese de pe masa "pogonarilor" din "Concordia" Lugojului*¹⁸; menționăm că cea mai mare parte a proverbelor din manuscris se află în volumul amintit.

De remarcat că, în *Preacuvîntare la Proverbe*, Elie Cristea arată că ele sunt o adevărată oglindă în care se reflectă modul de gândire al poporului român; el își exprimă totodată convingerea "că cei ce vor ceti această cărticică cu atențiunea cuvenită, vor afla în ea deoparte un izvor de înțelepciune pentru viață, o comoară de povețe, cari le vor face servicii de buni și probați călăuzi în acțiunile vieții; de altă parte se va servi multora de un izvor bogat, pentru a cunoaște trecutul poporului, caracterul lui și modul lui de gândire"¹⁹.

În a doua jumătate a veacului al XIX-lea, din inițiativa unor oameni de cultură au fost întemeiate anumite muzee, în diferite localități transilvănene: Blaj (1850), Brașov (1851), Brad (1872), Năsăud (1873), și Sibiu (1875)²⁰.

Această inițiativă a fost preluată și de către secretarul eparhial de la Sibiu, Dr. Elie Miron Cristea. Astfel că, în 1904 a făcut un Apel către oamenii iubitori de cultură din Transilvania, pentru a sprijini ideea înființării unui *muzeu istoric - etnografic la Sibiu*. În acest Apel a arătat rolul însemnat pe care îl are muzeul în viața poporului, instituție ce va deveni "un adevărat altar pentru cultivarea tradițiilor locale, un adevărat templu pentru conservarea urmelor despre vechiul

¹³ *Ibidem*, p. XIII, publicat în același volum, p. 416 - 420.

¹⁴ *Ibidem*, p. XI.

¹⁵ *Ibidem*, p. 290; întregul apel este publicat în același volum, p. 290-291.

¹⁶ *Ibidem*, p. 291.

¹⁷ I. P. S. Mitropolit Antonie le-a republicat în: *Pagini dintr-o arhivă...*, p. 379; tot în acest volum a publicat și alte proverbe, care n-au văzut până acum lumina tiparului, la p. 380 - 384.

¹⁸ *Ibidem*, p. XII.

¹⁹ *Ibidem*, p. 301.

²⁰ *Ibidem*, p. XXXVIII.

traie și despre stadiul cultural al părinților și strămoșilor noștri, și peste tot pentru păstrarea tuturor relicvelor de la înaintași, cari pentru noi trebuie să formeze o scumpă moștenire"²¹.

Pentru realizarea grabnică a acestei nobile idei s-a început construirea la Sibiu a unui frumos edificiu pentru muzeu. După spusele lui Miron Cristea s-au creat două direcții ale acestuia: a) una **istorică** și b) alta **etnografică**.

În secțiunea **istorică** urmau să fie expuse obiecte "chemate a ne reaminti momente din viața bărbaților noștri mari și providențiali și din faptele mărețe ale trecutului nostru...", iar în cea **etnografică**, să se afle "tot ce se referă la traiul original și patriarhal al poporului nostru, și mai ales sculele și obiectele, cari încep a dispărea..."²².

Pentru ca muzeul să fie organizat după toate normele metodologice în domeniu, Miron Cristea a alcătuit câteva **Puncte de orientare privitoare la aceste probleme**, fapt ce denotă că era un bun cunoscător de istorie și etnografie românească²³.

În vederea înzestrării muzeului cu cele necesare, la cererea **Asociațiunii pentru literatura română și cultura poporului român**, din 10 decembrie 1904, Centrul eparhial din Sibiu a trimis o **Circulară**²⁴ către toate centrele protopopești din Mitropolia Ardealului (iar acestea, la rândul lor, către parohiile de sub jurisdicția lor), să răspundă pozitiv la această acțiune culturală românească.

Credem că **Apelul și Circulara** au găsit ecou favorabil în inimile preoților și ale învățătorilor și că Muzeul din Sibiu s-a putut organiza după ideile și dorințele lui Miron Cristea.

Tot în rândul acțiunilor culturale ale lui Miron Cristea se numără înființarea (la Sibiu), la inițiativa sa, în 1908, a **Băncii Culturale Lumina**²⁵; ea avea drept scop susținerea acțiunilor culturale și școlare ale Bisericii noastre.

Cu toate că banca amintită a întâmpinat multe greutăți (cel puțin la întemeiere)²⁶, ea a sprijinit cu mult folos acțiunile culturale²⁷ și școlare românești din Transilvania, până la 1 ianuarie 1921²⁸, când a fuzionat cu "**Banca Românească**"; de fapt, după Marea Unire de la 1 Decembrie 1918 această bancă

²¹ *Ibidem*, p. 400.

²² *Ibidem*, p. 399.

²³ *Ibidem*, p. 401 - 404.

²⁴ Iată câteva din îndemnurile circularei amintite: "Satisfăcând aceste încercări, poftim prin aceasta preoțimea și învățătorimea noastră din arhidieceză, ca întrucât îi este cu putință - să sprijinească din toate puterile sale morale și materiale de o parte achitarea cheltuielilor pentru terminarea frumosului palat al muzeului, iar de altă parte donând și colectând felurite obiecte pentru înzestrarea acestei noi instituțiuni culturale românești, care mai ales acum la începutul vieții sale are lipsă de ajutorul tuturor"- Cf. Antonie Plămădeală, *Pagini dintr-o arhivă...*, p. 405.

²⁵ Antonie Plămădeală, *Pagini dintr-o arhivă...*, p. 390 - 392.

²⁶ *Idem*, *Românii din Transilvania sub teroarea...*, p. 489 - 500.

²⁷ *Ibidem*, p. 388.

²⁸ *Ibidem*, p. 501 - 503.

nu-și mai justifica existența²⁹, sprijinirea acțiunilor culturale ale românilor transilvăneni căzând în obligația noului stat național unitar român (România).

Cu prilejul împlinirii a 50 de ani de la întemeierea **Asociației pentru literatura română și cultura poporului român** (1861 - 1911), sărbătorire ținută la Blaj, în 1911, Episcopul Miron Cristea (al Caransebeșului) a ținut o cuvântare, în care a militat, ca și în anul 1903³⁰, pentru **sprijinirea teatrului românesc**.

La începutul cuvântării sale a arătat rolul însemnat pe care îl are teatrul în viața poporului; teatrul este "o școală care peste tot ne nobilitează pe oameni; o școală care ne reamintește și prezintă faptele glorioase ale strămoșilor, înălțându-ne astfel cunoștința și mândria națională și oțelindu-ne vârtuțile cetățenești cu toate ramificațiunile iubirii de patrie și neam; o școală care mai presus de toate contribuie la formarea caracterelor, fără de cari nici un popor nu poate ajunge la creangă verde; o școală care ne înfățișează viața idilică a poporului, cu toate neîntrecutele noastre obiceiuri, datini și cu manifestațiunile ei caracteristice.

Teatrul trebuie să mai cultive muzica, cântările, dansurile cele originale ale poporului, cari sânt comori din cele mai de preț ale românului.

Și am face o greșală de neiertat, dacă n-am fixa și n-am cultiva și dacă am lăsa să piară aceste însușiri admirabile ale poporului de la țară, pe cari viața modernă din zilele noastre tot mai tare le surghiunește din satele noastre de odinioară atât de pline de farmec, de poezie și de viață idilică³¹.

După această "pledoarie înflăcărată" în favoarea teatrului românesc, Episcopul Miron Cristea a arătat că "teatrul a izvorât din religia popoarelor, din timpuri imemorabile"³² și că la români teatrul ar fi de dorit "să caute a se feri de orice exagerare și de degenerare și să se dezvolte în cadrele unei educațiuni pururea morale a poporului"³³. El merge și mai departe cu aprecierile privitoare la această instituție de cultură, afirmând că: "Ceea ce nu poate face biserica, școala și celelalte așezăminte de cultură, va suplini teatrul, ca astfel cultura poporului român să fie deplină fără lacune, și astfel în mod armonios se vor cultiva toate facultățile și însușirile cele frumoase, cari formează ființa noastră etnică de români"³⁴.

Desigur că, la vremea respectivă teatrul a fost o importantă instituție de cultură la români, dar în deceniile următoare, după ce a apărut radioul și televiziunea, însemnătatea sa a început să scadă, dar uneori, și pentru faptul că s-a îndepărtat mult de la principiile sale culturale și morale.

Tot de pe vremea când era Episcop la Caransebeș, Miron Cristea și-a propus, în 1912 să tipărească o ediție populară a **Noului Testament**³⁵, pentru nevoile sufletești ale credincioșilor săi, motivând, între altele, că "**poporul nostru a**

²⁹ Antonie Plămădeală, *Contribuții istorice privind perioada 1918 - 1939 - Elie Miron Cristea - documente, însemnări și corespondențe*, Sibiu, 1987, p. 10 - 11.

³⁰ Antonie Plămădeală, *Pagini dintr-o arhivă...*, p. 393.

³¹ *Ibidem*, p. 395.

³² *Ibidem*, p. XVIII.

³³ *Ibidem*, p. 397.

³⁴ *Ibidem*, p. 397.

³⁵ Idem, *Românii din Transilvania sub teroarea...*, p. 16.

început a cetii binișor", adică mulți au trecut peste pragul analfabetismului, fapt lăudabil pentru acele vremi.

Referitor la această însemnată inițiativă, evidențiem două aspecte principale: a) tipărirea Cuvântului lui Dumnezeu în limba și pe înțelesul poporului și b) Cuvântul tipărit putea fi citit "binișor" de către credincioși, constituind, în același timp, și un **mare act de cultură românească**.

Din motive lesne de înțeles (ex. lipsă de mijloace materiale), n-a putut tipări³⁶ **Noul Testament** amintit, dar și-a realizat acest gând când a ajuns Patriarh al României, prin apariția **Bibliei** din 1936, tradusă de marii învățați teologi Gala Galaction, Nicodim Munteanu și Vasile Radu, Scriptură numită de unii **Biblia Miron Cristea**³⁷; o altă ediție va apărea în 1938, cu un an înainte de trecerea sa la cele veșnice (în 1939).

Menționăm că, înființarea Institutului Biblic Ortodox (în 1920), la București, la inițiativa lui Miron Cristea, constituie până azi un însemnat act de cultură ortodoxă și românească; în editura sa au ieșit la lumină: Sfânta Scriptură, cărți de slujbă, scrieri din Sfinții Părinți sau Scriitorii bisericești, manuale de Teologie, cărți de spiritualitate ortodoxă, lucrări de cultură românească sau universală ș.a.

Tot sub Patriarhul Miron Cristea a reapărut, din 1921, revista **Biserica Ortodoxă Română**; a luat ființă **Asociația generală a clerului ortodox** (în 1923); a fost editată revista **Apostolul** a Arhiepiscopiei Bucureștilor (în 1924); au fost tipărite mai multe ediții ale **Noului Testament**.

Reîntorcându-ne la problema editării Sfintei Scripturi³⁸, remarcăm faptul că prin inițierea și tipărirea acesteia (în 1936 și 1938), Patriarhul Miron Cristea se numără între cărturarii români, care au dat la lumină Cuvântul lui Dumnezeu, merit să mențină unitatea națională, dar și nădejdea în mântuirea veșnică.

II. SPRIJINITOR AL ȘCOLII ROMÂNEȘTI

La sfârșitul veacului trecut, un cărturar român mai puțin cunoscut, **Bartolemeu Baiulescu** (1831 - 1909), protopop și profesor la Brașov, președintele **Asociațiunii pentru promovarea meseriilor între români** "vedea în industrie" un <<izvor puternic pentru îmbunătățirea stării materiale>>³⁹ a românilor.

În acest sens, îi îndeamna⁴⁰ pe români să îmbrățișeze diferite meserii, care să le ușureze viața de fiecare zi, să-i scape de mizerie, fiindcă și ei sunt înzestrați cu aceleași aptitudini tehnice ca și conaționalii lor (sași, maghiari, evrei, ș.a.).

³⁶ *Ibidem*, p. 17.

³⁷ *Ibidem*, p. 17.

³⁸ Într-o scrisoare adresată Academiei Române, la 27 mai 1936 (vreme în care era membru de onoare al acestei înalte instituții de cultură), Miron Cristea îi pomenește și pe alți cărturari, ctitori de Sfântă Scriptură în limba română: Simion Ștefan, Teodosie Veștemeanul, Samuil Micu, Gavriil Bănulescu și Andrei Șaguna -Cf. Antonie Plămădeală, *Contribuții istorice...*, p. 34 - 36.

³⁹ Antonie Plămădeală, *Românii din Transilvania...*, p. 46.

⁴⁰ Bartolemeu Baiulescu, *Despre necesitatea promovării și protecționării meseriilor între români*, Sibiu, 1884, p. 5, 11, 13, 40, 79.

Această idee a fost îmbrățișată și de Elie Miron Cristea, încă de pe când era secretar eparhial la Sibiu. Astfel că, a trimis din satul său natal, Toplița, peste 20 de tineri: la **Viena** (2), **Sibiu**, **Săliște**, **Avrig**, care au învățat diferite meserii (calfe, tâmplari, croitori etc.)⁴¹, după pregătire, practicându-și meseria în diferite localități din Transilvania.

Tot în această perioadă, între instituțiile de "solidarizare românească" din Transilvania, până la Unirea din 1918 se numără **Testamentele** și **Fundațiunile**, care au devenit "adevărate instituții de supraviețuire și progres, dovezi de patriotism afirmat prin acțiuni concrete și generoase".⁴²

Prin intermediul lor se acordau, între altele și burse pentru elevii și studenții merituoși.

Unele testamente de acest gen au fost alcătuite la cererea donatorilor chiar de secretarul Elie Miron Cristea⁴³.

Pe timpul lui Andrei Șaguna au luat ființă așa - numitele **Conferințe învățătorești**⁴⁴, prin care s-a urmărit îndrumarea și supravegherea învățământului confesional din Transilvania.

Între anii 1881 - 1889 numele acestora a fost schimbat în **Reuniuni învățătorești**. După multe frământări, timp de șapte ani, în 1889 s-a revenit la numele lor "originar și statutar" de **Conferințe învățătorești**, între cei ce au militat pentru forma originară fiind și Elie Miron Cristea⁴⁵.

Pentru buna desfășurare a învățământului din Mitropolia Ardealului s-au înființat 12 **cercuri** sau **districte**, conduse de 12 "**comisari consistoriali, bărbați versați în ale pedagogiei**"⁴⁶; între aceștia figura și secretarul eparhial din Sibiu, Elie Miron Cristea, pentru districtul Reghin.

La prima întrunire a **Conferințelor învățătorești**, din august 1898, comisarii consistoriali⁴⁷ și-au îndreptat "atenția în primul rând asupra metodicii de predare a religiei, dar și asupra tuturor celorlalte probleme specifice învățământului primar"⁴⁸ din Transilvania.

Pentru buna desfășurare a Conferinței din cercul Reghinului⁴⁹ Elie Miron Cristea a dat unele instrucțiuni, din care rezultă că el era, în același timp și un bun pedagog și organizator de întruniri de asemenea gen.

Din **Protocolul** Conferinței de la Reghin, din august 1898, precum și din **Darea de seamă** pe marginea acesteia⁵⁰ deducem că Elie Miron Cristea era

⁴¹ Antonie Plămădeală, *Românii din Transilvania...*, p. 49-52.

⁴² *Ibidem*, p. 52.

⁴³ *Ibidem*, p. 53-54.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 54-55.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁷ Comisarii consistoriali aveau calificare didactică (laici sau clerici); ei numeau învățătorii, stabileau programa analitică, fixau *directorii* (care în majoritatea cazurilor erau preoți locali) sau *inspectorii* (de obicei protopopii) și se îngrijeau de localurile școlilor - Cf. Antonie Plămădeală, *Românii din Transilvania...*, p. 56.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 56 și p. 430 - 431.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 435 - 436.

preocupat de îmbunătățirea procesului de învățământ în școlile confesionale ortodoxe din Transilvania, de pregătirea metodică a cadrelor didactice, de salarizarea lor, (atunci ca și azi necorespunzătoare) de viața școlară a elevilor români.

Cu prilejul conferinței de la Reghin, Elie Miron Cristea a ținut o interesantă cuvântare, în care a arătat rolul însemnat pe care îl are dascălul și școala⁵¹ în formarea morală și spirituală a tineretului român, în trezirea sentimentului patriotic, a dragostei față de limba și glia străbună⁵².

Într-un **Raport** asupra inspecției pe care Miron Cristea a făcut-o în școlile elementare din Brașov, în martie 1903, se arată că a "rămas mulțumit atât cu ținuta elevilor cât și cu modul de purcedere al învățătorilor la predarea singuraticelor obiecte de învățământ cât și cu sporul obținut"⁵³, dar a găsit în altele indisciplina, învățători care nu s-au pregătit conștiincios pentru cursuri sau școli și mobilier necorespunzător; cu toate acestea spera ca toate neajunsurile să fie înlăturate și școala românească să facă progrese, în folosul neamului nostru.

De asemenea, pe Miron Cristea îl găsim între fruntașii români care s-au opus legilor lui Trefort (din 1879 și 1883), precum și ale lui A. Apponyi (din 1907), care limitau folosirea limbii române în școlile confesionale ortodoxe din Transilvania, militând pentru apărarea și promovarea limbii noastre naționale⁵⁴.

După ce a ajuns Episcop la Caransebeș, (în 1910) Miron Cristea s-a preocupat îndeaproape de promovarea culturii și de susținerea școlii românești⁵⁵. În acest sens a dat (la 1 ianuarie 1912) un "**Ordin**"⁵⁶ - circulară către preoții și învățătorii din Eparhie, prin care dispunea următoarele: 1) "Preoții și învățătorii să popularizeze în

⁵⁰ *Ibidem*, p. 435 - 439.

⁵¹ Iată ce spune el cu acest prilej: "În mâna dascălilor poporul este depus modul cel mai eficace a deștepta în sufletul fraged al tinerimei un simț puternic, care să fie mai târziu busola conducătoare în vârtejul valurilor, adeseori furtunoase ale vieții și să devie temelia probată a unui trai împreunat cu mulțămire. Datorința cultivării ac.[estui] învățământ se impune mai ales în timpul de azi când atâtea curente pretind a fi corespunzătoare timpului modern, ating inima oamenilor, slăbindu-le crștineasca credință și ducând pe unii la porniri contrare ordinii sociale, iar pe alții chiar la desnădăjduire. Școala este în mare parte chemată a feri poporul nostru de asemenea porniri prin deșteptarea în tinerime a interesului pentru munca spirituală, care să o ducă la cunoașterea adevărului, a binelui și a frumosului și preste tot prin cultivarea simțului pentru idealuri cari totdeauna ferește sufletul omului de gânduri josnice și-l ridică apropiindu-l astfel de perfecțiunea, spre care cu toții chemați suntem a năzui" - Cf. Antonie Plămădeală, *Românii din Transilvania...*, p. 440.

⁵² Referitor la acest fapt afirmă următoarele: "Îndeosebi nu va trebui să scape învățătorimea noastră din vedre, că școalele în serviciul cărora stau sunt școale confesionale ortodoxe cu limba de predare română. Această împrejurare reclamă de-o parte cultivarea în sufletul tinerimei a credinței ortodoxe și a tuturor măsurilor menite a oțeli iubirea poporului către Biserica strămoșească ortodoxă română, de altă parte o îngrijire specială de limba maternă română..." - Cf. Antonie Plămădeală, *Românii din Transilvania...*, p. 441.

⁵³ Antonie Plămădeală, *Românii din Transilvania...*, p. 66-76.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 458-468.

⁵⁵ Nicolae Cornean, *Lupta împotriva legii școlare a lui Albert Appny*, în vol. *Un luptător bănățean: Ștefan Jianu*, Caransebeș, 1935, p. 20.

⁵⁶ Antonie Plămădeală, *Pagini dintr-o arhivă...*, p. 385 - 387.

comunele noastre **ideea bibliotecii populare a <<Asocia-țiunii>>**, arătând și cu graiul viu poporului folosul ce poate rezulta din citirea de cărți bune"; 2) preoții și învățătorii să înființeze "**cursuri pentru analfabeți**", pentru înlăturarea acestuia și 3) preoții și învățătorii din localitățile de seamă să ia parte activă la acțiunile **ASTREI**, dând pildă și îndemn și altora în direcția slujirii culturii românești.

Într-o altă circulară (din 28 noiembrie 1912), adresată învățătorilor și cateheților din aceeași Eparhie, Miron Cristea milita pentru organizarea, în fiecare localitate, a **cursurilor de analfabeți**, iar preoții și învățătorii "cari vor osteni mai mult întru stărpirea analfabetismului vor fi premiați din partea <<Asociațiunii>>, iar la cerere li se va trimite gratuit atâtea Abecedare de I. Bota, de câte are lipsă respectiva comună"⁵⁷.

Era un mod interesant de a-i impulsiona pe "cărturarii" localităților, de a lucra cu sârguință pentru înlăturarea analfabetismului din rândul poporului nostru.

În următorul an (la 12 iunie 1913), Episcopul Miron Cristea se adresa din nou învățătorilor și cateheților ortodocși din Eparhie cu rugămintea ca în predarea lecțiilor să se orienteze după metodele pedagogice moderne. Iată ce spune în acest sens: "Insist, deci, cu toată stăruința ca atât învățătorii cât și cateheții să se nizuiască a-și însuși un metod de predare cât mai intuitiv atât prin citirea de prelegeri de model, cari apar în revistele noastre pedagogice, cât și mai ales prin participare la conferințe și cursuri învățătoresți, unde învățătorii cu praxă țin asemenea prelegeri de model"⁵⁸.

Din cele de mai sus reiese faptul că Miron Cristea era preocupat nu numai de întemeierea școlilor românești⁵⁹, și de susținerea lor, ci și de buna lor funcționare, după metode pedagogice moderne, care au dat consistență și prestantă acestora.

În același timp, a alcătuit o comisie, în frunte cu Prof. Traian Lalescu, pentru a colecta cărți românești, pentru școlile din Banat⁶⁰, unde mulți dintre învățătorii știau puțin românește⁶¹.

Episcopul Miron Cristea a înființat "Asociația culturală din Banat și a distribuit peste tot, prin sate, mai ales, cărți de istorie și de geografie, înființând biblioteci și școli medii"⁶² pentru românii din acele ținuturi.

După izbucnirea celui de-al doilea război mondial, din vara anului 1914 o seamă de preoți și învățătorii din Eparhia sa sunt învinuiți de autoritățile vremii, că ar fi făcut spionaj, fapt pentru care au fost arestați sau internați în diferite lagăre din Ungaria; Miron Cristea a făcut eforturi considerabile pentru a-i salva pe cei menționați, fiindcă multe localități românești au rămas fără preoți și învățători⁶³.

⁵⁷ Idem, *Românii din Transilvania...*, p. 473.

⁵⁸ Idem, *Pagini dintr-o arhivă...*, p. 388 - 389.

⁵⁹ *Ibidem*, p. XXXVIII.

⁶⁰ Pr. Prof. Ionel Popescu, *Contribuția slujitorilor Bisericii la păstrarea și afirmarea culturii în părțile Caransebeșului*, în "Altarul Banatului", II (XLI) - (1991), nr. 4-6, p.69.

⁶¹ Antonie Plămădeală, *Pagini dintr-o arhivă...*, p. XXXVIII.

⁶² *Ibidem*, p. XXXVIII.

⁶³ Constantin Brătescu, *Activitatea Episcopului Dr. Miron Cristea între 1910 - 1918 pentru apărarea ființei naționale și făurirea României Mari*, în "Altarul Banatului", VII (XLVI) - (1996), nr. 4-6, p. 111.

Până la Marea Unire din 1918 îl aflăm pe Miron Cristea în fruntea luptei pentru apărarea limbii române în școlile confesionale, în fața legilor maghiare (ale lui Trefort și Apponyi), care diminuau numărul de ore în limba noastră (în școlile pomenite), prin mărirea lor în limba maghiară; de asemenea a luptat cu multă dârzenie și pentru apărarea Institutului teologic pedagogic din Caransebeș, care pregătea pe viitorii clerici și dascăli din Eparhia sa⁶⁴.

Când în vara anului 1918 Guvernul de la Budapesta a hotărât statificarea școlilor confesionale din Transilvania și Banat, Miron Cristea s-a opus cu multă dârzenie față de această hotărâre⁶⁵.

În urma acestui refuz, Episcopii români din Transilvania (ortodocși și uniți, între care și Miron Cristea) au fost chemați la Budapesta să-și justifice atitudinea lor. Între aceștia Episcopul Miron Cristea și Episcopul Aradului (Ioan Papp) au "făcut cunoscut că problema școlilor aparține sinodului diecezan și congresului național bisericesc"⁶⁶ și nicidecum autorităților de la Budapesta; această atitudine a atras după sine șicanii la adresa Episcopilor amintiți din partea Budapestei⁶⁷.

Noroc însă, că, nu după multă vreme, se va realiza visul de veacuri al românilor, Unirea cea Mare, de la 1 decembrie 1918, eveniment epocal la care s-a aflat și Episcopul Miron Cristea.

După ce a ajuns mitropolit primat la București (în 1920), între realizările de bază amintim înființarea Academiei de muzică bisericească (psaltică) la București, în 1927⁶⁸, pentru a pregăti buni cântăreți bisericești.

Amintim de asemenea, întemeierea (în 1922) a Seminarului orfanilor de război de la Câmpulung - Muscel⁶⁹, care i-a și putat numele (Seminarul "Miron Patriarhul"), precum și a Seminarului monahal de la Cernica⁷⁰, în anul 1929, de pe băncile cărora s-au ridicat mai târziu ierarhi, profesori de Teologie și diferiți oameni de cultură.

Sprrijinator de cultură românească, patriot înflăcărat, om politic și bun diplomat, prin realizările sale, Patriarhul Miron Cristea își merită locul în galeria marilor personalități ale neamului românesc, din primele decenii ale veacului nostru.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 111; Amănunte despre școlile teologice din Caransebeș vezi la Pr. Prof. Ionel Popescu, *Academia Teologică din Caransebeș - 70 de ani de la înființare*, în "Altarul Banatului", IX, (XLVIII) - (1998), nr. 1-3, p. 120; Idem, *Liceul "Traian Doda" și Seminarul Teologic Ioan Popasu". Colaborări și interferențe* în "Altarul Banatului", VII (XLVI) - (1996), nr. 1-3, p. 88 - 94.

⁶⁵ I. O. Suci, Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria mitropoliei Banatului*, Timișoara, 1980, p. 995 - 999.

⁶⁶ Constantin Brătescu, *op.cit.*, p. 112.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 112 - 113; Antonie Plămădeală, *Pagini dintr-o arhivă...*, p. 55.

⁶⁸ Antonie Plămădeală, *Contribuții istorice privind perioada 1918 - 1939...*, p. 36.

⁶⁹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, București, Ed. a II - a, 1997, p. 428.

⁷⁰ Antonie Plămădeală, *Contribuții istorice privind perioada 1918 - 1939...*, p. 37 - 38.

**LE GRAND SCHISME ET SES IMPLICATIONS SUR LES RELATIONS
ECCLÉSIASTIQUES ENTRE L'ORIENT ET L'OCCIDENT.
UN POINT DE VUE ORTHODOXE***

IOAN-VASILE LEB

REZUMAT. *Marea Schismă și implicațiile ei asupra relațiilor bisericești dintre Orient și Occident. Un punct de vedere ortodox.* Lucrarea de față încearcă să surprindă, pe scurt, consecințele pe care schisma de la 1054 le-a avut asupra raporturilor dintre cele două jumătăți ale lumii creștine: cea răsăriteană și cea apuseană. Sunt expuse cauzele care au determinat schisma și, mai ales agravarea ei prin încercările nereușite de refacere a unității creștine. De asemenea, este prezentată problema "bisericii mari" în lumina noilor documente vaticane care, în loc să apropie cele două Biserici, le face să se înderpărteze din nou una de cealaltă, prin pretenția papală de subordonare totală a acestora.

Il sont passé presque mille années depuis que le monde chrétien vit l'une de ses plus grandes tragédies: la séparation due au schisme entre l'Église Occidentale et l'Église Orientale. Connu sous le nom "*Le Grand Schisme*", l'événement consommé le 16 juillet 1054 constitue aujourd'hui encore, par ses conséquences, une plaie douloureuse pour la guérison de laquelle il est nécessaire d'avoir la compréhension et la coopération de tous les facteurs qui pourraient contribuer à la réalisation de l'unité chrétienne.

Mais pour cela il est nécessaire, premièrement, d'une connaissance réelle des causes et des circonstances qui ont mené à la séparation des deux Églises. Voilà pourquoi, ce thème-ci présente un intérêt particulier aujourd'hui, quand le monde chrétien se prépare pour entrer dans le troisième millénaire en purifiant sa mémoire.

Dans notre intervention, nous allons essayer de surprendre les points suivants: **1.** La position des chercheurs concernant ce thème; **2.** Les causes du schisme; **3.** Le schisme pendant le IX^{ème} siècle; **4.** Le schisme pendant le XI^{ème} siècle; **5.** Ses implications sur les relations ecclésiastiques entre l'Orient et l'Occident jusqu'aujourd'hui.

1. La position des chercheurs en ce qui concerne le schisme a été et elle l'est encore différente. La responsabilité de celui-ci ils se la rejettent réciproquement les Grecs et les Latins (les Occidentaux). Les catholiques ont affirmé toujours que ce sont les Grecs qui portaient la faute du schisme, ce qui ressort des titres mêmes de quelques ouvrages où apparaît l'appellation: "Le Schisme

* Referat prezentat la conferința "Memoria e Riconciliazione. La Chiera e le colpe del passato", Istituto Pontificio Orientale, Roma, 8 noiembrie 2000.

byzantin"¹, "Le Schisme de Photius"², "Le Schisme grec"³, "Le Schisme oriental"⁴ ou "Le Schisme de Michel Cérulaire"⁵.

Quoiqu'ils reconnaissent la complexité et l'ancienneté des causes, les historiens occidentaux, surtout les catholiques, considèrent le schisme dans sa manifestation comme une action unilatérale: comme un acte de désobéissance grecque, de rébellion contre l'autorité papale qui était – selon leur opinion – reconnue et acceptée jusqu'à ce moment là, ou comme un état de révolution préparée et émergée d'une manière consciente et manifesté d'une façon brusque et violente par l'ambition de deux patriarches – les seuls coupables de la rupture de 1054.⁶

Vu de l'Orient, le schisme s'est manifesté au début comme une rupture des rapports officiels ordinaires entre les deux Églises autocéphales et distinguées, romaine et constantinopolitaine, une rupture des rapports précédée d'une longue série de causes, dont l'effet avait été un *éloignement réciproque* et d'une discorde qui augmentait sans cesse entre l'Orient et l'Occident chrétien, représentés par leurs chefs ecclésiastiques, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome.⁷

C'est pourquoi les titres des ouvrages rédigés par les orthodoxes sont plus modérés, même si le professeur Jean Karmiris avait intitulé le sien "*Le schisme de l'Église Romaine*"⁸ ou Wl. Guettée "*La papauté schismatique*"⁹. Les histoires roumains, par exemple, ont essayé à exposer avec exactitude et équilibre la genèse, les causes, l'évolution et les implications que le schisme a eut pendant le déroulement ultérieur de la vie chrétienne dans l'Orient et l'Occident.¹⁰

Vu dans son déroulement, le schisme est le résultat d'un long procès de développement historique différent des deux parties du monde chrétien. Il n'est pas dû seulement à la haine des Grecs contre les Latins et aux "innovations" latines, mais il a des causes beaucoup plus profondes, de nature politique et aussi de nature religieuse.

2.a. Les causes politiques du schisme peuvent être signalées dès l'année 286, quand l'empereur Dioclétien (284-305) avait divisé l'empire en deux parties: l'empire Oriental et celui Occidental, chacun avec ses conceptions et

1 M. Jugie, *Le Schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris, 1941.

2 Fr. Dvornik, *Le Schisme de Photius. Histoire et légende*, Bruxelles, 1939, 1948, 1950 et 1955.

3 J. Bousquet, *L'unité de l'Église et le schisme grec*, Paris, 1913; Cardinal J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, Regensburg, 1867.

4 Steven Runciman, *The Eastern Schism*, London, 1955.

5 V. Grumel, *Les préliminaires du schisme de Michel Cerulaire ou la question Romaine avant 1054*, dans "Revue des études byzantines", Paris, 1952.

6 Prof. Teodor M. Popescu, *Geneza și evoluția schismei*, dans "Ortodoxia", VI (1954), nr. 3-4. p. 164.

7 *Ibidem*.

8 John N. Karmiris, *The Schism of the Roman Church*, Athens, 1950.

9 Wl. Guettée, *Papalitatea schismatică sau Roma în raporturile sale cu Biserica Orientală*, traduite par Iosif Gheorghian, București, 1906; troisième édition. Alexandria 2001.

10 Voir: Prof. Teodor M. Popescu, *art. cit.*, p. 163-217; Idem, *Sentința de excomunicare de la 16 iulie 1054*, dans "Studii Teologice" II, (1931) nr. 1, p. 49-68, nr. 2, p. 35-46; Idem, *De ce a atacat pe latini patriarhul Mihail Cerularie (1054)?*, Atena, 1931.

mentalités. Cette division s'est accentuée plus tard, par le déplacement, en 11 mai 330, de la capitale, de Rome à Byzance, changement fait par Constantin le Grand (306-337); Rome est restée maintenant sur le deuxième plan, en proie aux invasions des peuples migrants, pendant que Byzance devient une *Seconde Rome*, ou la *Nouvelle Rome*. Une nouvelle division, faite en 395 par Théodose le Grand (379-395), n'a pas eu non plus le succès escompté. En 476, l'Empire Romain de l'Ouest tomba aux mains des migrants. L'Empire Romain de l'Est, devenu l'Empire byzantin, resta ainsi le seul successeur légitime de l'ancien Empire Romain Universel, en faisant augmenter les ressentiments des Occidentaux envers les Orientaux.

Restée seule, Rome s'est rapprochée de plus en plus des nouveaux États occidentaux et spécialement des rois des Francs, de sorte qu'en 751 Pépin le Court (741-768) accorde au pape Etienne l'exarchat de Ravenne, qui avait appartenu aux byzantins. Puis, ayant comme base les deux faux: "*Donatio Constantini*" et "*Les décrets pseudoisidorien*", par lesquels on soutenait la primauté papale et on justifiait la création de l'État papal, les papes ont créé la "*Respublica Romanorum*", État qui a existé jusqu'en 1870 et qui a permis leur engagement dans la lutte politique, religieuse et militaire.

L'iconoclasme a contribué lui aussi à la genèse du schisme dû au soutien que les moines byzantins demandaient à Rome. Les papes Grégoire II (715-731) et Grégoire III (731-741) ont anathématisé l'empereur Léon III l'Isaure (717-740) qui était hérétique iconoclaste. Comme réponse, en 731 Léon a soumis à la juridiction du patriarche de Constantinople les provinces de l'Illyricum oriental, l'Italie de Sud (Calabrie), la Sicile et la Crète, qui étaient sous la juridiction du pape. Ainsi est né le "problème controversé de l'Illyricum".¹¹

Le couronnement, à Noël de l'année 800, du roi Franc, Charlemagne comme "Empereur romain de l'Occident" par le pape Léon le Grand (795-816) constituera un fort support pour la papauté dans sa lutte contre les Byzantins, en accentuant de plus en plus les différences entre le monde occidental et celui oriental, non seulement sous aspect politique, mais aussi culturel et religieux.

2.b. Les causes religieuses consistent spécialement dans la différence de conception et mentalité, concernant la compréhension et le mode pratique de vivre, de l'enseignement chrétien entre les Grecs et les Latins. Les Grecs, plus inclinés vers la philosophie et la rhétorique, essayaient d'analyser le dogme chrétien sous tous les aspects, ce qui les a poussés souvent aux hérésies. C'est pourquoi les Latins les considéraient auteurs d'hérésies, ou même hérétiques. Les Latins, des caractères plus pratiques, se sont occupés surtout des problèmes de culte et de morale, introduisant une série d'innovations critiquées par les Grecs. Parmi celles-ci on mentionne: la conception de Tertulien que l'Église était une institution administrative, terrestre; la conception de Saint Augustin sur le déterminisme de la grâce divine dans la doctrine concernant la rédemption; l'introduction du "Filioque" dans le Credo, et surtout la primauté du pape, par laquelle celui-ci s'arrogeait le pouvoir et l'autorité sur l'Église entière. De même, les

11 M. Şesan, *Patriarhul Fotie și Roma*, dans "M. A. ", V (1960), nr. 7-8, p. 535-559.

Grecs accusaient aussi quelques pratiques latines consignées par le Synode Il trulan (691-692), comme: le célibat du clergé, la consommation des animaux étranglés et du sang, le jour maigre de samedi, l'utilisation des azymes et bien d'autres. Corroborées, toutes ces causes ont contribué à la séparation des deux Églises chrétiennes, de l'Occident et de l'Orient. Cette séparation a connu deux phases: une première pendant le IX^{ème} siècle, et l'autre pendant le XI^{ème}.

3. Le schisme pendant le IX^{ème} siècle.

Une première forte tension entre l'Orient et l'Occident fut consommée pendant le IX^{ème} siècle. Des dissensions avaient existé jusqu'à ce moment-là, mais pas si puissantes. Les personnalités qui s'étaient confrontées à l'époque avaient été le pape Nicolas I (858-867) de Rome et le patriarche Photius (858-867; 877-886) de Constantinople.

Le pape Nicolas I (858-867) était un homme très ambitieux, désirant à tout prix imposer sa suprématie absolue auprès de l'Orient aussi. Essayant d'imposer sa juridiction partout, il s'est mêlé dans les problèmes politiques de l'Église Orientale. Et cette occasion lui fut offerte par la condamnation et la proscription, en 858, du patriarche Ignace (846-859) qui s'est opposé à l'empereur Michel III (842-867) et à son oncle, le régent Bardas (856-866).

Le 24 décembre 858, à la place d'Ignace fut élu un laïque, *Photius*, qui avait été le premier secrétaire impérial, le chef de la garde impériale, professeur à l'Université de Byzance. Il était un grand érudit, un homme d'une rare distinction et propriété morale, grand théologien et inégalable politicien et diplomate. Quoiqu'il eût des relations dans les deux partis de Byzance, Photius fût pourtant contesté par les partisans du patriarche Ignace.

Pour mettre fin aux dissensions, en 859 il y eu lieu à Constantinople un synode qui avait reconnu Photius comme patriarche, en générant des mécontentements parmi les ignatiens.

Comme il était de l'usage, par une lettre synodale, Photius avait informé fraternellement le pape Nicolas I^{er} de son élection. Mais, conseillé par les ignatiens et voulant montrer qu'il était le chef de l'entier monde chrétien, le pape a déclaré qu'il reconnaissait Ignace comme patriarche, en motivant que Photius avait été installé sur le trône patriarcal sans qu'il eût fait partie du clergé avant son élection. Nicolas I^{er} pensait que le moment de s'imposer était déjà venu.

La suite fut qu'en mai 861, à Constantinople fut convoqué un synode général, où le pape avait envoyé deux délégués: les évêques Rodoald de Porto et Zacharie d'Agnani. Ceux-ci, comme les autres 381 participants au synode, ont reconnu Photius comme patriarche. Mais cette fois non plus le pape Nicolas I^{er} ne fut d'accord, considérant que ses délégués avaient dépassé leur mandat. C'est pourquoi, en août 863 il a convoqué un synode à Lateran, où il avait *excommunié le patriarche Photius et tout son clergé*, annulant toutes les décisions prises en 861. Par cela, le pape Nicolas I^{er} avait fait le premier pas vers le schisme.

Le patriarche Photius n'a pas répondu aux attaques du pape jusqu'en 866, en dirigeant ses efforts pendant tout ce temps-là vers la conversion des Bulgares au christianisme, auxquels il avait envoyé des missionnaires, en les attirant ainsi dans la sphère d'influence byzantine. Mais apprennant avec étonnement que

Rome avait satisfait la demande du prince Bulgare Boris-Michel I^{er} (853-888) et lui avait envoyé une mission, les évêques Paul et Fromosus en tête, qui menaient avec eux la réponse aux 102 questions des Bulgares (connues sous le titre de *Responsa ad consulta Bulgarorum*), apprenant aussi que les prêtres Grecs qui avaient convertis les Bulgares avaient été chassés, Photius s'est fâché.

Au printemps de l'année 867 Photius a adressé une *Encyclique* aux patriarches orientaux¹², où il protestait avec indignation contre l'abus des Latins, qui étaient entrés en Bulgarie, en réduisant à néant tout l'effort et le labeur des prêtres Grecs, et il les convoquait à un synode. Il accusait encore aux Latins les choses suivantes: **1.** qu'ils jeûnaient le samedi; **2.** qu'ils séparaient la première semaine de la quarantaine de son reste, en mangeant cette semaine-là du lait, des œufs et du fromage; **3.** qu'ils commençaient la quarantaine le mercredi et non pas le lundi; **4.** qu'ils méprisaient les prêtres orientaux à cause du fait qu'ils étaient mariés, et non pas célibataires comme ceux de l'Occident; **5.** qu'ils ne reconnaissent pas l'onction avec le Saint Chrême pratiquée par les prêtres, mais seulement celle pratiquée par les évêques; et **6.** qu'ils ont falsifié dogme sur la Trinité, en introduisant dans le Credo l'addition du "Filioque".

Le synode annoncé a eu lieu à Constantinople pendant l'été de l'année 867, en présence des représentants des patriarches d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem et des trois représentants de l'Église de Rome: les archevêques de Ravenne, de Trier et de Cologne (Köln). Le pape Nicolas I^{er} a été *excommunié* pour l'immixtion non canonique dans le Patriarcat Œcuménique et dans la Bulgarie, et les innovations ecclésiastiques latines déclarées hétérodoxes. Dans cette situation, le pape Nicolas I^{er} cherchait à gagner des adeptes en Occident, contre les Byzantins.

Mais, le 13 novembre 867 le pape Nicolas I^{er} mourut sans qu'il atteignît son but. Une échange s'est produite en Byzance aussi, car Michel III fut assassiné par Basile I^{er} le Macédoine (867-886) qui monta son trône. À cause du refus de Photius de lui donner l'Eucharistie, l'empereur l'a enfermé dans un monastère et Ignace reprit le trône patriarcal. L'empereur espérait, par cela, pouvoir reprendre les rapports avec le nouveau pape Adrien II (867-872), le successeur de Nicolas I^{er}.¹³

Le 7 octobre 867 Ignace a convoqué un synode à Constantinople, dénommé *le VIII^{ème} synode œcuménique*, auquel ont participé aussi les délégués de l'empereur Franc que celui du pape Adrien II, Anastase le Bibliothécaire. Photius a été anathématisé, mais on n'a rien dit en ce qui concernait les différences théologiques et pratiques des latins. Et, en plus, dans le canon 21 on dit que "Dieu a mis dans l'Église cinq patriarches égaux entre eux"¹⁴, ce qui dénote le fait que la primauté papale était comprise seulement dans le sens honorifique.

Trois jours après la clôture du Synode, est arrivée à Constantinople une délégation bulgare en demandant à qui appartenait du point de vue canonique l'Église bulgare: à Constantinople ou à Rome? Bien que les délégués romains y eussent protesté en disant que la Bulgarie appartenait à "l'Illyricum papal", les participants au Synode, ayant en tête Ignace, se sont prononcés pour l'Église

12 P. G. 721-741. T. M. Popescu, *Sentința de excomunicare...*, dans "ST", nr. 2/1931, p. 35-46.

13 Pierre de Luz, *Histoire des Papes*, vol. I, Editions Albin Michel, Paris, 1960, p. 90-93.

14 Mansi XVI, 140.

byzantine. Ignace a ordonné un archevêque et plusieurs évêques pour la Bulgarie, qui a reconnu, à son tour la juridiction du Patriarcat de Constantinople. Mais, le 23 octobre 877, le patriarche Ignace mourut, le siège patriarcal revenant à Photius.

En voulant effacer la condamnation prononcée contre lui, Photius a convoqué un Synode en octobre 879-880, dans l'Église Sainte Sophie de Constantinople. Il y avait présents 383 évêques, les délégués des patriarches orientaux et les représentants du Pape Jean VIII (872-882). Celui-ci a reconnu Photius comme patriarche, à condition que le dernier, lui reconnût la juridiction sur l'Église bulgare et qu'il demandât pardon au pontife romain.¹⁵

Le Synode a décidé: l'annulation des décisions du Synode de 869-870 envers Photius, puis on a proclamé le Synode de 879-880 comme "le VIII^{ème} Synode Œcuménique", l'élimination du "Filioque" du Symbole de foi et l'égalité en droits pour les deux sièges: de Rome et de Constantinople. Ces décisions ont été prises avec le consentement des délégués romains qui espéraient que Photius reconnaîtrait l'autorité du pape et la juridiction sur les Bulgares, chose que, d'ailleurs, Photius n'avait pas faite. Le Pape Jean VIII voulait l'anathématiser, mais il ne l'avait pas fait, car le 15 décembre 882 il mourut.¹⁶ Les autres papes ont considéré le Synode de 879-880 comme un "pseudosynode photien".

Quelques années plus tard, le 27 septembre 887, le roi Léon VI le Philosophe (886-912), a conseillé à Photius de renoncer au siège, ce que d'ailleurs il a fait. Son successeur, Étienne (886-893), a gardé les décisions du Synode de 879-880¹⁷, et après cela la période ultérieure a été plus tranquille. Seul le pape Formosus (891-896), qui a été légat papal en Bulgarie, allait renouveler le schisme, en anathématisant de nouveau Photius.

Il faut remarquer que, plus récemment, la Commission orthodoxo-catholique pour le dialogue, cite dans la déclaration de Bari un principe directeur repris des actes du synode photien qu'elle veut suivre elle-même: *Pour conclure, nous rappelons le fait que le synode de Constantinople, organisé par les deux Églises, dans les années 879-880, a établi que chaque trône patriarcal gardât les coutumes anciennes de sa tradition, l'Église de Rome, ses propres coutumes, l'Église de Constantinople, ses coutumes et de même les trônes orientaux* (art.53). À cet égard, la conclusion de M. le prof. Ernst Christoph Suttner est aussi intéressante, en disant que: *Le résultat de ce synode a été la conservation de la communion entre Rome et Constantinople*.¹⁸

4. Le Schisme pendant le XI^{ème} siècle.

La deuxième étape du Schisme a été consommé pendant l'époque de Michel Cerulaire (1043-1058) et du pape Léon IX (1048-1054) qui, de la même façon que le pape Nicolas I, avait essayé d'imposer son primat juridictionnel même sur le Patriarcat de Constantinople.

15 Pierre de Luz, *op. cit.* p. 104.

16 *Ibidem*, p. 106.

17 V. Ioniță, *Sinodul de la Constantinopol din 879-880 și actualitatea hotărârilor lui*, dans "Studii Teologice", XXXIV (1982), nr. 3-4, p. 175-185.

18 E. Chr. Suttner, *Bisericile Răsăritului și Apusului de-a lungul istoriei Bisericii*, trad roum. par M. Săsăujan, Ars Longa, 1998, p. 43.

LE GRAND SCHISME ET SES IMPLICATIONS SUR LES RELATIONS ECCLÉSIASTIQUES

Les causes du Schisme, rappelées pour la première étape, se sont multipliées pendant tout ce temps, c'est-à-dire: le Pape Jean XI (931-936) a reconnu en 933 Théophilacte (931-956) comme patriarche, satisfaisant ainsi le désir de l'empereur Léon VI le Philosophe, le père de celui-ci, ce qui a provoqué une nouvelle tension entre Rome et Constantinople. Les Patriarches Sisinius II (996-998) et Serge II (999-1019) ont renouvelé "l'Encyclique" du patriarche Photius de 867 envers les latins. De plus, Sisinius II a ordonné de rayer du diptyque le nom du pape Bénédict VIII (1012-1024) qui, aux instances du roi allemand Henri II (1002-1024) avait admis l'addition de "Filioque" au Credo, dimanche le 14 février 1014. Une autre "innovation" romaine qui s'y ajoutait à cette époque-là, a été l'utilisation des pains azymes remplaçant le pain levé dans l'administration de la Sainte Eucharistie.

En 1043, sur le siège patriarcal de Constantinople a été installé Michel Cerulaire (1043-1058), homme ambitieux, autoritaire et actif, pendant qu'à Rome siégeait le pape Léon IX (1048-1054), qui, marqué par l'esprit réformateur de Cluny avait lutté de toutes ses forces pour renforcer à tout prix l'autorité de la papauté. Pendant ce temps-là, le trône impérial était occupé par Constantin IX le Monomaque, un monarque faible et sans énergie.

Le conflit s'est déclenché à cause des mesures prises par le pape Léon IX contre les prêtres Grecs de Sicile et de l'Italie du Sud, où l'Archevêché grec avait, à ce temps-là, cinq métropolies et trente et un évêchés suffragants.

Suite aux décisions du Synode catholique de Siponto, de 1050 et 1053, le pape a supprimé l'Archevêché grec du Sud de l'Italie et il l'a intégré dans l'Archevêché latin de Benevent. Les prêtres grecs étaient accusés de ne pas avoir respecté le célibat et c'est aussi le rite latin qui leur avait été imposé.

Informé de cette situation, le patriarche Michel Cerulaire a conseillé à l'archevêque Léon d'Ochride de combattre les fautes des latins ce qu'il allait faire dans une lettre envoyée à l'évêque latin d'Apulia, Jean de Trani. Un autre Grec, Nicéthas Pectoratus, le supérieur du couvent Studion, a combattu, lui aussi, les latins, ce qui a déterminé Léon IX à y répondre d'une manière injurieuse. Il s'adressa à Michel Cerulaire, en s'érigeant en chef suprême de toute Église chrétienne. L'empereur Constantin IX Monomaque, en voulant réconcilier les deux parties, a décidé de convoquer un Synode à Constantinople, auquel furent invité même les délégués du pape.

Au début du janvier 1054, Léon IX a envoyé à Constantinople une délégation, ayant en tête Humbert, cardinal de Silva Candida, un homme orgueilleux, vaniteux, le chancelier Frédéric et l'archevêque Pierre d'Amalfi. Reçus par le roi, en juin 1054, les délégués du pape se sont comportés injurieusement avec les Grecs, ce qui a déterminé des historiens catholiques même¹⁹ de s'étonner de la décision du pape d'y envoyer de tels messagers. Humbert accusait les Grecs d'avoir plus de 90 hérésies. Logés dans le couvent Studion, les délégués du pape ont réussi à convaincre l'empereur d'imposer au supérieur de celui-ci, Nicéthas Pectoratus de brûler son document contre les Latins.

Le patriarche Michel Cerulaire leur a répondu que tous les problèmes seraient discutés dans le Synode. Mais le cardinal Humbert, en perdant la patience,

19 Marcel Pacaut, *Schisme d'Orient*, dans, "Encyclopaedia universalis. Dictionnaire de l'Histoire du christianisme", Albin Michel, Paris, 2000, p. 961.

a rédigé un décret d'excommunication du patriarche Michel Cerulaire, de l'archevêque Léon d'Ohride, de Nicéthas Pectoratus et de tous ceux qui s'y rallieraient avec eux. Puis, samedi, le 16 juillet 1054, il a mis cette excommunication sur l'Autel de l'Église Sainte Sophie. À son départ il nettoya la poussière de ses chaussures et il cria à ceux qui y étaient présents à la Sainte Messe: "Que le Seigneur le voie et le juge".²⁰

L'acte d'excommunication du 16 juillet 1054 accusait les Grecs: qu'ils pratiquaient la simonie, qu'ils rendaient des eunuques et puis ils les ordonnaient prêtres et évêques, qu'ils baptisaient de nouveau surtout les Latins, qu'ils juraient que seulement dans l'Église des Grecs il y avait le vrai sacrifice et baptême, qu'ils acceptaient le mariage des prêtres, qu'ils disaient que la Loi de Moïse était maudite, qu'ils avaient effacé du Symbole de foi Filioque, c'est à dire la procession du Saint Esprit du Père et du Fils, etc. Puis, après avoir vanté le roi byzantin Constantin IX le Monomaque (1042-1055), Humbert dit: "Mais quant à Michel, celui qui s'appelle d'une façon abusive Patriarche et à cause des collaborateurs de sa folie, on donne naissance quotidiennement à des intrigues hérétiques parmi le peuple. Comme les simoniens, ils vendent le don de Dieu et comme les valesiens ils rendent des eunuques de leurs gens et ils les érigent non seulement à des dignités du clergé mais aussi à des dignités épiscopales; comme les ariens, ils baptisent de nouveau en nom de la Sainte Trinité et surtout les Latins; comme les donatistes, ils prétendent que l'entière Église de Christ, le vrai sacrifice et le baptême sont disparus du monde, et qu'ils existent seulement dans l'Église des Grecs; comme les nicolaïtes, ils acceptent le mariage charnel et ils le défendent pour les serviteurs de l'Autel; comme les sévériens, ils affirment que la Loi de Moïse est maudite; comme les pnévmatomaques ou comme les théomaques ils ont effacé du Symbole la procession du Saint Esprit du Fils aussi."

La formule d'anathématisation prononcée contre les byzantins est rédigée dans un langage tout à fait injurieux: "Michel, dit l'acte d'excommunication, celui qui est Patriarche, par l'abus, néophyte, qui a reconnu le schisme à la crainte des gens et qui est maintenant reconnu parmi bien de gens pour le crime qu'on ne peut plus corriger et ensemble avec Léon, celui appelé d'Achrïde, et le chapelain du même métropolitain Michel Nechiphore..., et tous ceux qui se rallient avec eux aux égarements et aux hardiesses mentionnés, qu'ils soient l'anathème avec les simoniens, les valésiens, les ariens, les donatistes, les nicolaïtes, les sévériens, les manichéés dont ils partagent les dogmes, et aussi avec les autres qui affirment que le pain levé est animé, et avec tous les hérétiques, et plutôt avec le Diable et ses anges s'ils ne se repentissent pas".²¹

Après la traduction de l'acte d'anathématisation du latin en grec, le 24 juillet 1054, le patriarche Michel Cerulaire a convoqué le Synode permanent qui a anathématisé le cardinal Humbert, les délégués romains, le pape Léon IX et l'Église Romaine. Puis on a réactualisé les accusations contre les latins de "l'Encyclique" du patriarche Photius de 867, celles de Léon d'Ochrïde et aussi des autres. La population de la capitale byzantine a été fort indignée à cause du geste des

20 I. Rămureanu, M. Şesan, T. Bodogae, *op. cit.*, p. 578.

21 T. M. Popescu, *Sentința de excomunicare...*, dans "ST", nr. 2/1931, p. 35-46.

messagers du pape, qui ont échappé sains et saufs seulement grâce à la protection accordée par l'empereur.

Avec ces événements c'est consommé la deuxième étape du Schisme. La sentence du 16 juillet 1054 n'a pas été approuvée par le pape Léon IX qui mourût le 19 avril 1054, et même pas par les papes qui lui avaient succédé, les coupables du Schisme restant le cardinal Humbert et ses compagnons.

À la fin de ce chapitre permettez moi de nouveau, de mettre en évidence les résultats des recherches du prof. E.Chr.Suttner, qui soutient que *"les événements avec de graves conséquences, de 1054, n'ont pas constitué un schisme ecclésiastique"*. Et il continue: *La délégation de Rome, qui a été envoyée en 1054 à Constantinople, devait entreprendre des négociations concernant la réconciliation ecclésiastique. Michel Cerulaire (1043-1058) était en ce temps-là patriarche à Constantinople et le chef de la délégation de Rome était le cardinal Humbert de Silva Candida. On sait bien que les deux personnalités étaient inflexibles. Leurs négociations n'ont pas conduit à la paix, mais à un échec. Les tentatives de réconciliation qui échouent, conduisent, en général, à l'escalade des contradictions. Cette chose est valable aussi dans le cas des événements de l'année 1054. Ils ont conduit à l'accentuation du désaccord, tout est resté inchangé. Tout comme dans la période antérieure, les grecs et les latins ont été peu bienveillants les uns envers les autres se sont suspectés, se sont aidés réciproquement, occasionnellement, se sont de nouveau brouillés, ont engagé de nouvelles négociations, ils se sont considérés presque tout le temps, comme des excommuniés aspirant pourtant, de nouveau, à une communion sacramentelle. C'était avant 1054, la situation n'a pas changé.*

En 1054 il n'y a eu ni une excommunication de l'Église latine contre l'Église grecque ni l'une de l'Église grecque contre l'Église latine. Les bulles d'excommunication de 1054 ont eu en vue seulement certaines personnalités. Les légats romains ont excommunié le patriarche et quelques collaborateurs; quelques jours plus tard, le patriarche a excommunié les légats. À cette époque-là les événements ont été difficilement à supporter. Mais on les a considérés comme une raison pour le schisme seulement après que les historiens ecclésiastiques ont montré nettement que Photius s'est trouvé dans sa seconde période du patriarcat en communion parfaite avec Rome. Parce qu'on a voulu, tout comme dans le cas des schismes ecclésiastiques, trouver une date de commencement pour le schisme entre les grecs et les latins aussi, ce sont les événements de 1054 qui ont été choisis.

À cause d'une opinion fréquente, mais pas réelle d'un ainsi dit schisme de 1054, beaucoup de chrétiens de notre siècle attribuent aux bulles d'excommunication une signification qu'elles n'ont jamais eue. Grâce aux exagérations courantes de leur signification, on a apprécié le fait que le pape de Rome et le patriarche de Constantinople ont déclaré ensemble, pendant le Concile du Vatican II qu'ils désiraient annuler les bulles de la mémoire des Églises. Ils sont ainsi mis fin aux concepts empoisonnés de la pensée des gens de notre siècle. Pourtant, cette chose n'a rien changé en ce qui concerne le schisme entre les orthodoxes et les catholiques. Le fait que la séparation des Églises continue à exister encore après l'annulation des excommunications de l'année 1054 devrait démontrer à tous nettement que ce ne sont pas ces événements qui ont causé le schisme de l'Église.²² C'étaient les mots du prof. Suttner.

22 E. Chr. Suttner, *op. cit.*, p. 49-51.

5. Les implications du schisme dans les relations ecclésiastiques entre l'Orient et l'Occident jusqu'aujourd'hui.

En revenant, nous devons dire que les contemporains d'Humbert et du Cerulaire, habitués aux disputes entre Rome et Byzance, n'ont pas donné une importance trop grande aux événements du 16 et 24 juillet 1054. Même pas l'envoi en exil de Michel Cerulaire, en 1059, n'a pas changé la situation. Cependant, la rupture entre les deux Églises s'est faite et celle-ci a augmenté de plus en plus, les relations entre les deux Églises étant de plus en plus venimeuses, pleines de soupçons et de haine. La chasse des grecs de l'Italie, aussi comme la périlclitation de Byzance de la part des Turcs, des Normands, des Francs, des Allemands, des croisés en général, ont donné à ce désaccord un caractère de tragédie. Le schisme s'est approfondi et consolidé au cours des siècles suivants pendant lesquels les Grecs se sont trouvés souvent dans la situation de demander l'aide à l'Occident et de devoir le racheter par l'intermédiaire d'une union ecclésiastique qui ne pouvait ni être faite, ni être respectée. Bientôt, Constantinople est devenu le but des attaques occidentales armées, un objectif de croisade. Ils devaient être combattus, ainsi comme des infidèles, à cause de leur "hérésie" et de leur insoumission au pape.²³

Avant les Turcs, entre 1204-1261, les Latins ont donné le coup mortel à Constantinople par l'instauration d'un Empire latin. Après la conquête, en 1261, de la capitale et le redressement de l'Empire Byzantin par Michel VIII le Paléologue, celui-ci a été obligé de conclure avec le pape l'union de Lyon (1274) pour contrarier l'essai du roi de Naples, Charles d'Anjou d'attaquer Constantinople. Comme récompense, le pape l'a déclaré hérétique et les byzantins l'ont considéré traître, étant enterré sans les funérailles impériales habituelles.

Un autre empereur, Jean V le Paléologue, est allé à Rome pour obtenir des renforcements. Il a obtenu des promesses en acceptant l'union personnelle en 1369, étant ainsi soumis au pape Urbain, mais toujours sans résultat concret. De la même manière, sans résultats, s'est faite aussi l'union de Ferrare-Florence (1439) ce qui a déterminé les Grecs de haïr si fort les Latins, qu'ils préféreraient la domination turque à celle du pape.²⁴

C'est exactement ce qui est arrivé après peu de temps, car abandonnés par les autres chrétiens et sans l'aide nécessaire de la part des autres chrétiens, en 1453 Constantinople tomba aux mains des Turcs.

Dans la période suivante, les efforts de Rome de conduire les orthodoxes dans leur propre église se sont intensifiés, en initiant par les jésuites l'action de l'uniatisme qui a augmenté l'abîme entre les deux Églises. C'est ce qui est passé, par exemple, en Transylvanie, en 1700, lorsque le métropolite Athanase Anghel a été réordonné, ce qui a déterminé les roumains transylvains à s'opposer à l'union à Rome. *Tout comme dans le cas des scissions – dit prof. Suttner –, il y avaient non*

23 M. Șesan, *Biserica Ortodoxă în veacul al IX-lea*, dans "M. A.", VIII (1963), nr. 1-3, p. 93-108; Idem, *Considerații asupra schismei din 1054*, dans "M. A.", II (1957), nr. 3-4, p. 205-218; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Motivale și urmările dogmatice ale schismei*, dans "Ortodoxia", VI (1954), nr. 2-3, p. 218-250; Dans la même revue: Pr. Prof. E. Braniște, *Schisma și cultul creștin*, p. 260-299; Pr. Prof. L. Stan, *Aspecte ignorate ale schismei*, p. 300-338; I. Pulpea (Râmureanu), *Limbajul necreștin folosit de papalitate față de celelalte confesiuni creștine*, pp. 395-429.

24 George Every, *Misunderstanding between East and West*, John Knox Press, Richmond Virginia, p. 9-26.

*seulement des causes théologiques, mais de nombreuses causes nonthéologiques dans le cas des nombreuses tentatives de refaire l'unité...C'est surtout la réordination qui a déterminé plusieurs roumains transylvains à s'éloigner de l'union. Tout comme dans le cas de l'union de Brest de Pologne-Lituanie, à cause de la modification qui a apparue entre ce qu'on a espéré au commencement des négociations ce qu'on a entrepris de celles-ci, on est arrivé en Transylvanie aussi à une opposition orthodoxe envers l'union. L'Église roumaine de Transylvanie a été démembré. De l'union projeté de l'entière Église roumaine de Transylvanie aux latins, pour laquelle se sont prononcés les jésuites, on est arrivé au transfert de l'évêque Athanase et ses adhérents sous la juridiction du primat de l'Hongrie, le cardinal Kollonics, qui promouvait les concepts de la Contre-Réforme.*²⁵

Malgré tous les essais de l'écarter, le schisme est resté jusqu'à nos jours. Le 7 décembre 1965 a été lue, en même temps, à Constantinople et à Rome, une "déclaration commune" par laquelle le patriarche Œcuménique Athénagore et le pape Paul VI ont annulé les anathèmes du 16 et 24 juillet 1054.²⁶ En dépit de tout cela, il y en a encore des différences dogmatiques et cultiques entre les deux Églises. Le dialogue théologique entre l'Église Orthodoxe et l'Église Romain-Catolique a apporté déjà quelques résultats importants pour le développement des relations réciproques. Notons ici le Document de Balamand sur *L'uniatisme*, qui a défini les rapports réciproques en ce problème.

Spécialement Sa Sainteté, le pape Jean Paul II a réussi à faire une ouverture extraordinaire envers les autres Églises et envers tout le monde, en développant le concept sur les deux poumons de la chrétienté et ensuite, celui des *Églises soeurs*, expression souvent utilisée par Sa Sainteté. Par exemple, dans l'Encyclique *Slavorum Apostoli* il dit: *Pour nous ils (Kiril et Methodios) sont les réalisateurs et les patrons des efforts œcuméniques des Églises soeurs de l'Orient et de l'Occident, en ce qui concerne la redécouverte par prière et dialogue de l'unité visible en communion parfaite et totale.*²⁷ Puis, dans une lettre de 1991 adressé aux évêques de Rome, il disait: *Puisque les relations avec ces Églises (i.e. les Églises orthodoxes) doivent être semblables à celles entre les soeurs, employons l'expression du pape Paul VI dans sa lettre au Patriarche de Constantinople, Athenagoras I*²⁸.

Dans l'Encyclique *Ut unum sint*, le thème est développé particulièrement dans le numéro 56 qui commence ainsi: *Suite aux dispositions du Concile Vatican II et dans la lumière de la tradition antérieure, on a pris de nouveau l'habitude de se rapporter à certaines Églises ou aux Églises locales réunies autour de leur évêque, comme aux "Églises locales". De plus, l'annulation des excommunications réciproques, en éliminant de cette manière un douloureux obstacle canonique et psychologique, a constitué un pas significatif sur la voie vers la communion parfaite. Et il finit en disant que l'expression traditionnelle de 'Église soeurs' doit toujours nous accompagner vers la pleine communion.*²⁹

25 E. Chr. Suttner, *op. cit.*, p. 87-88.

26 Ibidem, p. 145-154.

27 Jean Paul II, Encyclique *Slavorum Apostoli* (2. 6-85), 27: AAS 77 (1985), 807.

28 Jean Paul II, *Lettre aux Evêques de l'Europe concernant les relations entre les catholiques et les orthodoxes dans la nouvelle situation de l'Europe Centrale et Orientale*, (31-5-91), 4: AAS 84 (1992), 167.

29 Jean Paul II, *Ut unum sint* (25-5-95), 56 et 60: AAS 87 (1995), 954, 955, 957.

Il semblait que cette ouverture de Sa Sainteté porterait bientôt des fruits, le résultat étant l'élimination des aspérités et le rapprochement plus accentué des deux Églises. Et tout cela d'autant que la visite rendue à l'Église Orthodoxe Roumaine entre 7 et 9 mai 1999 a été reçue avec enthousiasme. Le choix de la Roumanie de tous les pays majoritaires orthodoxes a été un motif de fierté nationale, expression de l'hospitalité et de la tolérance roumaine, mais surtout une accentuation de l'origine latine de notre peuple et de l'ouverture oecuménique de l'Église Orthodoxe Roumaine.

Mais voilà que, récemment, cette ouverture est mise en question par trois événements et prises de position qui ont inquiété non seulement les orthodoxes, mais les autres chrétiens aussi. Il s'agit de la béatification simultanée le 3 septembre 2000 des deux papes Jean XXIII et Pius IX, la Déclaration *Dominus Jesus. Sur l'unicité et l'universalité salvatrice de Jesus Christ*, et de la Note sur l'expression "Églises soeurs", toutes les deux émises par la Sacra Congregatio de Doctrina Fide, le 5 septembre, respectivement le 9 juin 2000, avec l'accord du pape. Ce n'est pas le moment d'y insister, parce que, certainement, ces documents constitueront des thèmes pour la Commission commune de dialogue.

Mais nous espérons que les ouvertures faites par le Saint Père par l'appel à la purification de la mémoire et à la Réconciliation soient plus fortes que les tendances vers le maintien de l'abîme entre les deux **Églises soeurs**. Avec cette espérance, permettez moi de finir avec la Déclaration commune de Jean Paul II et du Patriarche Bartholomé, du 29 juin 1995:

Nel corso della storia e del più recente passato vi sono reciproche offese e atti di sopraffazione; mentre ci apprestiamo, in questa circostanza, a chiedere al Signore la sua grande misericordia, invitiamo tutti a perdonarsi reciprocamente e a manifestare una ferma volontà che si instauri un nuovo rapporto di fraternità e di attiva collaborazione.

Un tale spirito dovrebbe incoraggiare cattolici e ortodossi, soprattutto là dove essi vivono gli uni accanto agli altri, a una più intensa collaborazione nel campo culturale, spirituale, pastorale, educativo e sociale, evitando ogni tentazione di indebito zelo per la propria comunità a scapito dell'altra. Che sia il bene della Chiesa di Cristo a prevalere sempre! Il reciproco sostegno e lo scambio dei doni non può che rendere più efficace la stessa azione pastorale e più trasparente la testimonianza al Vangelo che si vuole annunciare.

Riteniamo che una collaborazione più attiva e concertata potrà anche facilitare l'influsso della Chiesa per la pace e la giustizia nelle zone di conflitto per cause politiche o etniche. La fede cristiana ha inedite possibilità di soluzione per le tensioni e le inimicizie dell'umanità.

Il papa di Roma e il patriarca ecumenico, incontrandosi, hanno pregato per l'unità di tutti cristiani. Nella loro preghiera hanno incluso tutti coloro che, battezzati, sono incorporati a Cristo ed essi hanno chiesto per le diverse comunità una fedeltà sempre più profonda al suo Vangelo.

Essi portano nel loro cuore la preoccupazione per l'intera umanità, indipendentemente da ogni discriminazione di razza, colore, lingua, ideologia e religione.

Perciò incoraggiano il dialogo, non soltanto tra le Chiese cristiane, ma anche con le diverse religioni e soprattutto con quelle monoteistiche.³⁰

30 Memoria e Riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato. Il Papa chiede perdono. Purificare la Memoria. Teste integrale del discorso del Papa. Precedenti interventi. Testo integrale del documento. Sussidi storici. Ed. Piemme, 2000, p. 30-31.

DUMITRU STĂNILOAE ALS LEITFIGUR ORTHODOXER THEOLOGIE IM 20. JAHRHUNDERT

VALER BEL

REZUMAT. Dumitru Stăniloae ca figură conducătoare a teologiei ortodoxe în secolul XX. Prelegerea de față a fost ținută la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității din Heidelberg în 6 mai 2000 în cadrul programului de schimb academic "SOCRATES". În prima parte este prezentată viața și opera Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae; în partea a doua sistemul său teologic (teo – hristo – ecleciocentric) și câteva caracteristici esențiale ale teologiei sale. Teologia Părintelui Stăniloae este o teologie mărturisitoare, teologia iubirii și a comuniunii. În partea a treia este prezentată teologia Părintelui Stăniloae în perspectiva învășăturii despre Dumnezeu - Sfânta Treime, structura supremei iubiri și baza mântuirii și îndumnezeirii noastre prin har.

I. Leben und Werk

Beim ersten internationalen Kongress der orthodoxen Theologie, gehalten 1936 in Athen, wurden fremde Einflüsse auf die orthodoxe Theologie beklagt, besonders seit der Eroberung Konstantinopels (1453). Die Theologie sei polemisch geprägt und in westlich-scholastischen Formeln ausgedrückt, oder von der zeitgenössischen Philosophie beeinflusst worden, wie es bei den russischen Theologen der Fall war. Infolgedessen habe die Schultheologie nicht mehr richtig das eigentliche Bewusstsein der Kirche wiedergegeben, wie es in ihrer lebendigen Tradition immer geblieben ist. Darum wurde zu einer¹ Erneuerung der Theologie im Geiste der liturgisch-patristischen Tradition aufgerufen. Dieser Kongress von 1936 bedeutet eine Wende in der gegenwärtigen orthodoxen Theologie, die man eine neopatristische Theologie nennen kann, eine umfassende und aktualisierende Synthese der Väterlehren. (Paul Evdokimov).²

Einer der bedeutendsten Vertreter dieser Theologie, nach vielen der grössten orthodoxen Theologen des 20. Jahrhunderts (O. Clement), vergleichbar nur mit K. Rahner in der katholischen und K. Barth in der evangelischen Theologie (K. Ware) ist der rumänische Theologe Dumitru Stăniloae. Er hat eine lebendige, bekennende Theologie, gleichzeitig traditionell, gegenwärtig und zukünftig-eschatologisch orientiert, geschaffen. Geboren am 17. November 1903 im Dorf Vlădeni, Kreis Brașov (in der Mitte Rumäniens), als das fünfte und letzte Kind Jeremias und Rebekas, empfing er in der Familie eine christlich-orthodoxe

¹ Procès verbaux du premier Congrès de Théologie orthodoxe à Athènes, hrsg. von H.A. Alivisatos, Athen 1939, S. 193-242.

² P. Evdokimov, Christus im russischen Denken, Trier 1977, S. 232.

Erziehung; zwei seiner Schwestern sind Nonnen geworden. Zwischen 1910 –1916 besuchte er die Grundschule in seinem Heimatdorf, dann zwischen 1917-1922 das orthodoxe Gymnasium "Andrei Şaguna", das er mit "ausgezeichnet" abschloss. Mit Hilfe eines Stipendiums des Erzbistums von Hermannstadt studierte er zwischen 1922-1927 Theologie an der damals berühmten Orthodoxen Theologischen Fakultät in Cernowitz / Moldau, an der Professoren aus ganz Rumänien lehrten. Im akademischen Jahr 1927/28 studierte er Geschichte der Kirche an der Orthodoxen Theologischen Fakultät in Athen, wo er auch Alt- und Neugriechisch lernte. 1928 promovierte er aufgrund einer Dissertation über "*Das Leben und die Tätigkeit des Patriarchen Dositheos von Jerusalem und seine Beziehungen zu den rumänischen Ländern*" (gedruckt 1929) und der bestandenen wissenschaftlichen Gesamtprüfung zum Doktor der Theologie. 1928/29 studierte er Byzantinologie, Dogmatik und Kirchengeschichte an westlichen Universitäten, in München (bei Prof. August Heisenberg), Berlin und Paris. In dieser Zeit beschäftigte ihn insbesondere das Leben und Werk der Gregor Palamas. 1938 wird sein Buch "*Das Leben und die Lehre des Heiligen Gregor Palamas*" veröffentlicht.

Dumitru Stăniloae beginnt seine lehrende Tätigkeit schon mit 26 Jahre (1929 – 1934), als Dozent an der Orthodoxen Theologischen Akademie in Hermannstadt. 1934 wird er zum ordentlichen Professor an der Akademie berufen, wo er bis 1947 Dogmatik lehrt. In den Jahren 1936-1946 ist er auch Rektor dieser Anstalt. Die Theologische Akademie in Sibiu (Hermannstadt) wurde 1943 zur Universität erhöht, nicht zuletzt durch seinen Beitrag. 1930 heiratet er Maria Mihaela, die 63 Jahre lang seine Lebensgefährtin sein wird († März 1993). Zusammen haben sie 3 Kinder: Dumitru, Maria und Lidia. Heute lebt nur noch Lidia in Deutschland.

1931 wird Dumitru Stăniloae zum Diakon und 1932 zum Priester geweiht. Als Rektor der Theologischen Akademie empfängt er kirchliche Persönlichkeiten: Bischöfe und Theologieprofessoren verschiedener Konfessionen (Katholische und Evangelische), die Vorlesungen an der Akademie halten. In dieser Zeit wird er schon als Theologe und Kulturpersönlichkeit anerkannt. Er übersetzt im Jahre 1930 aus dem Griechischen die *Dogmatik* von Hristos Androustos - wohl des grössten griechisch-orthodoxen Systematikers des 19. Jh.; später, im Jahre 1938 übersetzt er dessen *Symbolik (Konfessionskunde)*. 1942 schreibt Dumitru Stăniloae das Buch *Jesus Christus oder die Wiederaufrichtung des Menschen*, ein Werk, das in der östlichen Tradition tief gründet und zugleich die zeitgenössische Philosophie der Person (M. Buber, Ich und Du) und die dialektische Theologie in Sicht hat.

1946 beginnt er an der *Philokalia* zu übersetzen, dem Kompendium patristischer Texte über das Gebet. Heute ist dieses Werk in 12 Bänden mit reichen und tiefsinnigen Anmerkungen erschienen. Dadurch wollte er bezeugen, dass ohne den Geist das Christentum (insbesondere das östliche Christentum) "nur eine Sammlung von Riten und Vorschriften wird". Zugleich nimmt er in der rumänischen Kultur und Philosophie aktiv teil. Anfang der 40er Jahre setzt er sich mit einem der grössten rumänischen Philosophen - Lucian Blaga – auseinander. Diese Auseinandersetzung wird in zwei Büchern – *Orthodoxie und das Rumänische* und *Lucian Blagas Stellung dem Christentum und der Orthodoxie gegenüber* – wiedergegeben. Immer in Hermannstadt ist er zwischen 1934-1945 Leiter der kirchlichen Zeitung *Telegraful roman / Rumänischer Telegraph*.

Nach der Durchsetzung des kommunistischen Regimes in Rumänien in 1944/45 wurde Vater Dumitru Stăniloae allmählich in seinen Stellungen ersetzt: als Leiter der Zeitung und als Rektor der Theologie, und wurde nach Bukarest, in der Theologischen Fakultät versetzt, um seinen öffentlichen Einfluss so gut wie möglich zu begrenzen. Hier wurde er zum Professor für Asketik und Mystik berufen und leitete dieses Fach bis 1948, wo es abgeschafft wurde. Vater Stăniloae unterrichtete danach Dogmatik und Konfessionskunde. Sein Lehrauftrag war die Betreuung der Doktoranden. Er setzte seine wissenschaftliche Arbeit fort. Er veröffentlichte dogmatische Aufsätze in den Zeitschriften der Kirche, war Mitverfasser des Katechismus von 1952 und des Lehrbuchs für Dogmatik – 1958. Auf dem letzteren steht sein Name nicht mehr. Im November 1958 wurde er zusammen mit anderen Theologieprofessoren, hochangesehenen Priestern und Mönchen verhaftet und für 5 Jahre ins Gefängnis geschickt, mit dem Urteil "Verschwörung gegen den Arbeiterstaat Rumänien".

Nach seiner Entlassung (1963) wird er vom Patriarchen Justinian am Erzbistum Bukarest angestellt und zum ordentlichen Professor für Dogmatik am Theologischen Institut berufen. Hier bleibt er bis zu seiner Versetzung in den Ruhestand im Jahre 1973. Er arbeitet am selben Institut als Konsultierender Professor bis zu seinem Tode im Oktober 1993.

Schon im selben Jahr 1963, als er befreit wird, beginnt er wieder Aufsätze zu veröffentlichen, in denen er alle Themen der Dogmatik behandelt, und setzt die Übersetzung der *Philokalia* fort, deren Bände 7-12 zwischen 1976 und 1992 erschienen. Im Jahre 1978 erscheint seine *Dogmatische orthodoxe Theologie* (in 3 Bänden), die als eine Synthese der dogmatischen Theologie der Orthodoxen Kirche, die Höhe des rumänischen dogmatischen Denkens mit ökumenischer Öffnung angesehen wird (I. Bria, J. Moltmann). Es folgen andere Bücher: *Die orthodoxe Spiritualität* / 1981; *Spiritualität und Gemeinschaft in der orthodoxen Liturgie* (eine Auslegung der orthodoxen Liturgie); *Das unsterbliche Bild Gottes* (ein Buch über die orthodoxe Anthropologie); *Das evangelische Bild Jesu Christi* / 1991; *Jesus Christus – das Licht der Welt und der Vergöttlicher des Menschen* / 1992; *Orthodoxe dogmatische Studien* / 1991.

Der rumänisch-orthodoxe Patriarch Justin eröffnet im Jahre 1981 eine Reihe Übersetzungen aus den *Kirchenvätern und kirchlichen Schriftstellern*. In dieser Veröffentlichungsreihe hat auch Vater Dumitru Stăniloae seinen Beitrag: er übersetzt Schriften des berühmten Gregorios von Nyssa / 1982, Maximus des Bekenners / 1983, Athanasios des Großen / 1987-88, Kyrilos von Alexandrien / 1991-92. Viele seiner älteren Werke wurden in den letzten Jahren wieder gedruckt.

Schon Ende der 60er Jahre wird Dumitru Stăniloae weltbekannt und wird sowohl an orthodoxen Universitäten als auch im Westen und in den Vereinigten Staaten zu Gastvorlesungen eingeladen. Ähnliche Gastvorlesungen hält er in Freiburg, Heidelberg, Köln, Tübingen, Bonn, Paris, Bern, Strassburg, Genf, Oxford, Belgrad, Athen, Thessaloniki, Bossey, Jerusalem, New York, Boston, Detroit, Washington und Chicago. Er schreibt in deutscher, englischer und französischer Sprache. Seine Dogmatik wird in verschiedene Sprachen übersetzt. Er wird zum Doktor Honoris causa der Theologischen Fakultäten aus Paris, Belgrad, Athen und Bukarest ernannt. 1990 wird er Mitglied der Rumänischen Akademie der

Wissenschaften. Vater Stăniloae nimmt an verschiedenen ökumenischen Treffen teil; in den 80er Jahren ist er Mitglied der Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche, zu dessen Anfang er viel beitrug.³

Seine Theologie ist bedeutend nicht nur für die Orthodoxen, sondern für alle, die sich für das östliche Christentum und das Hauptanliegen des Christentums überhaupt, interessieren. Seine Theologie ist eigentlich die Höhe der rumänischen Theologie – er hat die rumänische orthodoxe Theologie fast allein gewandelt und ihr eine neue Orientierung gegeben. Rumänien befindet sich an der Kreuzung zwischen Ost und West, mit einer romanischen Sprache und einem ostchristlichen Glauben und einer ostkirchlichen Spiritualität. "Er ist der einflussreichste und kreativste orthodoxe Theologe der Gegenwart. Die rumänische orthodoxe Theologie war immer schon eine geistige Brücke zwischen den griechischen und den russischen orthodoxen Traditionen gewesen. Sie ist auch – durch Sprache und Kultur disponiert – eine Brücke zwischen der ostkirchlichen und westkirchlichen Theologie. Professor Dumitru Stăniloae ist es gelungen, in seiner theologischen Arbeit beide Verbindungen glänzend zu verwirklichen. Man hat ihn mit Recht einen wahrhaft << panorthodoxen Theologen >> genannt. Vom Westen aus gesehen kann man hinzufügen, dass er auch ein wahrhaft << ökumenischer Theologe >> geworden ist, obgleich er tief und fest in seiner eigenen Tradition verwurzelt ist" (J. Moltmann).

II. Die Theologie

Es wäre vermessen, wollte man im Rahmen einer Vorlesung die theologischen Grundgedanken eines so umfangreichen und vielseitigen Werks in wenigen Worten zusammenfassen. Man darf aber auf die durchgehende Theologie der Liebe und der Gemeinschaft aufmerksam machen. Die Welt ist das Werk der Liebe Gottes, dazu bestimmt, verklärt zu werden. Dieser ontologische Optimismus und diese Hoffnung auf die endliche Transfiguration der Welt ist bei Stăniloae in Christus begründet. Wie bei Athanasius dem Grossen und Maximus dem Bekenner, die er gern zitiert, ist für Stăniloae das Wunder der Inkarnation des ewig schöpferischen Logos der Grund für diese universelle Hoffnung. Diese Hoffnung für den ganzen Kosmos ist in der Auferstehung Jesu bestätigt worden. Der theologische System Dumitru Stăniloaes darf als **theo – christo – ekklesiozentrisch** bezeichnet werden. Im folgenden werden wir seine Theologie am Beispiel der Gotteslehre darstellen.

III. Das Gottesverständnis und die Trinitätslehre⁴

Um über Gott zu reden, spricht Vater Dumitru Stăniloae zuerst von der Liebe, "denn Gott ist Liebe" (I Joh. 1,4,8). Deswegen trägt seine Trinitätslehre den Titel "*Die Heilige Dreieinigkeit, die Struktur der höchsten Liebe*". Liebe setzt immer

³ Pr.Prof.dr. Mircea Păcurariu, Preotul Profesor și Academician Dumitru Stăniloae. Câteva coordonate biografice, în: "Persoană și Comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae, 1903-1993", Sibiu 1993, p.1-15.

⁴ Im folgenden werden wir die Trinitätslehre nach: - Dumitru Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*. Aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters -, Zürich; Einsiedeln; Köln: Benziger – Gütersloh, 1984, S. 256-290.

ein Ich voraus, das einem anderen Ich zugetan ist, bzw. ein Ich, das liebt, und ein anderes, das die Liebe empfängt. Die Liebe verbindet gleichzeitig das eine Ich mit dem anderen nach dem Ausmass ihrer gemeinsamen Liebe, ohne sie aber miteinander zu vermischen. Die vollkommene Liebe schliesst also in paradoxer Weise beides zusammen: einerseits mehrere Subjekte, die sich lieben, dabei aber nicht ineinander aufgehen, also unvermischt bleiben, und andererseits eine maximale Einheit zwischen diesen Subjekten. Ohne das Vorhandensein einer vollendeten, ewigen Liebe ist es nicht möglich, das Dasein der Liebe in der Welt zu erklären und einen Zweck der Welt zu erkennen. Die Liebe in der Welt setzt eine ewige und vollkommene Liebe unter mehreren göttlichen Personen als Ursache und Zweck voraus. Aber die Liebe erzeugt nicht die göttlichen Personen, sondern sie setzt sie voraus, sonst könnte man auch eine unpersönliche Liebe annehmen, die auch die menschlichen Personen erzeugt und wieder vergehen läßt.

Die dogmatische Formel des einen Wesens Gottes in drei Personen ist, wie jede dogmatische Formel, ein Bekenntnis des Glaubens. Sie grenzt die christliche Lehre über Gott angesichts anderer Lehren ab und bezeugt, dass nur ein so bestimmter Gott wirklich Rettung für uns bedeutet und den Grund für eine liebende ewig währende Gemeinschaft mit uns legt. In den Schuldogmatiken wird die Güte zu den Eigenschaften des göttlichen Wesens gezählt. Die Kirchenväter denken jedoch komplexer. Sie sehen das Wesen nicht, indem sie von der Person absehen. Die Wesensgüte wird in Personenbeziehungen sichtbar. Jede Person zeigt also die gemeinsamen Eigenschaften in der ihrer Eigenart entsprechenden Weise vor.

Der dreieinige Gott offenbart sich in seinem Heilshandeln an den Menschen. Dieses Heilshandeln vollzieht sich in der Geschichte, in der Sendung des in Ewigkeit aus dem Vater "geborenen" Sohnes und des in Ewigkeit aus dem Vater "ausgehenden" Heiligen Geistes. In der intertrinitarischen Ordnung ist der Vater die "Quelle", aus der der Sohn geboren wird und der Heilige Geist ausgeht und in dem Sohn ausruht. Ohne eine logische Priorität zwischen dem Eins-Sein Gottes von seinem Drei-Personen-Sein oder seinem Drei-Personen-Sein vor dem Eins-Sein zu setzen, betrachtet die orthodoxe Tradition das Wesen Gottes als den "Inhalt der drei Personen in Gott". So verstanden ist der Heilige Geist nicht mehr das Band der gegenseitigen Liebe zwischen Vater und Sohn, sondern ein drittes Du in Gott, ein Mit-Du mit dem Du des Vaters und dem Du des Sohnes. Daraus ergibt sich, dass die Trinitätslehre einen tiefen personalen und gemeinschaftlichen Charakter hat.

In der völligen Liebe geben sich die Personen nicht nur einander hin und nehmen sich gegenseitig an, sondern sie bringen sich darin gleichzeitig gegenseitig persönlich zur Geltung, sie setzen sich selbst in diesem Geben und Nehmen ins Dasein.

Wenn die Liebe wesentlich zu Gott gehört, dann müssen auch die gegenseitigen Beziehungen, in denen die göttlichen Personen zueinander stehen, eine Wesensgrundlage haben, obwohl die Stellungen, die sie in diesen Beziehungen einnehmen, untereinander nicht ausgetauscht werden können. In Gott muss es also Vater, Sohn und Heiligen Geist geben. Sie tauschen diese Stellungen untereinander nicht. Weil ihr Wesen aber gleich und eins und dasselbe ist und weil es aus völliger Liebe besteht, sind ihre Beziehungen zueinander wie zwischen Gleichgesetzten und nicht wie zwischen hoch und untergeben. Die

Beziehung Gottes muss in sich selbst stattfinden, sie muss aber doch zwischen verschiedenen Subjekten ablaufen, damit sie und damit die Liebe tatsächlich existiert.

Um die Bestimmung der Liebe als göttlichen Wesensaktes beibehalten zu können, gleichzeitig aber auch die Definition dieses Aktes als Beziehung und das göttliche Wesen als ein einziges, ist es notwendig, das göttliche Wesen gleichzeitig als Einheit und als Beziehung zu bestimmen, als Beziehung innerhalb einer Einheit. Weder die Einheit darf zugunsten der Beziehung aufgehoben werden, noch die Beziehung zugunsten der Einheit. Die Dreieinigkeit ist indessen über die Unterscheidung von Einheit und Beziehung, so wie wir sie sehen, erhaben. Die gegenseitige Bezugnahme ist eine Tätigkeit und diese geschieht wesentlich in Gott, deutet aber zugleich auf eine Unterscheidung derer, die miteinander in Beziehung treten. Die Beziehung ist etwas Gemeinsames für die göttlichen Personen, obwohl jede Person innerhalb dieses gemeinsamen Aktes ihre eigene Stellung innehat. Das wahre Subjekt besteht in der Beziehung dieser drei, aber einer Beziehung, die als Wesen erscheint, einer wesentlichen Beziehung.

Jedes Subjekt innerhalb der Trinität bezieht die anderen in sich ein. Für jedes der trinitarischen Subjekte sind die anderen zugleich völlig durchschaubar, wie ein zweites eigenes Ich. Das gegenseitige Durchdringen der göttlichen Personen, die auch ein Mit-Durchdringen ihres jeweiligen Bewusstseins ist, kann noch besser und vollständiger mit dem Begriff der **Intersubjektivität** ausgedrückt werden. Gott ist reines Subjekt, bzw. eine Dreiheit reiner Subjekte. Das ganze göttliche Wesen, das als solches geistig ist und auf dreierlei Weisen besteht, ist subjektiv bzw. in dreierlei Weisen an Subjekte gebunden. Die Subsistenz des göttlichen Wesens ist nichts anderes als die konkrete Existenz der göttlichen Subjektivität auf dreierlei Weisen, wobei sich diese drei gegenseitig durchdringen. Es handelt sich hier also um eine dreifache Intersubjektivität.

Der reine Subjektcharakter der göttlichen Subjekte impliziert ihre vollkommene Intersubjektivität. Darum kann man von einem einzigen Gott und von drei Subjekten, von denen jedes sein eigenes Ich hat, sprechen. Diese drei Subjekte lösen sich nicht voneinander, sie trennen sich auch nicht, was ihr Bewusstsein anbelangt, um die Gottheit irgendwie für sich gesondert aufzuweisen. Dadurch wird die Subjektivität des jeweiligen Ichs nicht etwa vermindert, sondern erweitert, indem jedes in gewissem Sinne auch die anderen in sich schließt. Jedes empfindet auf die eigene Weise, das göttliche Wesen zu erleben, jedoch nicht als seine eigene Weise, sondern als die gemeinsame.

Das ist der Grund, weshalb die Terminologie der römisch-katholischen Dogmatik, die von einer *<generatio activa>* und einer *<generatio passiva>* spricht, wobei das erste dem Vater und das zweite dem Sohn zugeordnet wird, der orthodoxen Theologie fremd ist. Der Sohn ist in seiner Geburt aus dem Vater nicht passiv, obwohl er nicht gebärendes Subjekt ist, sondern das Subjekt, das geboren wird. Ebenso weist der Ausdruck *<Ausgehen>* in Bezug auf den Heiligen Geist nicht auf die Passivität des Geistes hin, als ob er in irgend einer Beziehung Objekt des Vaters wäre. Jesus sagt: "Der Geist geht von dem Vater aus" (Joh. 15,26). Der Geist befindet sich in einer ewigen Bewegung des Ausgehens aus dem Vater, so wie auch der Sohn in einer ewigen Bewegung der Geburt aus dem Vater begriffen wird. Aber auch der Vater wird dadurch nicht etwa in Passivität gedrängt. Der Geist geht aus, aber auch der Vater lässt ihn aus sich ausgehen. Auch das Ausgehen des Geistes aus dem Vater ist ein Akt reiner Intersubjektivität des Vaters und des Geistes, ohne dass sie sich miteinander vermischen. Und unbegreiflich ist der

Vater Ursprung sowohl des Sohnes als auch des Heiligen Geistes, und beide erleben zusammen mit dem Vater nicht nur die Akte ihres Hervorgehens aus dem Vater, sondern sie nehmen gemeinsam mit dem anderen freudig am Akte von dessen Hervorgehen Anteil, aber jeweils von der eigenen Stellung her. Alle drei erleben in ihrer Intersubjektivität den Akt der Geburt des Sohnes und des Ausgehens des Geistes, jeder aber aus seiner eigenen Stellung, und das deutet auf eine weitere Gemeinsamkeit der drei Hypostasen hin. Der Ausdruck <Intersubjektivität> legt den Schwerpunkt auf die positive Gemeinschaft, die unter den Personen der Heiligen Dreieinigkeit im Vollzug des Aktes der Geburt und des Ausgehens vorhanden ist, während die Formulierung <opositio relationis>, die im Gefolge des Thomas von Aquino in der römisch-katholischen Theologie zur Beschreibung der durch diese Akte entstehenden Beziehungen unter den göttlichen Personen gebraucht wird, diese gegenseitige Kommunikation und Gemeinschaft weniger betont.

IV. Die Heilige Dreieinigkeit, Grundlage unseres Heils

Die Erlösung und Vergöttlichung als das Werk, durch das die Glaubenden zur innigen Gemeinschaft mit Gott emporgehoben werden, ist nicht anderes als die Ausweitung der herzlichen Beziehungen zwischen den göttlichen Personen auf die bewussten Geschöpfe. Die Trinität offenbart sich wesentlich im Erlösungswerk, und daher ist sie auch Grundlage des Heils. Nur weil ein dreieinger Gott existiert, konnte eine der göttlichen Personen Mensch werden – und zwar die, die sich im Verhältnis zu anderen als Sohn befindet und in dieser herzlichen Beziehung auch als Mensch verharren konnte – und alle ihre Menschenbrüder in das gleiche Sohnesverhältnis zum himmlischen Vater hineinnehmen bzw. den eigenen Vater in ein Vaterverhältnis allen Menschen gegenüber versetzen. Der heilige Johannes Damascenus sagt: "Die Menschwerdung ist die Art einer zweiten Subsistenz, die nur dem eingeborenen Sohn und dem Wort angemessen ist, die sein unverändertes persönliches Eigentum bleibt", er bleibt also auch als Mensch mit dem Vater im Sohnesverhältnis. Der heilige Gregor von Nazianz sagt: "Versöhnt euch mit Gott (2 Kor. 5,20) und löscht den Geist nicht aus (1 Thess. 5,19); besser gesagt: Christus soll sich mit euch versöhnen, und der Geist soll euch erleuchten. Wenn *ihr* aber in Zwietracht verharren wollt, so bewahren *wir* uns die Dreieinigkeit und werden durch die Dreieinigkeit gerettet".

Durch den menschengewordenen Sohn treten wir in Kindesgemeinschaft mit dem Vater, und durch den Geist beten wir zum Vater und sprechen mit ihm wie Kinder und Söhne. Denn der Geist verbindet sich mit uns im Gebet. "Der Geist ist es, in dem wir beten und durch den wir beten ... Und dieses heisst nichts anderes, als dass derselbe sich selbst Gebet und Anbetung darbringt". Das Gebet, das der Geist in uns darbringt, bringt er also sich selbst in unserem Namen das, und indem das geschieht, werden wir darin eingeübt. Der Geist identifiziert sich gnädig mit uns, und durch seine Gnade können wir uns mit ihm identifizieren. Der Geist beseitigt durch Gnade den Abstand zwischen unserem Ich und seinem Ich und schafft zwischen uns und dem Vater die gleiche Verbindung, die er aufgrund seines Wesens mit dem Vater und dem Sohn hat. Wenn wir durch den menschengewordenen Sohn aus Gnaden Söhne geworden sind, so erhalten wir durch den Geist das Bewusstsein und den Freimut von Söhnen.

Nachdem der Sohn Mensch geworden ist, bekennt er auch als Mensch seine Liebe und Zuneigung zum Vater, und zwar eine gehorsame Liebe: Er offenbart den Menschen den Vater, damit sie ihn wie einen Vater lieben können. Ebenso bekennt der Vater dem Sohn, gerade auch in dessen Eigenschaft als menschengewordenem Sohn, und in ihm auch uns, seine Vaterliebe. Und der Heilige Geist vergöttlicht und vergeistigt die vom Sohn angenommene Menschheit und macht sie würdig, an der Liebe der göttlichen Hypostase des Sohnes zum Vater teilzunehmen. Die Offenbarung der Trinität anlässlich der Menschenwerdung des Sohnes und seiner irdischen Wirksamkeit zielt auf nichts anderes als darauf, daß wir durch den Heiligen Geist aus Gnaden in die Kindesgemeinschaft, die der Sohn mit dem Vater hat, hineingenommen werden. Das Offenbarungsgeschehen der Dreieinigkeit ist eine rettende, vergöttlichende Aktion, durch die wir zur Gemeinschaft mit den Personen der Trinität emporgehoben werden. Darum entnehmen die Kirchenväter alle Beweise für die Heilige Dreieinigkeit dem Erlösungswerk, das in Christus vollbracht wird.

Ein Gott, der nur als Einzelperson bestünde, hätte nicht die ewige Liebe und Gemeinschaft in sich, in die er auch die Menschen einbeziehen wollte. Er wäre entweder gar nicht Mensch geworden, sondern hätte sich damit begnügt, uns eine Lehre zu übermitteln, nach der wir richtig leben können, oder er hätte sich, wenn er Mensch geworden wäre, mit Gott nicht wie mit einer anderen, unterschiedlichen Person in Verbindung setzen können, sondern sich als Mensch darüber Rechenschaft gegeben, dass er das höchste Wesen ist; er hätte dieses Bewusstsein entweder allen Menschen übermittelt, oder er wäre als Mensch hervorgetreten, der keine menschliche Demut vor Gott kennt, der mit Gott eben nicht als zu einer anderen Hypostase, die dann eben nicht zugleich seine eigene Hypostase gewesen wäre, in Beziehung treten kann. In Christus aber sind wir tatsächlich erlöst, weil er uns in die richtige, innige Beziehung zu Gott versetzt hat. In Christus haben wir das Heil, da uns in ihm und durch ihn die ganze Hoheit, zugleich aber auch die ganze Demut, die ganze Wärme und Innigkeit der Gemeinschaft der in Ewigkeit bestehenden Personen entgegentritt. Christus ist der Sohn, der mit dem Vater wesensgleich ist, der im Sohnesverhältnis zum Vater steht, gleichzeitig ist er aber auch der Mensch, der zu Gott betet und sich für seine Menschenbrüder Gott als Opfer darbringt und der sie lehrt, selber zu beten und sich Gott darzubringen.

Ein menschengewordener Gott, der nicht Sohn seines Vaters wäre, bliebe nicht als Person durch das Verhältnis zu einer ihm gleichen Person erhalten. Die von ihm angenommene Menschheit ginge in ihm als in einem unpersönlichen Abgrund unter und könnte nicht an der Liebe des Sohnes zum Vater teilnehmen.

Mit der Wirklichkeit der Person Christi, die auf eine dem Menschen zugängliche Ebene trat und in ihrer Evidenz gerade so auf uns eindringt, offenbart sich uns eigentlich schon die Dreieinigkeit selbst. Christus weist ja auf den Vater und den Geist hin, mit denen er gemeinsam das Werk vollführt, die Menschen zur ewigen Gemeinschaft mit der Heiligen Dreieinigkeit, die selbst die Struktur der vollkommensten Gemeinschaft darstellt, emporzuheben. Christus ist der Sohn Gottes und gleichzeitig der vollkommene Mensch durch den Gott alle Dinge so führt, dass sie in ihm als in der Kirche zusammengefasst werden und dem Gottesreich entgegenwachsen.

DESTINUL DOCTRINEI SOCIALE ÎN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ RADIOGRAFIA UNEI DILEME

IOAN ICĂ JR.

Domnului Profesor Virgil Nemoianu

RESUMÉE. Les problèmes du présent s'originent, comme c'est toujours le cas, dans les dilemmes du passé. Les origines des ambiguïtés du présent résident dans les particularités du développement historique de l'Etat et de l'Eglise roumains.

Les révolutions du centre et de l'Est de l'Europe qui ont mené à la chute du communisme ont poussé l'Orthodoxie sur l'avant-scène l'histoire universelle. Les évolutions d'après 1989 ont mis en évidence en même temps l'ambiguïté du discours et de la pratique sociaux orthodoxes dans le contexte d'une société post-totalitaire traumatisée.

Ces événements ont surpris, par un tel changement, tant les intellectuels que les représentants de l'Eglise. Les réactions officielles de l'hierarchie orthodoxe face à la nouvelle réalité politique et sociale roumaine ont hésité entre telle ou telle position.

La doctrine sociale de l'Eglise est actuellement à l'attention de l'élite intellectuelle roumaine, et le corps social roumain nécessite impérieusement une remise en forme que l'éthique chrétienne de l'Europe Orientale peut assurer.

Au lieu de dénoncer d'une manière inefficace la scolastique, le rationalisme et le pragmatisme de la culture occidentale, les orthodoxes devaient réapprendre à penser en termes claires le christianisme, la société, l'histoire, l'actualité, la politique, la modernité.

Ambiguitățile prezentului imediat

Sub genericul "Ortodoxes: le grand reveil", un foarte recent număr al săptămânalului parizian "Le Point"¹ a publicat un masiv grupaj ilustrat de un copios material fotografic pe tema revenirii pe scena publică a Bisericilor Ortodoxe din Estul și Sud-Estul Europei după prăbușirea comunismului în anii 1989–1991. Prezentând textele din acest grupaj, Ch. Makarian formulează și câteva judecăți de valoare asupra fenomenului renașterii ortodoxe est-europene așa cum apare ea din perspectiva unui observator occidental. Explozia naționalismelor și particularismelor care a urmat dispariției comunismului, tensiunile epocii post-comuniste au transformat Europa răsăriteană într-o veritabilă "sferă în fierbere", ale cărei evoluții par a "amenința grav" stabilitatea Europei. În timp ce Vestul și Centrul Europei tind spre unificare, "zonele de risc" din Estul și Sud-Estul continentului par cuprinse de febra diviziunilor. Iar "în această fierbere religia ortodoxă e factorul-cheie". Spre deosebire de catolicismul universalist ("conquerant") dogmatic, rațional și etic, Ortodoxia este particularistă ("resistente"),

mistică, ritualistă și naționalistă. "Chiar dacă fascinează unele spirite fervente", creștinismul ortodox face din Estul continentului "l'autre Europe" în care s-ar manifesta o tendință clară de a dubla "Satul-Națiune" de tip modern prin schema "*Bisericii-Națiune*". Potențialul conflictual al acestei evoluții e de natură "a neliniști pe drept cuvânt Europa atlantică", proximitatea geografică a spațiului ortodox fiind de natură a "angaja puternic viitorul Occidentului".

Miza renașterii ortodoxe est-europene este așadar văzută ca fiind prin excelență una socială și politică. Titlurile articolelor consacrate diverselor țări din spațiul ortodox sunt elocvente în acest sens: "Rusia: Biserica în capcana naționalistă", "Serbia: puterea extremistă", "Grecia: patria credinței", "România: un imperialism religios". Doar în Franța "seducția ortodoxă" se datorează exclusiv dimensiunii religioase, mistice și cultice a Ortodoxiei.

În viziunea jurnalistului Mirel Bran, corespondent din București al revistei "Le Point", România post-comunistă ar prezenta simptomele neliniștitoare ale unui veritabil "imperialism religios"². România ar fi "un caz particular" în spațiul ortodox al Europei centrale și răsăritene. Creștinismul ortodox a modelat aici "o identitate națională foarte vie". Situat la răscrucea marilor imperii – otoman, rus și austro-ungar – poporul român "și-a păstrat identitatea repliindu-se asupra credinței lui" iar Ortodoxia, Biserica s-au identificat cu națiunea și cu statul devenind "un fel de mistică naționalistă" (în opinia istoricului și politologului Daniel Barbu). Situația s-a menținut chiar în contextul situației "cvasi-schizofrenice" instalate în Biserică în timpul celor patru decenii de comunism. În ciuda umilitoarei complicități cu Regimul a ierarhiei clericale care a consimțit la cultul personalității dictatorului Ceaușescu și la demolarea a douăzeci și cinci de biserici din București, credincioșii tineri și intelectualii au continuat să vadă în intrarea într-o biserică "un act de curaj". După căderea lui Ceaușescu bisericile sunt pline în zilele de duminică și sărbătoare. Sondajele arată că Biserica și armata sunt instituțiile care întrunesc cel mai mare procent de încredere a românilor. La recensământul din 7 ianuarie 1992, 86,8% din populația României s-a declarat de religie ortodoxă (5,1 % romano-catolici, 1% greco-catolici, 3,5% reformați, 1% penticostali, 0,5% baptiști, 0,3% adventiști, 0,2% creștini după evanghelie, 0,1% ortodocși de "stil vechi"³.

Chiar și fostul președinte post-comunist al României, Ion Iliescu "un bun elev al lui Marx format la Moscova", a cultivat din oportunism relațiile cu Biserica Ortodoxă: "îi giugiulea pe preoți și săruta cu evlavie crucile și icoanele". În campaniile electorale din 1990, 1992, 1996 toți politicienii au invocat Biserica Ortodoxă, alături de armată și școală, ca pe o "instituție fundamentală" a societății românești. În întâlnirea televizată decisivă dintre candidații la președinție, întrebarea "Credeți în Dumnezeu?" a jucat un rol decisiv în orientarea voturilor. În noaptea de 17 noiembrie 1996, sărbătorindu-și victoria din balconul Pieței Universității în fața a zeci de mii suporteri, președintele creștin-democrat Emil Constantinescu a "mulțumit lui Dumnezeu" și a rostit un "Tatăl nostru" "repetat de mii de români îngenuncheați pe asfalt", iar jurământul l-a rostit cu mâna pe Cruce și pe Biblie în fața Patriarhului Ortodox.

În ochii cultelor minoritare însă, pretențiile Bisericii Ortodoxe de a fi considerată "Biserică națională" neliniștesc și agasează. La rândul lor, intelectualii privesc cu ochi critici "îmbisericirea accelerată a vieții publice românești"⁴ și denunță excesiva prezență simbolică și rituală a Bisericii pe scena publică,

discursul ei naționalist, retrograd și consimțământul tacit la manipularea ei publică, propagandist-electorală⁵. Cu toate acestea, nu toți acceptă calificativul exagerat de "imperialism religios" folosit pentru a caracteriza revenirea pe scena publică a Bisericii Ortodoxe, prezența ei în școală (unde învățământul religios e obligatoriu la clasele primare), în armată, închisori, spitale, sau relativ masivitate a relansării instituționale a Bisericii majoritare ce deține azi 12.000 de lăcașuri de cult, 14 facultăți de teologie și 350 de lăcașuri monahale. Mai degrabă decât rezultatul unei "ofensive" sau a unui expansionism ortodox, amploarea aparentei renașteri ortodoxe s-ar explica prin deruta și confuzia post-comunistă a unei populații dezorientate economic și psihic, care așteaptă o salvare și un sprijin în depășirea crizelor actuale de la Divinitate, o miraculoasă "ieșire prin cer" (după titlul unei drame a lui M. Sorescu)⁶. Pe lângă ambiguitățile politico-naționaliste, ceea ce intelectualii și jurnaliștii obiectează acestei "treziri ortodoxe" este absența unui "dialog" real cu "modernitatea": "un dialog mai necesar decât niciodată pentru o țară care aspiră la integrarea în Europa atlantică. În ciuda unei retorici pro-europene, Biserica Ortodoxă Română e departe de a-și fi făcut «aggiornamento»-ul"⁷.

Esențializat, mesajul explicit al acestei analize și interpretări este următorul: președintelui Constantinescu și statului român i se recomandă "mai mult pragmatism și mai puține sutane", iar Bisericii Ortodoxe mai multă discreție în prezența publică, o mai reală deschidere spre modernitate și mai puțin triumfalism și naționalism. Ambiguitățile prezentului sunt de natură, așadar, a pune în chestiune atât practica și teoria actuală privitoare la statul român cât și doctrina și practica socială a Bisericii.

Dilemele trecutului

Originile ambiguităților prezentului stau, după cum s-a sugerat deja, în particularitățile dezvoltării istorice ale statului și Bisericii românești. Problemele prezentului își au obârșia în dilemele trecutului. Organizarea statală și ecleziastică în forme majore a cunoscut la români o întârziere apreciabilă. Statele și Bisericile medievale din Valahia și Moldova apar abia în a doua jumătate a secolului XIV. Întârzierea se explică prin condițiile istorice dificile în care s-a format și a supraviețuit poporul român, daco-romanitatea orientală de la nordul Dunării în mileniul cuprins între secolele IV și XIV. Etnogeneza poporului român (romanizarea dacilor) a concis cu încreștinarea sa. Fără a cunoaște o dată fixă, acest proces s-a introdus de-a lungul secolelor III–VII. El era însă încheiat la pătrunderea slavilor în Peninsula Balcanică în secolul VII, cum dovedește vocabularul creștin românesc provenit fără nici un echivoc din latina populară⁸. Încreștinarea a coincis însă cu ruralizarea populației daco-romane, cu o "retragere" din istoria politică dominată de succesiunea neîntreruptă a invaziilor popoarelor migratoare ale stepelor, începând cu goții și terminând cu cumanii, maghiarii, tătarii și turcii. S-a vorbit de un adevărat "boicot al istoriei" (L. Blaga).

Format în aceste împrejurări, creștinismul românesc a devenit un creștinism anistoric, rural și popular. Caracterul popular al creștinismului românesc și-a găsit expresie în așa-numitul "creștinism cosmic" (M. Eliade)⁹, o transcriptie a credinței evanghelice și a realităților ecleziale în categorii organice, naturale, cosmice. "Terorii istoriei", străromânii creștini i-au răspuns exaltând ideea nemuririi și căutând un refugiu în "transfigurarea" hristologică a naturii – o "creație religioasă

impregnată de un spirit creștin, iar nu păgân" după M. Eliade¹⁰, o simplă ajustare a religiei dace păgâne a lui Zalmoxis după alții (D. Drăghicescu)¹¹. Pe lângă dominantă eshatologică (dacică) și cosmică (neolitic-rurală), creștinismul popular va fi puternic impregnat și de un spirit militar-juridic (latin) în ce privește organizarea socială concretă. El va fi înțeles nu atât ca o credință (*fides*) cât ca "lege (*lex*) creștinească" și "românească" în același timp. Subliniind "originea creștină, totuși nu teologică" a cuvântului "lege", istoricul V. Pârvan arată că acesta semnifică o "concepție creștină specială despre lume și viață" înțelegând ca o "linie de conduită, o lege morală și politică practică de urmat în existența din această lume", cuprinzând un ansamblu de "așezăminte, legi și fel de viață deosebite de al celorlalte popoare («grecii» sau «evreii»)»¹².

Pentru intelectuali ai autohtonismului ortodoxist din epoca interbelică cuvântul "lege" ar exprima "fuziunea existențială ăorganică] între românism și creștinism" (N. Crainic)¹³ devenită o veritabilă dogmă istorică. Vorbind despre poporul român, despre istoria și cultura sa, ei le vor considera nici mai mult nici mai puțin decât o "teantropie realizată", exaltându-le în termenii unei hristologii colective. Între creștinism și românism s-ar crea astfel după un model hristologic de tip monofizit "o singură natură compusă". Această concepție va lua formă dogmatică în axioma "poporul român născut creștin", devenită un loc comun al retoricii oficiale a Bisericii din ultimii 150 de ani repetat până la sațietate, în pofida scandalului dogmatic și a enormității istorice a unei asemenea teze care face din "creștinism parte genuină și organică din însăși substanța noastră etnică"¹⁴. În perspectiva acestei fuziuni dogmatice, tradiționaliștii ortodoxiști vor refuza atât preluarea modelului ("de import") al civilizației occidentale, cât și orice "separatie" (eretice) între Biserică și stat, creștinism și cultură, ca pe niște agresiuni la adresa organicismului identității creștino-române.

O amplă caracterizare "etnografică și istorică" a "creștinismului românesc" a oferit în 1941 geograful Simion Mehedinți-Soveja¹⁵. Prin înrădăcinarea sa rurală (în jurul "satului") și izolarea lui istorică, "creștinismul românesc" ar fi mai "arhaic", dar mai pur, mai idealist religios (orientat spre lumea cealaltă), și mai uman decât catolicismul imperialist și politizat, sau decât protestantismul eretice și individualist. Din el lipsesc războaiele religioase, ereziile, persecuțiile, plecarea spre răzbușare. Există însă credința în suferință ca mijloc de purificare morală, încrederea în biruința binelui asupra răului, prioritatea frumuseții morale a sufletului asupra formalismului juridic, precum și "simbioza între Biserică–stat fără antagonism". Prin aceste caracteristici "creștinismul românesc" ar fi superior nu doar catolicismului și protestantismului, ci și Ortodoxiei celorlalte popoare de credință răsăriteană, respectiv misticismului slav ori raționalismului grec.

Oricât de fertile cultural¹⁶, ambiguitățile teologice și riscurile istorice ale acestei concepții despre "creștinismul românesc" sunt evidente: din sinteza creștină între personal și universal, între istoria ebraică, rațiunea greacă și dreptul roman, el salvează și menține doar foarte puțin. Regresul în categoriile naturale ale organicului, juridicului și colectivului se combină cu un refuz încăpățânat al istoriei în numele unui eshatologism radical atenuat de transfigurarea cosmicității. "Transformat în «lege», în care o anume formulă dogmatică se topește într-un anume mod de a normaliza existența colectivă, creștinismul își pierde în mod

paradoxal vocația universală pe care i-o conferă înrădăcinarea sa deopotrivă în dreptul natural și în ordinea supranaturală. «Legea» "nu cere participare, ci supunere, nu este federatoare, ci exclusivă. Credința individualizează persoana și relația acesteia cu Divinitatea, legea uniformizează și impune criteriul normalității"¹⁷.

Acest "creștinism popular" avea să-și mențină cu tenacitate caracteristicile și după organizarea statelor și a Bisericii medievale românești, ba chiar și după instaurarea Statului modern (atât în Biserica ortodoxă cât și în Biserica greco-catolică), până în zilele noastre, indiferent de opțiunile culturale și politice ale elitei politice, culturale și ecleziastice.

Istoricilor ecleziastici români care, pe lângă retorica romantică a epopeii naționale, au tendința de a sistematiza liniar și de a schematiza confesional-partizan, privilegiind în mod unilateral omogenitatea și continuitățile, istoria modernă le reamintește însă faptul esențial al discontinuităților seriilor temporale din sânul tuturor civilizațiilor europene: elitele și masele ("profunde") au evoluat cu viteze diferite – lucru este valabil atât în cazul civilizațiilor, cât și al Bisericilor și creștinismului. Diferită a fost însă și ponderea acestora, astfel, dacă în Europa clasică (secolul XVII), o elită urbană activă de 15% încerca să dinamizeze o Europa rurală a "profunzimilor" de 85%, în Principatele române în secolul XVIII, o elită promotoare a modernității formată doar din 1% era încadrată de 7% populație urbană și 92% populație rurală, inerțial conservatoare. De asemenea, așa cum arăta J. Delumeau, "mitul tenace al creștinătății societăților medievale trebuie denunțat"¹⁸. În Occident încreștinarea reală a Europei rurale "profunde" se datorează abia Reformei și Contrareformei. Este limpede, așa cum arăta recent Daniel Barbu¹⁹, că nici la români situația nu era diferită. Creștinismul popular majoritar era plin de superstiții magice păgâne; ritualistă și formalistă (concentrată pe modul exterior al "privirii") practica liturgică nu conștientiza însă valoarea sacramentală individuală a Euharistiei sau Spovedaniei, a căror frecvență era extrem de redusă. Predomina colectivul și datina. Aceeași fuziune tipică pentru "creștinismul popular" între credință și ordinea morală și socială explică, mai bine decât influențele bizantine accesibile doar unei elite infime, și caracterul tenace de stat al Bisericii oficiale românești (ortodoxe sau greco-catolice) atât în principatele medievale cât și în statul modern: Mitropolitului și clerului le era încredințată "grija internă a sufletelor" ce trebuiau "conduse spre cer", "grija externă supremă asupra Bisericii" revenindu-i Principelui însuși"²⁰.

Grefată pe fondul fuzional al "creștinismului românesc" se afirmă și se menține o "*simbioză religios-politică românească*" (Al. Webster)²¹ ce va reprezenta vreme de secole forma specifică a doctrinei și a practicii sociale a Bisericilor în România medievală și modernă, cu influențe clare până în epoca contemporană: Biserica se va etatiza și naționaliza, iar Statul și Națiunea vor deveni forma de realizare concretă a Bisericii în cadrul unui proiect teologico-național unitar: Stat și Biserică în Serviciul Națiunii. Sau în formula istoricului N. Iorga: "Biserica pentru nație, nu nația pentru Biserică".

Secolul XVIII în Transilvania și începutul secolului XIX în Principate reprezintă un punct de cotitură în evoluția istorică a românilor, readucându-i prin reforme și revoluții în lumea Europei după episodul de orientalizare forțată a secolului fanariot impusă de Imperiul otoman. Elitele politice, culturale și

ecleziastice se angajează cu entuziasm în direcția luptei de europeanizare, emancipare, unitate și modernizare națională. Clericii luminați și patrioți (Grigore Râmnicăneanu, Eufrosin Poteca, Gh. Lazăr etc.)²² devin promotori activi ai acestui dublu demers, chiar dacă ierarhia ține să le ajusteze zelul, temperându-l și menținându-l în serviciul Vechiului Regim. Exceptând șocul secularizării (iosefine în Transilvania; a lui Cuza 1860 în Principate), modernizarea României (opera unei elite liberale) n-a avut în secolul XIX efectele traumatizante asupra Bisericii pe care le-a avut de exemplu în Rusia secolului XVIII sau în Grecia secolului XIX. Frustrările au fost amortizate de patriotismul și devotamentul clericilor față de viitorul națiunii. Sigur, instituția Bisericii Ortodoxe în Principatele Unite a ajuns sub controlul crescând al statului, suferind imixțiuni excesive ale administrației în învățământul teologic și, mai ales, în organizarea mănăstirilor care primesc acum o lovitură dură. Prin legile din 1862 și 1866 principele Cuza a desăvârșit subordonarea politică și materială a clerului, pe care îl considera o "stare dăunătoare în egală măsură Bisericii și interesului național"²³, ba chiar și statului însuși. Cu toate aceste măsuri de esență liberală, laică, Biserica a continuat să beneficieze de prestigiul moral al unei instituții naționale.

Șocul secularizării și al modernizării va genera însă după 1859 o gravă criză de identitate și o "dezbateră națională" (K. Hitchins)²⁴ de ample dimensiuni ce avea să atingă intensități maxime în perioada interbelică, și ale cărei ecouri nu s-au stins nici astăzi. "Dezbaterea" a răbufnit mai ales după realizarea idealului unității naționale prin crearea în 1918 a "României Mari", când însă se produce un clivaj semnificativ (inexistent în secolul XIX) între elementul național și modernizare. Se vor confrunta în aprige dispute culturale, politice și economice pe de-o parte intelectualii liberali, adepți ai europeismului, modernizării, democratizării, individualismului, ai industrializării capitaliste și urbanizării, și, pe de altă parte, partizanii tradiționalismului, ai satului, ai conservării structurilor agrare și a valorilor bizantino-ortodoxe, ai colectivismului și autoritarismului. Țărâtimea și satul s-au aflat în centrul programelor aflate în coliziune, majoritatea economiștilor și politicienilor fiind de acord asupra constituirii în România a unei democrații și economii esențialmente țărănești. În condițiile în care 80% de populație rurală a obținut drept de vot, partizanii modernizării s-au văzut puși în minoritate și în inadecvare cu "România profundă", constatând eșecul programului lor de transformare a colectivităților de țărani într-o societate civilă de cetățeni, cu tot sprijinul unui stat atotputernic. Experimentul democratic real al anilor 1918–1930 a intrat rapid în declin ca urmare a ascensiunii corporatismului și totalitarismului antidemocratic și antiliberal în Italia și Germania. Sub influența lor, și ca urmare a acțiunii politice nefaste și iresponsabile a intelectualilor tradiționaliști și ortodoksiști grupați în jurul lui N. Crainic (1889–1961) și a revistei "Gândirea" (1926–1944) sau a lui Nae Ionescu (1888–1944) și a ziarului "Cuvântul" (1921–1933, 1938) se produce radicalizarea "intelighenției" tinere pe linia unei extreme drepte naționaliste, antisemite și xenofobe²⁵.

Tot acum are loc încercarea (parțial reușită) de cooptare a teologilor și clericilor ortodocși în sprijinul unui program de politizare totalitară a structurilor "creștinismului românesc" vizând crearea unui stat "corporatist etnocratic"²⁶ totalitar. Acesta urma să fie condus de formațiunea ultra(pseudo)ortodoxistă a "Legiunii Arhanghelului Mihail" sau a "Gărzii de Fier" care milita pentru

transformarea României într-un stat "național legionar" ortodoxist fundamentalist progerman (realizat pentru scurt timp, prin lovitură de stat și asasinat politic, în perioada sept. 1940 – ian. 1941). Episodul legionar fusese precedat de lichidarea în octombrie 1938 de către regele Carol II a regimului democratic prin suprimarea partidelor politice și instaurarea dictaturii regale. Cu binecuvântarea patriarhului Miron Cristea, regele Carol II a creat un partid unic (Frontul Renașterii Naționale), în care s-au înscris cu entuziasm în primele zile 6 milioane de români, și a întreținut pe lângă populism și autoritarism, primul cult al liderului harismatic din istoria României. Lui Carol II aveau să-i urmeze o lungă serie de "conducători" beneficiari ai unui tot mai delirant "cult al personalității": Horia Sima, Mareșalul Ion Antonescu, liderii comuniști: Stalin, Gh. Gheorghiu Dej, Nicolae Ceaușescu.

Teologii ortodocși laici ai perioadei interbelice s-au angajat masiv (și împreună cu ei o întreagă generație) pe calea riscantă a unei gândiri creștin-etnocentriste și a unui activism politic radicalizat în sens autoritar și totalitar. La baza viziunii lor teoretice stătea dogma reduționistă a identității structurale între Ortodoxie–Națiune–Stat (Monarhie). Ortodoxismul etnocratic trebuia să ofere liantul mistic pentru o fuziune corporatistă a societății și pentru o politică autoritară cu tendințe clar totalitare. Ortodoxismul naționalist și corporatist, un fel de fascism mistic, era prezentat drept soluția teologico-politică autohtonă la dilema social-politică care opunea individualismul capitalist liberal, colectivismului comunist, considerate ambele drept sisteme materialist-ateiste simetrice. Întreg acest demers convingător era dublat în paralel de o polemică semnificativă și virulentă împotriva Occidentului, a catolicismului, protestantismului și modernității, respectiv a valorilor intelectuale și a culturii sociale și politice ale acestora: universalitatea, rațiunea, individul erau sistematic discreditate ca surse ale ateismului în favoarea autohtonismului și misticii colectivelor, exaltate ca purtătoare ale credinței²⁶. Logica diferențelor individuale și comunitare era anulată peste tot de logica integrărilor totalitare, a fuziunilor și omogenizării. Națiune, Biserică, Stat trebuiau să formeze un singur organism teologico-politic, înzestrat cu virtuți mesianice și al cărui conținut social și politic era utopia regresivă a reactivării tradiției rurale a "creștinismului românesc".

Criza profetismului

Reacțiile critice ale Bisericii și teologilor la această nouă versiune totalitară a "vulgatei" național-ortodoxiste au fost minime și lipsite de ecou, mulțumindu-se să ia atitudine față de unele excese teoretice și manifestări totalitare antisemite și xenofobe oficiale. Programul ca atare însă nu a fost niciodată pus într-o discuție critică fundamentată în epocă, el părând a fi, în ciuda unor accente excesive, singura resursă spirituală a menținerii coeziunii naționale și statele românești puse în chestiune în anii '30–'40 de revizionismul maghiar și expansionismul nazist sau bolșevic.

Ocupația sovietică a țării în 1944 va aduce cu sine trecerea de la autoritarismul dictaturii militare la totalitarismul comunist¹⁸, de la naționalism și autohtonism, la "internaționalism" și sovietizarea brutală a țării, după cel mai pur model stalinist. Comunizarea României s-a realizat pe de o parte prin suprimarea fizică a elitelor politice, intelectuale și ecleziastice (cazul Bisericii greco-catolice, desființate oficial în 1948, episcopii ei fiind toți întemnițați și lichidați în închisori, iar

credincioșii încorporați cu forța în Biserica Ortodoxă), iar pe de altă parte prin naționalizarea economiei și colectivizarea agriculturii. După 1958 comuniștii români adoptă o linie de autonomie națională (derusificare) pentru a evita consecințele destalinizării lui Hrușciiov. Primii ani ai domniei lui Nicolae Ceaușescu, 1965–1974, au reprezentat o scurtă perioadă de destindere și liberalizare internă. Ea va fi urmată însă o revenire în forță a unui neostalinism agresiv sub forma "socialismului dinastic" de tip "național-comunist" reprezentat de "ceaușismul" agresiv al deceniilor opt și nouă: o epocă de tiranie politică și ideologică, de regresie economică, de urbanizare și industrializare forțată, menită să schimbe literalmente fața României. Pentru realizarea "omului nou", a unei societăți comuniste perfect omogenizate se impunea aplicarea unei demențiale program de inginerie socială executat prin metoda sistematizării Bucureștiului și a marilor orașe, precum și lichidarea a 8000 de sate cu mutarea a circa 5–8 milioane de români în blocuri proletare și regrouparea celor 5–6000 de sate rămase în 550 de centre agro-industriale. Finalizarea acestui proiect ar fi transformat România lui Ceaușescu într-un veritabil lagăr de concentrare de dimensiunile unei țări. Înaintea prăbușirii finale, regimul comunist român va cunoaște o escaladare fără precedent a cultului dictatorului și o asiaticizare a țării după modelul Coreei de Nord.

Întreagă această evoluție a pus la grea încercare tradiționala "simbioză religio-politică românească". Obiectivul clar al Partidului Comunist a fost acela al aservirii necondiționate a Bisericii Ortodoxe²⁸. El s-a realizat pe de-o parte prin epurarea ierarhiei și clerului, prin persecuția și întemnițarea în valuri (ultima oară între 1958–1964) a clerului nonconformist, intelighenției religioase și reprimarea monahismului (decretul antimonahal din 1959 închide 200 de mănăstiri și expulzează înapoi în lume 4000 de monahi și monahii³⁰); iar, pe de altă parte, prin îndoctrinarea ideologică marxist-leninistă a clerului și ierarhiei și asocierea lor la campaniile împotriva proprietății private, la "lupta pentru pace" (conferințe teologice internaționale la București în 1981, 1984, 1985 prezidate de Patriarhul Iustin Moiseșcu, 1977–1987) și la politica de socializare a țării prin cooptarea din 1974 a Bisericii Ortodoxe în așa numitul FDUS – "Frontul Democrației și Unității Socialiste" controlat strict de PCR.

În confruntarea dură dintre Partid și Biserică, aceasta din urmă a reacționat diferit și inegal. Absența unei tradiții a reflexiei raționale critice și a experienței separației față de stat și-a spus masiv cuvântul, împiedicând o rezistență intelectuală și morală tenace (de tipul celei practicate de Biserica catolică în Polonia). Dacă mulți credincioși și preoți au ales calea dificilă a martiriului și a "Bisericii mărturisitoare", ierarhia a ales în marea majoritate calea compromisului și a refugiului în izolaționism liturgic și interiorizare filocalică, refugiul liturgico-mistic și teologic într-o subcultură paralelă fiind tolerat cu condiția reprimării stricte a oricărei gândiri sociale alternative și a abandonării întregii societăți monopolului ideologic al PCR. De altfel, Biserica n-a fost singură în această atitudine, o reacție perfect similară înregistrându-se și în sânul intelectualității românești unde s-a înregistrat aceeași rezistență morală firavă și izolată, pe un fond de compromis generalizat, de colaboraționism sau de reperiere elitist-estetistă pe utopia artei sau "culturii pure"³¹.

Prețul conservării "rezervațiilor" cultice și teologice, al menținerii practicii sacramentale și a tolerării bisericilor deschise a fost însă unul extrem de ridicat. El ar putea fi definit succint drept o abandonare a funcției critice profetice și

mărturisitoare a Bisericii și acceptarea rolului umilitor de "Biserică slujitoare" a obiectivelor ideologice ale regimului comunist. "Profetismul" eclezial a devenit o servilă "propagandă" comunistă în limbaj religios. Rezultatul a fost dezastruos atât din punct de vedere moral, cât mai ales din perspectivă intelectuală și socială. Umilința aservirii politice a ierarhiei a fost însă depășită de spectacolul lamentabil al pervertirii intelectuale a gândirii teologice a Bisericii. Pentru că, spre deosebire de compromisurile similare ale ierarhiei ortodoxe din celelalte țări ortodoxe subjugate de comunism, și care s-au înscris în sfera violenței conștiințelor, a pragmatismului jocului și calculului politic sau al oportunismului carierist, compromisul în Biserica Ortodoxă Română avea să privească o infrastructură și o justificare ideologică, unică în felul ei. Mă refer la teoretizarea unei sinteze ideologice între spiritualitatea și doctrina socială a Bisericii Ortodoxe pe de-o parte, și doctrina și practica socială marxist-leninistă a PCR pe de altă parte. Promovată sub numele generic de doctrina "*Apostolului Social*"³² de către autorul reorganizării administrative în BOR din 1948–1950, Patriarhul Iustinian Marina (1948–1977), această sinteză a fost ulterior amplu fundamentată pe baze biblico-patristice și teoretizată prin delimitări critice față de doctrinele sociale ale Bisericilor romano-catolice și protestante, ca doctrină a "*Bisericii slujitoare*"³³, de către episcopul (actualmente mitropolitul Transilvaniei) Antonie Plămădeală. Ambele constructe teologico-ideologice au fost considerate ca normative în teologia și practica pastorală a Bisericii Ortodoxe în condițiile "noii realități socialiste"³⁴.

Dată fiind esența ideocratică a comunismului, gravitatea acestei tentative de a transcrie în termeni marxiști noțiunile aberante ale antropologiei, moralei și ecleziologiei ortodoxe nu poate fi îndeajuns subliniată. Anticipând cu decenii "teologia" latino-americană a "eliberării", teoriile "*Apostolatului social*" și "*Bisericii slujitoare*" au întreprins imposibilul și incredibilul: nici mai mult nici mai puțin decât o încreștinare a lui Marx și Lenin (care s-a vrut similară aceleia a lui Platon de către patristică și a lui Aristotel de către scolastica medievală)³⁵. Spațiul nu ne îngăduie o analiză detaliată (o vom face cu alt prilej) a acestei fuziuni monstruoase între adevărul Bisericii și minciuna ideologică care a ajuns să postuleze identitatea între "omul nou" paulin și "omul nou" comunist (Faimosul pseudo-silogism: "creștinul e omul nou"; "omul nou e omul sovietic"; deci "creștinul e omul sovietic"!, va cunoaște o carieră internațională fiind citat ca mostră elocventă de "gândire captivă" de Czeslaw Milosz în eseul său cu același titlu³⁶). Chiar fără a fi întemeiat pe o analiză directă, verdictul părintelui Alexander Webster este implacabil, dar judicios: "Apostolatul social" a avut drept conținut și formă o veritabilă "cosmocrație socialist-ortodoxă": "cosmocrația a devenit principiul formal, structura, iar socialismul principiul material, conținutul simbiozei religios-politice române în era comunistă". "În numele socialismului, «apostolatul social» a produs o expunere rațională, sistematică pentru dominația cosmocratică a Bisericii de către regimul comunist. Este dificil să găsim fire ortodoxe autentice în această textură ideologică", ce reprezintă în Biserica Ortodoxă "una din cele mai rele moșteniri ale ultimei generații"³⁷. Mixtura de creștinism popular și populism ideologic marxist a marcat catastrofa gândirii în Biserica Ortodoxă care nu numai că nu a rezistat moral agresiunii totalitare, dar și-a interiorizat gândirea oprimentă a călăilor ei comuniști, consimțind la o captivitate intelectuală mai deformatoare decât umilința

morală a compromisului și a colaborării. Naționalismul și caracterul popular al creștinismului au reprezentat platforma comună pentru refuzul conflictului și asumarea compromisului și colaborării între ierarhia ortodoxă și statul comunist. Chiar dacă statul ateu se separase de Biserică, Biserica activa în stat în numele unității naționale în virtutea legăturii "naturale" între interesele "Bisericii poporului" și ale "Statului popular", expresie supremă a voinței poporului. "Simfonia" bizantină se transformase în "cosmocrație", în controlul și dominația totală a statului comunist asupra Bisericii care accepta în virtutea naționalismului umilitoarea funcției de propagandistă a unei ideologii oprimate și dezumanizante. "Simbioza religios-politică" a făcut ca în România "prețul profetismului" să fie extrem de mare. Criza profetismului și debilitatea rezistenței morale (cazul protestului profetic din 1978 al părintelui Gheorghe Calciu-Dumitreasa³⁸ a rămas izolat, o excepție care confirma regula obedienței) se explică însă nu atât prin considerente morale sau etno-psihologice, cât prin ambiguități și carențe situate la nivelul gândirii teologice și a filozofiei morale. La aceasta se adaugă absența unei societăți civile articulate în România³⁹ modernă, absență determinată de distrugerea elitelor interbelice în anii '50 și de procesul de urbanizare forțată a populației românești (de la 6,3 milioane în 1964 la 11,1 milioane în 1984). Mentalul unui segment masiv al populației românești a continuat să fie unul rural, arhaic (suferind psihologic de paternalism, spirit gregar, pasivism, de un refuz al conflictului și al riscurilor libertății. Toate acestea au expus-o cu ușurință agresiunii ideologice planificate a unui stat supradimensionat care ocupa nu mai întreaga scenă publică, dar care a ajuns să confiște până și intimitatea indivizilor. Odată cu distrugerea elitelor și a comunităților "rurale" – primele refractare la comunizare în virtutea individualismului modern, cele de-al doilea tocmai în virtutea conservatorismului lor structural – poporul român urbanizat forțat și superficial devenise o "populație" terorizată, o sumă de indivizi descumărați lipsiți de coeziunea reală a grupurilor intermediare ale unei societăți civile.

Șocul anului 1989

Veritabil "miracol modern"⁴⁰, revoluțiile central și est-europene⁴¹ care au dus la căderea comunismului au împins implicit și Ortodoxia pe avanscena istoriei universale. Evoluțiile de după 1989 au evidențiat însă în același timp și ambiguitatea discursului și practicii sociale ortodoxe în contextul unei societăți post-totalitare traumatizate, ce se pregătea să reintre în Europa și în modernitate pe calea dificilă și deloc sigură a unei întreite tranziții: politică – spre un regim democratic și spre un stat de drept; economică – spre o economie de piață bazată pe libera inițiativă; și de mentalitate – spre a o "forma-mentis" de tip modern, occidental, liberal și european. Toate aceste evoluții implică o decisivă trecere de la logica totalitară și intolerantă a unității și fuziunilor la o logică a separației și diferențierii tolerante.

Odată depășită euforia libertară a "revoluției", au apărut și în România dificultățile "tranziției". Pe lângă supraviețuirea mentalităților fostelor nomenclaturi comuniste adaptate noului context, aceste dificultăți țin în mare măsură de reapariția ambiguităților și tensiunilor nesoluționate ale trecutului precomunist, mai exact interbelic. La provocarea democratică și europeană s-a reacționat în mod

diferit. Într-un fel s-a reluat la alte proporții vechea "mare dezbatere" interbelică între adepții liberalismului individualist și cei ai colectivismului naționalist, între "etnocrație și democrație" (V. Tismăneanu), respectiv între adepții libertății și autonomiei moderne (și postmoderne), ai culturii occidentale, și cei ai securității, protecției și replierii pe valorile premoderne ale tradiției colective și naționale, și valorile culturii interbelice.

Revoluția a surprins nepregătite pentru o asemenea schimbare atât intelectualitatea cât și Biserica. S-a produs rapid o bruscă polarizare în interiorul acestor două segmente sociale, determinată de eforturile de a crea în interiorul lor germeii inexistenți, dar atât de necesari, ai societății civile. În jurul revistei "22" se constituie astfel Grupul pentru Dialog Social și Alianța Civică. După modelul lor apar în Biserică "Grupul de reflecție pentru înnoirea Bisericii" (alcătuit de clerici și intelectuali), "Conferința Națională Consultativă a clerului ortodox" (condusă de preotul Adrian Niculcea, reunită în sesiuni la 6 martie, 15–16 octombrie 1990 și mai 1991) și respectiv "Conferința Națională Consultativă a laicului ortodox" (organizatori: S. Dumitrescu și H. Bernea; întrunită într-o singură sesiune: 5–7 mai 1992). Fenomene unice în Răsăritul ortodox, aceste Conferințe vor milita pentru promovarea unor ierarhi tineri necompromiși (ca, de exemplu, episcopii Daniel, Serafim) și pentru restaurarea în Biserică a sobornicității ("echivalentul în termeni laici al societății civile și al democrației parlamentare"⁴²). Din nefericire, anii 1990–1991 sunt marcați și de acute polemici între intelectuali și ierarhie pe tema compromisurilor acestora din urmă sub comunism. În general, climatul acestor dispute post-revoluționare a fost înveninat contra-productiv de intransigențe morale, radicalism și contestații reciproce care au dus la eșecul dialogului Biserică – intelectuali. Profitând de aceste disensiuni și de resentimentele, angoasele și incertitudinile populației speriate de riscurile tranziției, manipulând mass media și utilizând violența politică a așa-numitor "mineriade" (19 ian., 19 febr., 14–15 iunie 1990 și 23–27 sept. 1991), regimul neo-comunist și naționalist al FSN (PDSR) și al președintelui Iliescu reușește să impună la referendumul din 8 decembrie 1991 Constituția "democrației originale" a României, ajungând să se stabilizeze și să câștige alegerile din mai 1990 și septembrie 1992. Regimul stagnării pe care-l va impune va provoca o repliere ierarhică și conservatoare și în Biserică, unde s-a reușit stingerea speranțelor legate de mișcarea pentru sobornicitate.

Reacții oficiale⁴³

Reacțiile oficiale ale ierarhiei ortodoxe la noua realitate politică și socială românească au fost ezitante și s-au situat în general pe linia vechilor reflexe "simfonice". În loc să demareze procedura de separare de stat, ea s-a mulțumit cu o autonomie relativă și cu revendicarea caracterului ambiguu de instituție "națională" (pentru a justifica salarizarea preoților prin asimilarea statului lor cu funcționarii publici), precum și cu obținerea introducerii învățământului religios în școlile primare și a asistenței religioase în spitale și în armată (drepturi recunoscute de Constituția din decembrie 1991)⁴⁴. În plan politic, atitudinea ei a fost mai degrabă prudentă: comunismul a fost condamnat oficial abia în noiembrie 1990, iar mesajele emise cu ocazia alegerilor s-au mulțumit să interzică implicarea clericilor în campaniile electorale (interdicție de altfel nerespectată); proclamând

neutralitatea dar nu indiferența politică a Bisericii, ele s-au limitat să recomande credincioșilor să susțină partidele și pe candidații ale căror programe susțin "morală creștină". Mult mai activă și virulentă a fost însă reacția oficială la renașterea Bisericii greco-catolice⁴⁵. Acest eveniment a declanșat o polemică înveninată între cele două Biserici, cu acuze și revendicări exigente dar cu puțină toleranță și înțelegere creștinească de ambele părți – diferendul între cele două Biserici "naționale" nefiind soluționat definitiv nici astăzi. Trecutul pare să domine încă această confruntare și de-o parte și de alta. Ierarhia a reacționat negativ și la provocarea adusă de noul pluralism religios și confesional, denunțând "ofensiva" romano-catolică și "prozelitismul" cultelor evanghelice neoprotestante, fără a abandona însă contactele ecumenice (în iulie 1993 Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe a aprobat cel dintâi documentul de Balamand, respins în același an de Biserica greco-catolică, iar în septembrie 1994 a găzduit o reuniune a Comitetului central al CEB; s-au făcut încercări de deschidere a unui dialog chiar și cu neoprotestanții, vizând o traducere românească, ecumenică a Bibliei). În condițiile relațiilor înghețate cu Biserica Ortodoxă Rusă pe tema jurisdicției asupra Moldovei ex-sovietice (decembrie 1992), s-au strâns legăturile cu Patriarhia Ecumenică: vizitele patriarhului ecumenic Bartolomeos I în august 1993 și octombrie 1996 – ultima cu ocazia celebrării a 110 de autocefalie și a 70 de ani de patriarhat – au fost intens mediatizate ca evenimente de strângere a unității panortodoxe în vederea promovării unei prezențe ortodoxe coerente în noua Europă unificată. În același sens s-au înscris și lucrările celui de al IV-lea Congres Internațional al Facultăților de Teologie Ortodoxă (boicotat de școlile teologice din Rusia) ținut la București în 12–17 august 1996 cu tema "Misiunea Bisericii azi și mâine". Unele scrisori pastorale au început să abordeze timid și nu fără a stârni polemici, probleme de morală socială, ca de exemplu condamnarea homosexualității "europene" în noiembrie 1993, apelul din martie 1992 pentru ajutorarea copiilor străzii, condamnarea pornografiei și avorturilor – 1,5 milioane pe an! – în ianuarie 1991 și ianuarie 1994, mesajele de 15 martie în favoarea săracilor "chip al lui Hristos" și a familiei creștine "chip al Bisericii"; sau pastorala din 25 decembrie 1996 despre "Iisus Hristos – fundamentul istoriei, culturii și unității neamului nostru". Înseși titlurile acestor documente sunt elocvente: argumentația rămâne fundamental biblică și tradițională, Biserica adresându-se întregii societăți ca propriilor ei credincioși în baza aceleiași "vulgate" a "simbiozei" naturale între românism și creștinism, a meritelor istorice și a rolului prin excelență național al Bisericii. Discursul național rămâne încă o temă predilectă a documentelor oficiale și presei bisericești în general, care în baza rezultatelor recensământului din ianuarie 1992 (86,6% din populație declarându-se ortodoxă), au dedus aprecieri automăgulitoare și exaltante, mergând până la revendicarea unui rol public mai extins și intens.

Reacții teologice

Diversitatea reacțiilor teologice și clericale la noul context de după 1989 precum și o încercare interesantă, dar ambiguă, de a diagnostica starea Bisericii Ortodoxe în timpul pe care-l trăim recunoscut drept o veritabilă epocă cosmogonică de schimbare a mersului istoriei, poate fi citită în cele 24 de interviuri

cu personalități ortodoxe române și străine realizate și publicate în "Vestitorul Ortodoxiei Românești" de pr. prof. Constantin Coman (de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București) între anii 1994 și reluate într-un incitant volum cu titlul simptomatic: "*Ortodoxia sub presiunea istoriei*"⁴⁶. Din păcate, încă din prefața realizatorului tonul autocritic este rapid abandonat în favoarea unei pripite și riscante condamnări a modernității și "civilizației occidentale". Presiunea istoriei se dovedește a fi de fapt presiunea modernității care ar încerca să asimileze Biserica Ortodoxă. Prin secularizare, mondialism, sincretism, răsturnarea ierarhiilor valorice, atentate împotriva firii, modernitatea urmărește să-și exporte "eșecul total" și în Estul Europei. După ce a reușit secularizarea Bisericilor occidentale, "civilizația occidentală, civilizație a eudemonismului, a păcatului ridicat la rang de drept uman, a semeției umane hrănite de progresul tehnic și științific, se îndreaptă acum cu nesaț asupra ultimei metereze: Ortodoxia" (p. 7–8). Realizatorul interviurilor, teolog cu studii în Grecia, se contaminează de la tonul apocaliptic al călugărilor athoniți și își însușește antioccidentalismul sistematic și existențialismul mistic-ortodox al filozofului Ch. Yannaras (p. 35–42), pentru care și creștinismul occidental (catolic și protestant) actual n-ar mai fi decât o expresie sublimată a "căderii" omului natural, o cădere din Evanghelie și Euharistie în metafizică și religios. Majoritatea celor intervievați împărtășesc părerea că între Ortodoxie și Occident contradicția teologică ar fi absolută și definitivă. Materialismul practic al capitalismului și al economiei de piață sunt "o altă Evanghelie" și ele vor încerca să supună și Biserica Ortodoxă duhovnicească "veacului acesta, care este mamona" (arhim. Iosif Xeropotamitul – p. 140–143). Ortodoxia este peste tot asaltată de "forte ale întunericului" care vor să o "neutralizeze"; soluția ar fi intensificarea vieții spirituale și realizarea unei "fedații a statelor creștin ortodoxe", depășindu-se obstacolul naționalismului care le separă încă (arhim. Gheorghios Grigoriatul – p. 249–250). Un ton diferit, blând și deschis, tolerant și universalist se degajă în schimb din intervențiile teologilor și ierarhilor ortodocși crescuți și formați în Occident, ca cea a regretatului patriarh Parthenios al Alexandriei (p. 275 sq), a teologului Olivier Clement (p. 275 sq) și, mai ales, a mitropolitului Antony Bloom (p. 53 sq) și episcopului Kallistos Ware (p. 61 sq). Acesta din urmă insistă asupra faptului că, pe lângă deschiderea spre rădăcina Tradiției răsăritene, ortodocșii de azi trebuie să ia mai în serios filozofia și să se deschidă creator și critic față de cultura occidentală, "care ne-ar putea ajuta să înțelegem în mod creativ ceea ce ne lipsește".

În ceea ce privește teologii și ierarhii ortodocși români intervievați, chiar în deschiderea volumului (p. 3–19) sunt redate afirmațiile regretatului părinte Dumitru Stăniloae (1903–1993). Acesta pledează pentru o purificare morală a clerului și a ierarhiei, pentru o întâlnire între intelectuali și Biserică în Liturghie ca punct de convergență, și pentru o deschiderea limitată față de Occident (doar pe linia "organizării societății, a muncii și disciplinei muncii") ferindu-ne de tentațiile lui materialiste și hedoniste. Depășind complexe de inferioritate, ortodocșii ar trebui să realizeze faptul că în plan spiritual ei nu au de primit de la Occident nimic, ci doar de dat. Ce anume are de primit Occidentul de la poporul român părintele D. Stăniloae explică într-una din ultimele lucrări publicate, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*. Este vorba tocmai de "creștinismul românesc" ca viziune populară asupra lumii" și tipul de "om comunitar" (dincolo de individualism

și colectivism) al cărui "model îl dă satul românesc". Prin "umanismul superior al spiritualității orientale bizantino-traco-romane", creștinismul popular românesc ar trebui să servească drept "model ideal pentru organizarea politică a statului" și să ajute Occidentul să părăsească și să depășească ciclul individualist inițiat o dată cu Renașterea⁴⁷. Într-un interviu dat imediat după revoluție⁴⁸, părintele Stăniloae își afirma tranșant aceeași credință populistă cu accente antimoderne și antiintelectualiste potrivit căreia inclusiv comunismul ar fi fost produsul agresiunii unei intelectualități "crescute în cultura păgână a Occidentului" asupra sufletului popular românesc, la a cărei filozofie și credință aceasta trebuie să revină acum. Afirmatii care au stârnit proteste și critici din partea intelighenței culpabilizate astfel în bloc în numele unui popor exaltat și idealizat.

O soluție de tip urban a crizei actuale a Bisericii, alta decât utopia rurală a creștinismului popular, e preconizată în linia pietistă a utopiilor interiorității de către pr. prof. Vasile Mihoc⁵⁰ (n. 1948, profesor de Noul Testament la Facultatea de Teologie din Sibiu și lider teologic al mișcării evangheliste și pietiste ortodoxe "Oastea Domnului"). El vorbește despre "vocația profetică a Ortodoxiei", dar acest profetism se epuizează în menținerea acurateței credinței în fața falsificărilor ei actuale, moderne. Tot accentul trebuie să cadă pe "coborârea în inimă" ("teologia ortodoxă în ansamblul ei încă nu a coborât în inimă") și pe "retragerea în jurul altarului". Înnoirea trebuie să fie exclusiv "interioară"; nu e nevoie de o prezență exterioară a Bisericii în societate ("asta face catolicismul"), nu e nevoie de "strategii" proprii epocii moderne. Savoarea antiintelectualistă și pietistă a unei asemenea atitudini este dificil contestabilă.

Din fericire, reacțiile unor ierarhi la "presiunea istoriei" sunt mult mai promițătoare, mai concrete, precise și pozitive. Astfel, în opinia arhiepiscopului Bartolomeu Anania al Clujului⁵¹ (n. 1921), revoluția a dus la căderea barierelor. "Biserica are drumul deschis spre societate". Necesitatea urgentă în acest sens este cea a unei reforme a învățământului teologic care trebuie "să-și deschidă ferestrele", să comunice cu cultura. Pentru că regenerarea morală a poporului se poate face numai prin religie și cultură. Însă pentru aceasta este nevoie de o restaurare a mentalității în care Biserica trebuie să joace un rol de avangardă morală, restabilind primatul adevărului asupra minciunii, al cuvântului asupra lașității, al inteligenței asupra prostiei, al culturii asupra ignoranței.

Pentru o "Ortodoxie misionară" în sensul unei "înnoiri liturgice", euharistice, a unei reactivări a laicilor și a unei redimensionări pastorale ofensive a episcopatului, pledează cu patos și inteligență mitropolitul Serafim (n. 1948)⁵². Esențială pentru această înnoire este însă "abandonarea triumfalismului" și a nostalgiilor bizantine și o intensificare a "spiritului critic" în Biserică, care să fructifice realmente șansele în mare parte irosite ale momentului revoluției din decembrie 1989 ("care nu ne-a învățat tot ce trebuia să ne învețe").

În fine, mitropolitul Daniel (n. 1951)⁴³ insistă asupra urgenței recuperării dimensiunii filantropice a slujirii Bisericii, într-o înțelegere a ei "sacramentală", nu de simplu activism etic, și a recentrării "pastorale" a întregii teologii în sensul unei declericalizări și reactivări intensive a participării și responsabilității laicilor. Angajamentul social al Bisericii nu trebuie însă să conducă la transformarea ei într-o

simplă instituție socială, ceea ce ar provoca o "criză de identitate" a Bisericii, evitabilă doar prin sublinierea aspectului eshatologic, mistic-sacramental al mărturiei ecleziale.

O mențiune trebuie făcută aici și cu privire la două tentative semnificative ale unor profesori de teologie de a reacționa pozitiv la noile provocări ale contextului social și intelectual românesc și european. În două volume⁵⁴, pr. prof. Dumitru Popescu (n. 1929) de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București schițează liniile unui dialog între "teologie și cultură", respectiv între "ortodoxie și contemporaneitate". Sunt atinse problemele puse de cultura științifică și filozofică modernă, chestiuni sociale și morale: violența, suferința, filantropia, integrarea europeană, cosmologia și ecologia. Teza centrală e aceea a necesității depășirii consecințelor negative ale modernității și culturii "autonome" ca și ale culturii "secularizării" printr-o cultură post-modernă, "teonomă" a "transfigurării" și depășirii dualismelor (spirit-trup, rațiune-iubire, tascendent- imanent, public-privat, individ-comunitate). Depășirea acestor antagonisme critice ar exista potențial în teologia trinitară și a energiilor necreate, care implică o viziune dinamică, extatică și comunională asupra cosmosului și omului. Regăsită astăzi tocmai de fizica nouă, aceasta depășește materialismul în direcția unei "cosmologii teonome" care ar oferi acum un nou cadru favorabil dialogului între Ortodoxie și contemporaneitate.

O tentativă mai puțin sistematică de regândire a locului Ortodoxiei românești în Europa actuală a publicat recent⁵⁵ și pr. prof. Ion Bria (n. 1929), activ în ultimele decenii în centrala ecumenică de la Geneva. Meritul principal al lucrării stă în insistența asupra depășirii triumfalismului și istorismului paseist, și în accentuarea urgenței imperativului misionar în perspectiva unei noi evanghelizări, a unei mărturii ecumenice și a unei prezențe sociale intensificate în prezentul societății românești. Aceasta implică însă revizuirea pietismului, a naționalismului și tradiționalismului ortodoxist prin căutarea creatoare de metode și strategii pastorale și misionare alternative, care să completeze mistagogia prin pedagogie, isihasmul prin Biblie, monahismul prin revitalizarea parohiilor. Aceste îndrăznețele propuneri constructive sunt însă subminate de o viziune necritică și apologetică asupra atitudinii Bisericii sub comunism (susținerea legitimității istorice a suprimării Bisericii greco-catolice și justificarea "apostolatului social" ca opțiune pastorală actuală, necompromisă definitiv!) și de o reciclare în termeni ecumenici a vulgatei unicități Ortodoxiei românești: prin împletirea originală între parohie (liturghie), mănăstire (isihasm) și societate (apostolat social) creștinismul românesc ar putea oferi un model și un aport propriu la renașterea culturii creștine în Europa.

Ceea ce se remarcă în toate aceste încercări teologice ca și în reacțiile oficiale ale Bisericii, este însă absența oricărei reflexii asupra politicului, a democrației, a societății civile – teme încă nedescoperite pentru teologia românească probabil din cauză că naționalul confiscă în continuare atât politicul cât și socialul.

Reacții intelectuale

Peisajul intelectual românesc de după 1989 este dominat în esență de reluarea "marii dezbateri" interbelice cu privire la natura, specificul și tendințele culturii și direcției istorice a României. Inteligența s-a polarizat din nou între

adeptii modernizării, europenizării și liberalismului cu opțiuni politice democratice, și partizanii naționalismului și tradiționalismului ortodoxist cu orientare de dreapta.

În această direcție din urmă se ilustrează activitatea fundației și editurii "Anastasia" (București), condusă de pictorul Sorin Dumitrescu și de mai tânărul Teodor Baconsky. Aceasta reeditează intensiv textele "clasicilor" ortodoksiților și ai drepteii naționaliste interbelice (Nae Ionescu, Petre Țutea, M. Vulcănescu, N. Paulescu, V. Băcilă, S. Mehedintzi, E. Bernea etc.), ale căror opțiuni intelectuale și politice antimoderne sunt reasumate explicit și militant, chiar dacă într-o stilistică modernă aggiornată. În același sens se înscriu "cronicile ortodoxe" din paginile revistei "Cuvântul" ale lui Dan Ciachir, adept necondiționat al lui Nae Ionescu. Cel mai recent exemplu îl furnizează eseurile publicate în ultimii ani de T. Baconsky⁵⁷. El refuză sistematic individualismul occidental ca un produs catolico-protestant, incompatibil cu adevăratul personalism mistic ortodox, denunță toleranța ca pe un fetiș al modernității, refuză logica separatoare și nivelatoare a democrației și laicității ca radical incompatibilă cu perspectiva holistă și ierarhică a creștinismului și tradiției ecleziale. Democrația ar fi o realitate pre- și postcreștină, o nouă religie ce ar parodia creștinismul și ar distorsiona valorile acestuia. Orice compromis pe bază de concesi reciproc ar însemna o înfrângere pentru Biserică, o inacceptabilă reducere eticistă, cripto-protestantă, a Revelației. Potrivit autorului, în virtutea procentului de 86,6%, Biserica Ortodoxă "are dreptul de a supradetermina simbolic întregul devenirii naționale" și nu poate ceda de la supremația sa spirituală în fața statului. În plan politic, în fața egalitarismului stângist al liberalismelor și democrației, și a utopiei "centrului" singura alternativă ar fi "reinventarea drepteii"⁵⁸.

La antipodi se situează luările de poziție ale intelectualilor europeni necondiționat prooccidentali care văd în alianța de tip interbelic între naționalism și ortodoxism o formă de fundamentalism⁵⁹ incompatibil cu opțiunile politice actuale și cu direcția occidentală generală a culturii române (A. Marino)⁶⁰. Sunt criticate fixarea obstinată și regresivă în utopia ruralității idilice și revendicările naționale fundamentaliste excesive ale ierarhiei și ale unei anume intelectualități nostalgice, presiunile făcute asupra caracterului secular al statului și al culturii, excesul simbolismului ritual și dezinteresul etic și practic al prezenței publice ortodoxe, înclinare spre misticism, autoritarism și demagogie populisto-naționalistă.⁶¹ Impresia acestor intelectuali este că pe ansamblu – spre deosebire de susținerea modernizării și a iluminismului de către elitele ortodoxe la sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX⁶² – Biserica Ortodoxă ar juca astăzi un rol reacționar, alimentând fixațiile identitare și opoziția față de modernitate și integrare europeană. Ea ar refuza să participe la reimaginarea actuală a comunității românești printr-o raportare autocritică la trecutul național și printr-o contribuție etică pozitivă la crearea unei noi culturi politice post-totalitare.

O poziție de centru o dețin luările de poziție ale unor intelectuali români filoeuropeni dar deschiși sau manifestând înțelegere față de tradiția spirituală ortodoxă. Astfel, un Andrei Pleșu în eseurile publicate în paginile revistei "Dilema" evidențiază cu îngrijorare o serie de fenomene negative cum ar fi: accentul pus pe exterioritate, excesul festivist, triumfalist și dizgrațios al multora din intervențiile pe scenă publică ale Bisericii, absența interiorizării și a reflecției; proliferarea

necreștinească a agresivității și autosuficienței în locul firescului și a prospețimii atitudinii. În numerele 57, 58, 60, 61 ale revistei "Dilema", el a încercat o relansare a dezbaterii privitoare la impasul actual al relațiilor dintre "Biserică și intelectualitate", din nefericire rămasă fără ecou din partea clericilor. Și în prezent situația pare a fi rămas tot cea evidențiată într-un interviu din 6 ianuarie 1990: "Într-o societate normală Biserica are rol de direcție de conștiință, iar cultura se hrănește din ea ca dintr-un temei sigur. Acum la noi situația e de așa natură, încât cultura trebuie să-și asume temporar rolul de a iradia pozitiv asupra Bisericii din punct de vedere moral și intelectual".⁶⁴ Un tânăr intelectual, moralist și filozof al științei, ca Horia Roman Patapievici, afirmat intens pe scena culturii române din ultimii ani ca un adept intratabil al modernității, al științei, capitalismului și individualismului liberal, nu uită să sublinieze originea lor inconfundabil creștină, în dogmele și gândirea Bisericii⁶⁵, precum și absența unei incompatibilități principale între ele și opțiunea spirituală ortodoxă. Demontând miturile istoriei naționale și făcând "anatomia" regimului Iliescu, el nu ezită să-și formuleze deschis rezervele față de atitudinea ambiguă și necredibilă a "instituției" Bisericii Ortodoxe, față de fixarea ei contraproductivă în clișee naționaliste și antiintelectuale antimoderne care blochează creativitatea teologică și un dialog real cu lumea și cultura actuală⁶⁶. Prin atitudinea sa deschisă în egală măsură față de modernitate și față de spiritualitatea ortodoxă, H. R. Patapievici se situează într-o promițătoare categorie de intelectuali creștini moderni reprezentați în cultura română deocamdată doar de Nicolae Steinhardt⁶⁷, N. Balotă⁶⁸, M. Șora⁶⁹ și Virgil Nemoianu⁷⁰.

Semne de speranță

În linia clarificărilor și iradierilor pozitive ce ar putea fi exercitate de intelectualitatea creștină românească asupra doctrinei sociale a Bisericii, trebuie menționată tardiva, dar benefica dezbatere lansată în jurul înțelegerii conținutului noțiunii de "democrație creștină". Programul "creștin democrat" a fost preluat în România de principalul partid al opoziției democratice în timpul regimului Iliescu, PNȚCD afiliat la Internaționala Creștin-Democrată. Doctrinarii români improvizați ai acestui partid au lansat conceptul încă din 1993 justificând însă pledoaria pentru o politică democrat-creștină cu argumente în principal de natură moralistă și pedagogică. Spre deosebire de liberalism și social democrație, care ar avea în vedere personalitatea deja formată, democrația creștină ar pune în centru pedagogia, formarea personalității în spiritul moralei creștine prin intermediul instituțiilor fundamentale ale societății: familia-scoala-Biserica. De aceea ea ar fi doctrina cea mai potrivită pentru România în haosul moral al epocii post-totalitare⁷¹.

O viziune mult mai precisă și mai limpede despre democrația creștină a oferit profesorul Virgil Nemoianu într-un text mai vechi actualizat și republicat recent⁷². Eseul precizează cu claritate rolul istoric decisiv al democrației creștine ca a "treia cale" între nazism și socialism în ieșirea Germaniei și Italiei din totalitarismul interbelic (ceea ce justifică actualitatea ei și pentru o societate post-totalitară ca aceea românească), precum și premisele ei teoretice în magisteriul social al Bisericii catolice din ultimul secol (începând cu *Rerum novarum*, 1891, trecând prin *Quadragesimo anno*, 1931, și terminând cu extraordinara *Centessimus annus*, 1991) din care s-au dezvoltat versiunile ei moderne. Cheia

acestui sistem nu rezidă însă în moralitate, ci în transcripția în termenii juridici a personalismului comunitar creștin prin intermediul principiului subsidiarității care limitează puterile statului și atenuează modelul unei comunități monolitice prin susținerea coexistenței unei multitudini de comunități intermediare între individ și stat. În ciuda tradițiilor ei autoritare și naționaliste, Ortodoxia nu e văzută ca un obstacol principal în calea concretizării proiectului creștin democrat. Problema este că tocmai doctrinarii și politicienii PNȚCD nu înțeleg exact mizele unei astfel de filozofii și ale unui astfel de proiect politic.

Cea mai interesantă dezbatere în jurul democrației creștine a fost găzduită de paginile revistei "Dilema"⁷³ în chiar zilele ce au precedat victoria acesteia în alegerile din noiembrie 1996. Într-un text intitulat "Crucea democrației" (p. 11), T. Baconsky refuză categoric orice fel de compromis între democrație și creștinism prezentându-l ca o înfrângere și o alterare ideologică a integrității Revelației, falsificate și parodiate de noua religie a democrației pe altarul mondialismului, relativismului și egalitarismului antiierarhic. Dată fiind natura "babilonică" a democrației, e imposibil să fii și creștin și democrat. Refuzând orice compromis în spiritul lui Matei 6,24, creștinii ar trebui să recucerească prin martiriu și apologetică, societatea laicizată democrată postcreștină (așa cum au cucerit creștinii primelor veacuri societatea politeistă păgână a antichității), situându-se la egală distanță de atât apostazia și fariseismul acomodării cât și de fundamentalismul fanatic.

Într-un subtil text din același număr (p. 8)⁷⁴, Daniel Barbu, istoric al artelor și decan al Facultății de Științe Politice din București, evidențiază natura prin excelență juridică și politică a demersului democrat-creștin care vizează nu doar o simplă moralizare în spirit creștin a societății și a politicienilor, ci o reformă structurală a statului centralizat birocratic și absolutist actual și a instituțiilor lui. Problema centrală este cea a statului atotputernic modern care exploatănd în avantajul lui fuziunea dintre creștinism și legea românească a înghițit atât Biserica Ortodoxă cât și națiunea. Or esența principiului subsidiarității este tocmai eliberarea societății și a indivizilor de sub tutela statului, eliberarea de "statolatricie" care, departe de a duce la anarhie, conduce dimpotrivă la descentralizare și autonomie locală și creează premisele federalizării (ale unei uniuni articulate) atât în interiorul statului cât și între state (la nivel european continental). Autorul consideră pe bună dreptate ca o ironie elocventă a istoriei faptul paradoxal că în dezbaterile postdecembriste principiul subsidiarității a fost ignorat cu totul, deși el descrie precis modelul teoretic de organizare a Bisericii: principiul sinodalității și al sobornicității. "Dacă în anii '90 Biserica și-ar fi regăsit această tradiție de organizare proprie, ea ar fi putut să se impună drept principalul acuzator al statolatriciei totalitare, ar fi incitat la demontarea – deconstrucția prin principiul subsidiarității – a dispozitivului instituțional al statului comunist și la proiectarea unei arhitecturi constituționale de tip subsidiar".

Ceea ce Daniel Barbu pare să ignore aici este însă faptul că o astfel de tentativă, unică în felul ei în spațiul ortodox, a existat totuși, și astfel de idei s-au exprimat public în cadrul Conferinței naționale consultative a laicului ortodox (București, 5–7 mai 1992), ale cărei dezbateri, așa cum arată textul esențializat al celor 24 puncte ale Moțiunii finale⁷² (la a cărui redactare am participat) au avut în

centru tocmai restabilirea teoretică și practică în Biserica Ortodoxă a principiului sobornicității", distinct de cel ierarhic și de cel sinodal. Într-un excelent text intitulat *Teologia politică*⁷³ filozoful M. Șora a precizat cu rigoare locul esențial pe care comunitățile credincioșilor trebuie să le joace în însuflarea noii vieți de comuniune ("calde") libere, adevărate, în structurile de comunicare aride (și "reci") ale unei societăți civile democratice. În textul intervenției mele: *Homousia – Sobornicitate – Solidaritate*⁷⁴ am pledat pentru depășirea arianismului (subordinaționalismului) eclezial manifestat în existența a trei biserici paralele (a episcopilor, a clericilor și a laicilor) într-o întrupare riguroasă a logicii trinitare a comuniunii în diversitate pe baza unei concepții "deschise" despre creștinism care să transforme parohiile în microstructuri spirituale ale unei societăți civile reconstituite.

Mesajul concentrat al Conferinței ar putea fi rezumat ca atare în dorința difuză resimțită de laicii responsabili de a scoate Biserica Ortodoxă din îmbrățișarea fatală a statului și de a o asocia societății civile. Totodată a apărut cu evidență confruntarea a două tipuri de discurs și de gândire ce reflectă cu fidelitate dilema privitoare la prezenta doctrină socială a Bisericii în România a cărei radiografie am încercat-o în eseul de față:

a) un discurs al continuității, al unificării și centralizării ierarhice, al nostalgiilor organiciste ale colectivismului, trecutului și ruralității, al culturii interbelice, al fuziunii între biserică – stat – națiune, creștinism – cultură;

b) un discurs al discontinuității, al diversificării și distincției între Biserică – stat – națiune – cultură, al preocupării pentru prezentul, viitorul persoanelor și comunităților, al asocierilor concrete, libere, dinamice și active, moderne

Întrerupt de epoca de stagnare a restaurației criptocomuniste din anii 1992–1996, acest proces conciliar se impune a fi reluat urgent acum după victoria electorală a reprezentanților nominali ai unei democrații creștine de centru-dreapta, angajați ferm în direcția democratizării reale și a integrării României în structurile europene. Semne de optimism ar exista, după cum am văzut deja. Doctrina socială a Bisericii se află acum în atenția elitei intelectuale române, ca și a celei politice. Teologia neopatristică a personalismului comunitar din sinteza dogmatică a părintelui D. Stăniloae oferă elementele fundamentale, cu condiția să fie disociată de naționalism și de utopia rurală nostalgică, și dezvoltată în sensul unei adaptări la societatea modernă centrată pe individ și tot mai diversificată. Ecleziologia ortodoxă conține, chiar dacă inactiv, principiul structural al subsidiarității sub forma sobornicității.

Toate aceste latențe nu pot fi dezvoltate însă decât cu prețul abandonării logicii fuzionale și a trecerii la o gândire și o artă a separației (M. Walzer), sau mai exact a însușirii practice a faimoasei formule "*distinguer pour unir*". Pentru a elabora o doctrină și practică socială autentică ortodoxiei români (mai ales ierarhii și teologii, căci intelectualii sunt deja avertizați) trebuie întâi de toate să abandoneze discursul facil și riscant al Bisericii ca "instituție fundamentală a statului" sau "instituție națională", pentru că acesta ar expune-o la alte și alte nedorite "captivități". Biserica Ortodoxă trebuie să iasă însă nu numai din captivitatea *politică* externă a statului și națiunii, ci și din captivitatea *intelectuală* internă a raportării necritice, triumfaliste și, în ultimă instanță, necreatoare față de propria ei tradiție teologică și parcurs istoric. În acest sens, teologia ortodoxă

română trebuie să reziste la tentațiile antiintelectuale și antimoderne, la extrapolarea socială a misticii, la discreditarea rațiunii și complacerea în schemele facile ale romantismului de tip slavofil sau ale existențialismului apofatic euharistic virulent antioccidental (gen Yannaras)⁷⁴. Prin subminarea rațiunii critice și exaltarea apofatismului și sentimentalismului iubirii ele fac imposibilă atât o reflecție teoretică cât și o practică socială creștină structurată și consecventă. În loc de denunța perdant și ineficace scolastica, raționalismul și pragmatismul culturii occidentale, ortodocșii ar trebui mai bine să reînvețe să *gândească* creștinismul, societatea, istoria, actualitatea, politica, modernitatea în teme clari, clasici, raționali și universali (deci ecumenici!). Sau, așa cum spune A. Besançon, înainte de a gândi societatea în lumina Evangheliei, Biserica trebuie să se hotărască să gândească⁷⁵.

NOTE

1. "Le Point", Hebdomadaire d'information du samedi, nr. 1269, 11 janvier 1997, p. 44–45.
2. Mirel Bran, *Roumanie: un imperialisme religieux*, ibid, p. 53. Rezumat de Daniel Roux și în cotidianul românesc "Evenimentul Zilei", nr. 1383, 15 ianuarie 1997, p. 10.
3. analiză detaliată a rezultatelor recensământului din ianuarie 1992 la Ion Dumitriu-Snagov, *Relația Stat–Biserică*, Ed. Gnosis, București, 1996, p. 21–38. Potrivit celei mai recente statistici, în 1995 Biserica Ortodoxă Română ar avea: 21 de episcopii, 8941 de parohii, 12.546 de biserici, 8729 de preoți, 19.802–389 de credincioși; 351 de așezăminte monastice cu 6.781 de monahi și monahii, 14 facultăți de teologie, 28 de seminarii și 33 de periodice bisericești; după "Vestitorul Ortodoxiei Românești", periodic al Patriarhiei Române, nr. 143–144, octombrie 1995, p. 4, 5, 6, 7.
4. Mircea Iorgulescu, "Dilema", Săptămânal de tranziție (director: Andrei Pleșu), nr. 209, 24–30 ianuarie 1997, p. 3
5. Andrei Pleșu, *Poarta cea largă*, "Dilema", nr. 206, 20–26 decembrie 1996, p. 3.
6. Cf *supra*, nota 4.
7. Cf. *supra*, nota 2.
8. Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, 1911; ed. II în: *Studii de istoria culturii antice*, Ed. Științifică, București, 1992, p. 148–285, mai ales p. 210–244.
9. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase II*, (Payot, 1978), tr. rom. Ed. Științifică București, 1986, p. 237.
10. *Aspecte ale mitului* (1962), tr. rom. Ed. Univers București, 1978, p. 160–162.
11. *Din psihologia poporului român* (1907); ed. II, Ed. Albatros, 1996, cap. IX: Religia și cultura la români (p. 276–294), aici p. 283.
12. V. Pârvan, *supra*, nota 8, p. 239, 238.

13. *Transfigurarea românismului*, în volumul de conferințe al profesorilor de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București publicate sub genericul *Ortodoxia II: Creștinism și Românism*, București, 1943, p. 181–193, aici p. 182.
14. G. Savin, *Creștinismul în cultura română*, ibidem, p. 151–180, p. 153.
15. *Creștinismul Românesc. Adaos la caracterizarea etnografică a poporului român*, Cugetarea, București, 1941, 224 p. passim.
16. *În operele filozofilor tradiționaliști interbelici*, ca de ex. L. Blaga, M. Eliade, C. Noica, D. Gusti etc.
17. Daniel Barbu, *Democrația creștină în politica românească. Un caz de nepotrivire*, "Sfera Politicii", nr. 43, 1996, p. 6.
18. Jean Delumeau, *Le christianisme va-t-il a mourir?*, 1978, p. 9.
19. În excelentele analize și interpretări ale lui Daniel Barbu din studiile grupate în volumul *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului XVIII*, Ed. Antet, București, 1996, p. 30–36 cu referințele la predicile mitropolitului Antim Ivireanu la scrisorile pastorale ale mitropoliților Valahiei din 1735 și 1736, iar pentru Transilvania la "Istoria bisericească" a greco-catolicului Petru Maior.
20. Demetria Cantemirii Moldaviae Princeps, *Descriptio Moldaviae* (1716), Ed. Academiei, București, 1973, p. 350 și toată partea III: *De statu ecclesiastico Moldaviae*, p. 337.
21. Vezi *infra*, nota 28.
22. Cf. Alexandru Duțu, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, EPL București, 1968, p. 117–212, editate de prof. Al. Zub (Iași) și volumele colective: *Cultură și Societate*, Ed. Științifică, București, 1991 și *Temps et changement dans le espace roumain*, Iași, 1991. Pe larg despre această epocă și excelentele sinteze ale profesorului Keith Hitchins (University of Illinois), *The Romanians: 1774–1866*, Oxford University Press, 1996; *The Roumanian Național Mouvement in Transsylvania, 1780–1849*, Harvard UP, 1969; *Orthodoxy and Nationality: Andreiu Saguna und the Roumanian of Transsylvania, 1846–1873*, Harvard UP, 1977; *The Idea of Nation. The Roumanians of Transsylvania, 1691–1849*, Ed. Științifică, București, 1985.
23. Vlad Georgescu, *Istoria românilor de la origini până în zilele noastre* (1984, USA), ed. IV, Humanitas, București, 1995, p. 198. Scrisă în Occident, lucrarea reprezintă cea mai bună sinteză de istorie politică, socială, culturală a românilor existenți până acum.
24. Keith Hitchins, *Romania 1866–1947*, Oxford UP, 1994; trad. rom. Humanitas, București, 1996, cap. VII, p. 315–358. Excelentă monografie asupra epocii celei mai favorabile din punct de vedere economic, politic și cultural (avânt capitalist, democratic și intelectual) a României, în perioada regatului. O bună antologie cu principalele texte ale "marii dezbateri" a editat Iordan Chimet: *Dreptul la memorie*, Ed. Dacia, Cluj, 1992–1993, 4 volume.
25. Detalii în monografiile lui Zigu Ornea, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, București, 1980 și, mai ales: *Anii 30. Extrema dreaptă românească*, București, 1995.
26. Cf. N. Crainic, *Programul Statului etnocratic* în volumul de eseuri: *Ortodoxie și etnocratie*, București, 1937, p. 273–311. O poziție consecvent ortodoxistă și naționalistă "clasică" în sensul secolului XIX (deci netotalitară!) a adoptat și părintele D. Stăniloae în articolele publicate în "Telegraful Român" și "Gândirea" și strânse în volumul *Ortodoxie și românism*, Sibiu, 1939.

27. Cf. editorialele lui Nae Ionescu publicate în 1937 în "Predania", "Revista de critică teologică", și republicată de D. Ciachir în antologia *Suferința rasei albe*, Ed. Timpul, Iași, 1994, p. 226–260: "Biserică, Stat, Națiune", "Naționalism și Ortodoxie", "Și totuși catolicismul este inactual".
28. tratare sintetică a acestei celei mai mari perioade din istoria românilor la Vlad Georgescu, *supra*, nota 22, p. 258–321.
29. primă și valoroasă înscriere de evaluare a acestei dificile etape din istoria Bisericii ortodoxe Române, chiar dacă pe o bază documentară limitată la Alexander F. C. Webster ăprotestant american convertit la Ortodoxie, profesor de teologie și preot în dieceza ortodoxă română din SUA], *The Price of Prophecy. Orthodox Churches on Peace, Freedom and Security*, Washington, Ethics and Public Policy Center, 1993, 1995². Cap. III: The Romanian Religio-Political Symbiosis, p. 89–136.
30. Despre persecuțiile religioase în România, cf. lucrarea de sinteză a lui Sergiu Grossu, *Le calvaire de Roumanie chrétienne*, Paris, 1987 ătr. rom. Iași, 1992]. Pentru prezentarea și lichidarea Bisericii greco-catolice în special, pr. Alexandru Rațiu, *Persecuția Bisericii române unite* (Roma, 1974), ed. II, Oradea, 1994.
31. Estetismul și absența unei filozofii politice e o constată specifică filozofiei române. Pentru o succintă caracterizare a acesteia, cf. excelentul articol al profesorului Virgil Nemoianu, *M. Șora and the Traditions of Romanian Philosophy*, "Review of Metaphysics" 43 (March 1990), p. 591–605.
32. *Apostolatul social* este titlul generic al tuturor cuvântărilor, predicilor, scrisorilor și pastoralelor patriarhului Iustinian Marina publicate în 12 volume între anii 1948–1975. O analiză detaliată a lor lipsește încă.
33. *Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și în teologia contemporană* este titlul tezei de doctorat a episcopului vicar pe atunci, Antonie Plămădeală, redactată într-o primă versiune la Heythrop College (Oxford) în 1968–1970 și publicată în versiune românească lărgită în revista "Studii teologice" 24 (1972), nr. 5–8 și extras, 344 p. (o ediție prescurtată a apărut la Sibiu, 1986), cu prefața pr. prof. D. Stăniloae. De altfel întreaga lucrare dezvoltă teze formulate anterior de pr. D. Stăniloae într-o serie de articole etico-politice pe tema convergenței între Ortodoxie și marxism, publicate între anii 1963–1964 îndată după eliberarea din închisoare ca "preț" pentru reintegrarea în Biserică și reluarea unei activități teologie și științifice publice. Acest compromis ideologic i-a permis ulterior părintelui D. Stăniloae să-și publice studiile teologice, traducerile patristice și filocalice și să-și redacteze volumele cuprinzând sinteza sa neopatristică. În afara acestui episod conjunctural tema nu mai apare nicăieri în opera p. Stăniloae. Ea însă a fost reluată și dezvoltată pe larg de Antonie Plămădeală.
34. critică severă a acestui compromis teologico-marxist ca "saducheism teologic" a făcut și publicații ale exilului românesc arhimandritul Roman Blaga, *Pe drumul credinței*, ADM Press, Michigan, 1995, p. 302–304, 316–318, 326.
35. Cf. *Le théologie orthodoxe roumaine des origines a nos jours*, București, 1974, p. 9, 11, 359–374, 285. Valoroasă ca sinteză informativă, dar publicată în scopuri propagandistice, această lucrare colectivă se resimte din cauza semnificativelor concesiilor ideologice făcute liniei oficiale a epocii.
36. Cf. Webster, *supra*, nota 28, p. 134.
37. Citat de disidenții români L. Petrescu și Liviu Cangeopol, *Ce-ar mai fi de spus? Convorbiri libere într-o țară ocupată*, Ed. Minerva, București, 1990, p. 83.
38. Webster, *op. cit.*, p. 116, 135.
39. *Ibid.*, p. 139–133 și S. Grossu, *supra* nota 19.

40. Cf. Laurențiu Ștefan, *Societatea civilă românească – o utopie?*, "Polis". Revistă de științe politice, nr. 4/1995, p. 161–182. Interesante și utile, analizele de psihologie socială ale Alinei Mungiu, *Românii după 1989. Istoria unei neînțelegeri*, Humanitas, București, 1995, care trebuie utilizate cu prudență din cauza unei mentalități elitiste maxime care viciază perspectiva (cf. recenzia critică a lui M. Boari, "Polis" nr. 4/1995, p. 183–188).
41. Webster, *op. cit.*, p. 1.
42. Lucrarea de sinteză este cea a lui Vladimir Timăneanu (profesor de politologie la Universitatea Maryland), *Reinventing Politics: Eastern Europe from Stalin to Havel*, New York, 1993, 1995 ătr. rom. Polirom, Iași, 1997]. A se vedea și nr. 4/1995 al revistei "Polis" dedicat integral interpretării semnificației revoluțiilor ei europene.
43. Cf. Dan Pavel, *Către o nouă sobornicitate*, "Meridian", nr. 3, sept.–oct. 1991, p. 60–61.
44. Principalele reacții, documente și preocupări oficiale ale Bisericii Ortodoxe după 1989 pot fi urmărite consultând colecția periodicului oficial "Vestitorul Ortodoxiei Românești". Am renunțat aici la referințele exacte din motive de spațiu.
45. excelentă analiză a confuziilor grave (stat, patrie, națiune; absența unei separații clare între etatic–public–privat) și a inconsistentei viziunii teoretice asupra individualului și comunității din acest text fundamental, la Cristian Preda, *Ce este România? Filozofia politică a Constituției de la 1991*, "Polis" nr. 2/1996, p. 25–47. Tot aici și eseul lui A. Crăiuțu, *Ucenicia dificilă a libertății: note asupra consolidării democrației în România*, p. 140–161.
46. analiză critică a istoriei și prezentului Bisericii unite din România la Daniel Barbu, *Chiesa unita di Romania: quando il passato rifiuta il presente*, "La Nuova Europa" nr. 5/1996, p. 25–39.
47. *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Editura Bizantină, București, 1995, 302 p. În continuare trimerile la acest volum se fac în text.
48. *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Craiova, 1992, 161 p., aici mai ales p. 7–31.
49. La Pavel Chihai, *Fața cernită a libertății: 20 de convorbiri la "Europa liberă"*, Ed. Jurnal literar, București, 1991, p. 41–49.
50. Cf. Al Cistelecan, recenzie la volumul citat în nota anterioară, în revista de cultură "Vatra", nr. 5/1995, p. 50.
51. *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, 1995, p. 95–113.
52. *Ibidem*, p. 171–183.
53. *Ibidem*, p. 195–124.
54. *Ibidem*, p. 151–160.
55. *Teologie și cultură*, București, 1993, 167 p. și *Ortodoxie și contemporaneitate*, București, 1996, 214 p.
56. *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Trinitas, Iași, 1995, 237 p.
57. Cronicile din anii 1990–1994 sunt reunite în volumul: Dan Ciachir, *Cronica ortodoxă*, Ed. Timpul, Iași, 1994, p. 97.
58. Reunite în recentul volum: Teodor Baconsky, *Lupta cu Îngerul. 45 de ipostaze ale faptului religios*, Ed. Anastasia, București, 1996, 272 p.
59. Cf. Articolul *Dreapta* în revista "Dilema" nr. 197, 18–24 octombrie 1996, p. 11. În același spirit al unei drepte militante aggiornate și ecumenice și eseurile lui Răzvan Codrescu (prezentate de T. Baconsky): *Spiritul dreptei: Între tradiție și actualitate*, Ed. Anastasia, București, 1997, 201 p.
60. Ioan Petru Culian, *Ku-Klux-Klan ortodox*, revista "Meridian" nr. 1, mai–iunie 1991, p. 64.

61. Adrian Marino, *Pentru Europa. Integrarea României: aspecte ideologice și culturale* (volum de eseuri și interviuri), Ed. Polirom, Iași, 1995, p. 37, 71–75, Andrei Marga, *Filosofia unificării europene*, Ed. Apostrof, Cluj, 1995.
62. Gabriel Andreescu, *Naționaliști, antinaționaliști. O polemică în publicistica românească* (în anii 1995–1996, cu Al. Paleologul și O. Paler), Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 36–46, 116–118, 158–177.
63. Cf. A. Marino, "Luminile românești" și descoperirea Europei (1979) reluat în *Pentru Europa*, supra nota 57, p. 151–190.
64. Reluate în volumul: Andrei Pleșu, *Chipuri și măști ale tranziției*, Humanitas 1996, p. 45–46, 169–171, 428–444.
65. Pleșu, interviu, "România literară" nr. 1, 6 ianuarie 1990, p. 19.
66. Horia Roman Patapievici, *Cerul văzut prin lentilă* (eseuri, 1992–1994), Nemira, București, 1994, p. 343–380.
67. *Idem*, *Politice*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 229–290.
68. Critic literar evreu († 1989) botezat în închisoare în 1960, devenit în 1980 monah ortodox, autor a câtorva volume de critici literarii și ale extraordinarului *Jurnal al fericirii* (1991), cea mai importantă carte de mărturie creștină din România ultimelor decenii.
69. Critic literar greco-catolic, autor al mai multor volume de teorie și critică literară precum și al unor meditații și eseuri de cultură creștină. Ultimele publicate în volumul: *Calea, Adevărul și Viața* (1994).
70. Filozof dialogic (n. 1926) de inspirație creștină, autor a câtorva cărți esențiale: *Du dialogue interieur*, Paris, 1948 âtr. rom. 1995] și *Eu & Tu & El & Ea sau despre dialogul generalizat*, București, 1990, cf. și eseul lui Aurelian Crăiuțu, *Pentru o societate de inspirație personalistă*, "Viața Românească" nr. 7/1990.
71. Teoretician și critic literar (n. 1940), profesor la Universitatea Catolică din Washington, autor al mai multor volume teoretice (*A Theory of Secondary*, 1989) și a numeroase eseuri inspirate de tema umanismului creștin aflate în curs de publicare la Ed. Fundației Culturale Române sub titlul: *Jocurile Divinității*.
72. Cf. Laurențiu Ulici, *Pentru o democrație creștină*, "România liberă" nr. 918, 19 aprilie 1993, p. 3.
73. V. Nemoianu, *Ce rost are mișcarea creștin-democrată?* în "22", Revista Grupului pentru Dialog Social, nr. 361, 21–27 ianuarie 1997.
74. "Dilema" nr. 194, 27 septembrie – 3 octombrie 1996.
75. *De ce nu este posibilă o democrație creștină în România?* Reluat și amplificat dintr-o altă perspectivă într-un articol din "Sfera politicii" nr. 43/1996, p. 4–8: *Democrația creștină în politica românească. Un caz de nepotrivire*.
76. "România liberă", nr. 649, 13 mai 1992, p. 5.
77. Revista "22", nr. 121, 22–28 mai 1992, p. 10–11.
78. Predată pentru tipar la Editura Anastasia în volumul ce urma să conțină Actele Conferinței; din motive necunoscute acest volum a rămas nepublicat până astăzi.
79. Cf. eseul meu: *Mesajul creștin între postcomunism și postmodernism* prezentat la Sesiunea Academiei evanghelice "Transsylvania" din Sibiu din 19–21 martie 1993 cu tema "Geistige Wege in den Osten" și publicat în revista "Viața Românească", nr. 3–4/1993, p. 47–52.
80. Cf. Alain Besançon, *Trois tentations dans l'Église*, Calmann-Levy, Paris, 1996, p. 104.

CUVÂNTAREA DESPRE IISUS "PÂINEA VIETII" (IN. CAP.6) REPERE ÎN TEOLOGIA IOANEICĂ SACRAMENTALĂ

STELIAN TOFANĂ

RÉSUMÉ. *Le discours "Jesus-pain de vie" (In cap. 6) Reperes dans la thologie sacramental Johannique.* Dans le chapitre six l'auteur du quatrième évangile présente Jésus au centre de son ministère public dans un moment crucial: Sa manifestation comme pain de vie et en conséquence la foi ou le refus de l'homme face à ce mystère. La manifestation de Jésus comme pain de vie se déroule autour du thème de la fête de Pâque.

Pour l'évangéliste Jean, Jésus est le pain céleste en qui il faut croire et qu'il faut manger pour obtenir le salut. Celui qui accueille, dans la foi et dans l'obéissance le mystère de la parole et de la personne du Verbe fait chair entre dans l'intimité de Dieu et possède la vie éternelle. Sur ces deux idées est construit la structure doctrinaire entière du chapitre six.

Le grand discours sur le pain de vie qui signifie en même temps la manifestation de Jésus comme le vrai pain de vie de l'humanité est précédé par le récit du miracle de la multiplication des pains, accompli par Jésus et qui introduit symboliquement le lecteur aux principaux thèmes du chapitre. Cet récit est important pour tous les évangélistes mais pendant que pour les synoptiques, Jésus fait le miracle par compassion pour la foule (cf. Mc. 6, 34), pour Jean, il s'agit, au contraire, d'un signe voulu par le Maître pour se révéler lui-même. Dans le symbolisme johannique en quel est vêtu le quatrième évangile entier, le miracle de la multiplication des pains se présente comme le nouveau miracle d'une nouvelle manne (cf. Ex.16) accompli par Jésus, nouveau Moïse, dans un nouvel exode, et il est le symbole de l'Eucharistie dont Jean, à la différence des synoptiques, ne raconte pas l'institution au cours de la dernière Cène. Du fait, pour l'auteur du quatrième évangile n'est pas important le moment de l'institution de l'Eucharistie comme événement historique, mais les effets qui les peuvent avoir sur la vie chrétienne du monde cet événement.

Par conséquent, le sens christologique précis et sacramentel du texte ne tient pas tant à l'aliment dispensé à la foule qu'à la révélation de la gloire de Dieu sur Jésus, Parole fait chair.

Ayant terminé la première partie du chapitre six, relative au signe-miracle, Jean rapporte le discours sur le pain de vie, où Jésus commente le miracle qu'il a accompli et éclaire la signification sacramentel cachée dans le signe. Le thème central de la péricope est Jésus, vrai pain descendu du ciel, pain qui, si on le mange, donne la vie, contrairement aux autres oeuvres humaines de salut.

Le pouvoir de ce pain de vie qui est Jésus dans le sacrement de l'Eucharistie consiste dans le fait de l'unité existentielle étroite entre Jésus, Fils de Dieu et son Père. Ainsi, l'auteur du quatrième évangile n'a pas l'intention d'accentuer dans le récit du grand discours sur le pain de vie seulement le fait du pouvoir révélateur de la Parole du Verbe fait chair, mais surtout le mystère de sa Personne, saisie dans sa dimension eucharistique. Jésus est pain de vie non seulement en tout ce qu'il fait, mais spécialement dans le sacrement de l'Eucharistie, entendu comme le lieu d'union pleinement du croyant avec le Christ. En ce sens on peut parler de l'Eucharistie dans l'évangile quatrième et du caractère sacramentel du chapitre six.

1. Preliminarii

În capitolul 6 al Evangheliei a IV-a, Ioan evanghelistul îl prezintă pe Iisus în centrul activității Sale publice, într-un moment crucial al acesteia, când revenind în Galileea, în urma unei minuni, săvârșită acolo, se proclamă pe Sine, în sinagoga din Capernaum - *Pâinea a vieții*, iar, ca o consecință a acestei afirmații, autorul accentuează credința sau refuzul omului în fața acestui mister.¹ Din acest punct de vedere, capitolul 6 al evangheliei reprezintă baza teologiei euharistice ioaneice, oferind un rezumat și un punct de referință pentru toate reflecțiile ulterioare, nu numai din evanghelie, asupra euharistiei, ci chiar din întreg Noul Testament².

Caracterul unitar al capitolului 6 prezintă o structură analoagă celui precedent, fiind vorba de o minune a lui Iisus (5,1-9: 6, 1-15), urmată de o cuvântare (5, 16-47; 6, 22-59), evenimente care se desfășoară în jurul unei teme, specific ioaneice, *sărbătoarea Paștelui iudaic*. Structura narativă a capitolului este destul de liniară:

A- Minune

1-Înmulțirea pâinilor (6, 1-15)

2-Umblarea lui Iisus pe apă (6, 16-21)³

B- Cuvântare:

1-Iisus *Pâinea vieții* (6, 22- 59)

a-Căutarea lui Iisus (6,22-24)

b-Lucrările lui Dumnezeu întru credință (6, 25- 29)

c-Iisus- *pâinea venită din cer* (6, 30-34)

d-"Scandalul" originii umile a lui Iisus (6, 41- 51a)

e-"Taina" Trupului Fiului Omului (6, 51b- 59)

¹ O analiză exegetic- teologică a capitolului 6 din Evanghelia după Ioan, a se vedea: D. Molat, *Le chapitre VI de Saint Jean*, în "Lumiere et Vie", 31, 1957, p. 107-119; P. Borgen, *Observations of the Midrashic Character of John 6*, în "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft", 56, 1963, p. 232-240; P. Charlier, *La multiplication des pains (Jn. 6, 1-15)*, în "Assemblees du Seigneur", 32, 1966, p. 31- 45; J. Gible, *L'Eucharistie dans l'évangile de Jean. Une lecture de Jn. 6*, în "Concilium", 40, 1968, p. 55- 62; Oscar Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Stuttgart 1962, p. 88-97; H. Schlier, *Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie*, în "Das Ende der Zeit", Freiburg 1971, p. 102-123; P. Maggioni, *La multiplication des pains*, în "Assemblees du Seigneur", 45, 1972, p. 73- 85; G. Ferraro, *Giovanni 6, 60-71. Osservazione sulla struttura letteraria e il valore della pericope nel quarto vangelo*, în "Rivista Biblica" 26, 1978, p. 33- 69. În ceea ce privește raportul cap. 6, din Ioan, cu cele din Evangheliile sinoptice, relatând același eveniment, vezi: Herbert Klos, *Die Sakramente im Johannesevangelium. Vorkommen und Bedeutung von Taufe, Eucharistie und Busse im vierten Evangelium*, Stuttgart 1970, p. 1-97; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Würzburg 1971, II, p. 15- 32, 46- 52 (cu o bogată Bibliografie); R. Brown, *The Gospel according to John*, New York 1997, I, p. 235- 244; G. Zevini, *Commentaire spirituel de L' Evangile de Jean*, Paris 1995, p. 144- 167.

² A se vedea, Eugene LaVerdiere, S. S. S, *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*, Minnesota (USA), 1996, p. 119.

³ Acestea sunt două din cele 7 relatate de Ioan evanghelistul: 1- Prefacerea apei în vin la Nunta din Cana (2, 1-11); 2- Vindecarea fiului slujitorului regesc (4, 46-54); 3- Vindecarea slăbănogului de la scăldătoarea Vitezda (5, 1-9); 4- Săturarea celor 5000 pe muntele de lângă Marea Galileii (6, 1-15); 5- Umblarea pe mare (6, 16-21); 6- Vindecarea orbului din naștere (9, 1-7); 7- învierea lui Lazăr (11, 1-44).

2.-Misterul Persoanei lui Iisus și atitudinea ucenicilor (6, 60- 71)

a- *Necredința ucenicilor (6, 60- 66)*

b- *Credința celor Doisprezece (6, 67- 71)*⁴

Mesajul evanghelistului se înscrie într-o ecuație doctrinară extrem de simplă: Iisus este Pâinea cerească care trebuie consumată în actul credinței depline, condiție sine-qua-non pentru dobândirea mântuirii. Cel care primește în credință și supunere misterul cuvântului și persoana Celui întrupat intră în comuniune desăvârșită cu Dumnezeu, trăind anticipat dobândirea vieții veșnice. Pe calapodul acestor două idei este clădită, de către autor, întreaga structură doctrinar - sacramentală a capitolului șase.

2. Minunea înmulțirii pâinilor și simbolismul ei sacramental (6, 1-15)

Mc.6, 32- 44; 8,1-8; Mt. 14, 13- 21; Lc. 9,10- 17)

Întreaga semnificație a Cuvântării euharistice este centrată pe relatarea minunii înmulțirii pâinilor, care pentru autorul Evangheliei a-IV-a depășește cadrul miraculosului, ea purtând în sine profunde conotații simbolice- sacramentale.

Plasată la începutul capitolului 6, relatarea minunii înmulțirii pâinilor introduce pe cititor, în chip tainic, în marele discurs asupra *pâinii vieții*, anunțând, în același timp, principalele teme ale capitolului. De altfel, minunea înmulțirii pâinilor este deosebit de însemnată, în simbolismul ei, nu numai pentru evanghelistul Ioan, ci și pentru sinoptici, de aceea toți o și consemnează în scrisul lor, așezând-o în centrul activității publice a lui Iisus⁵; numai că, mesajul ei este transmis în chip diferit, în funcție de unghiul doctrinar - simbolic din care a fost percepută.

Pentru sinoptici, Iisus săvârșește minunea din milă pentru mulțime (cf. Mc. 6, 34). În schimb, autorul celei de-a patra evanghelii, vede în minunea respectivă **semnul** dorit de Iisus pentru a Se revela deplin. În profundul *simbolism ioaneic*, în care este înveșmântată întreagă evanghelia a IV-a, minunea înmulțirii pâinilor se prezintă, pentru evanghelist, ca un nou miracol al unei **noi mane** (Exod 16), înfăptuit de Iisus, *noul Moise*, într-un *nou exod*, pe drumul dinspre țara robiei păcatului -noul Egipt, spre Țara făgăduinței, împărăția cerurilor - noul Canaan⁶.

Așadar, în viziune ioaneică, minunea înmulțirii pâinilor este încărcată de un puternic simbolism sacramental, prefigurând Sfânta Euharistie⁷. De fapt, Ioan evanghelistul nici nu relatează momentul desfășurării ultimei Cine pascale a lui Iisus cu ucenicii Săi, înainte de Patima Sa, așa cum fac sinopticii, și în cadrul căreia a avut loc instituirea Sf. Euharistii, tocmai pentru a învâluși, în mai mult mister, evenimentul care este el însuși misterul misterelor⁸. Pentru Ioan, nu momentul și actul instituirii

⁴ Cf. G. Zevini, *op. cit.* p. 144.

⁵ *Ibidem*, p. 145.

⁶ *Ibidem*, p. 146.

⁷ Părerii pro și contra, în acest sens, a se vedea Herbert Klos, *Die Sakramente im Johannesevangelium. Vorkommen und Bedeutung von Taufe, Eucharistie und Busse im vierten Evangelium*, Stuttgart, 1970, p. 59 urm; G. H. C. Macgregor, *The Eucharist in the Fourth Gospel*, în "New Testament Studies, nr 63, 1962, p. 111-118; Oscar Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich- Stuttgart, 1950, p. 88- 97.

⁸ Vezi, în acest sens, Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Philadelphia 1977, p. 106-108.

Euharistiei, ca fapt istoric, era important, ci semnificația și efectul ei asupra omului, în profundul său simbolism hristic-sacramental.

Sensul hristologic-sacramental al textului nu rezidă, deci, în simplul act al împărțirii unei hrane mulțimii, cât în descoperirea slavei lui Dumnezeu în Iisus, Cuvântul întrupat.

Exegetic analizată, structura episodului minunii înmulțirii pâinilor se poate diviza astfel:

- 1- *Introducere istorică (1-4)*
- 2- *Dialogul dintre Iisus și doi ucenici (5-10)*
- 3- *Descrierea **semnului – miracol** (11-13)*
- 4- *Ignoranța mulțimii și solitudinea lui Iisus (14-15)*

Așadar, minunea înmulțirii pâinilor este **semnul** prin care, în viziunea evanghelistului, a început, în Galileea, marea manifestare a lui Iisus ca profetul eshatologic așteptat și Pâine a vieții, Domnul *Noului Ospăț Pascal*, al Noului Legământ⁹.

Prodigiousul miracol este prezentat de evanghelist în urma unei introduceri istorico-geografice generale.

Astfel, după vizita la Ierusalim, Iisus se retrage pe malul răsăritean al mării Galileii, numită, și lacul Tiberiada, după numele orașului pe care tetrarhul Irod Antipa l-a construit în onoarea împăratului Tiberiu.¹⁰

O mare mulțime de oameni îl urmează pe Iisus, dar nu pentru că credeau în El, remarcă evanghelistul, ci doar pentru că au văzut *minunile pe care El le făcea cu cei bolnavi (In. 6,2)*. Ioan se alătură mulțimii, care îl urma pe Învățătorul, dar, în plan imaginar, scopul era de a-l prezenta pe Iisus, în prim plan, ca fiind Profetul cel așteptat, asemenea lui Moise, revelator eshatologic și mijlocitor al semnelor lui Dumnezeu (Cf. Ex.4, 1-9). Iisus, urcând în munte, loc unde sălășluiește slava lui Dumnezeu, desăvârșește noul exod, (Cf. Ex.2,11), astfel că pe acest *neumblat Sinai*, are loc o altă aratare poporului lui Dumnezeu¹¹. În această ambianță de revelare divină, Ucenicii îl înconjoară.

Înainte de a începe relatarea minunii-semn, Ioan precizează, încă o dată, datarea evenimentului: *Erau aproape Paștele, praznicul iudeilor... (6, 4)*. Indicarea timpului nu era pur formală sau un simplu amănunt de ordin cronologic. Pentru evanghelist, indicarea **evenimentului Paști era baza pe care urma să se deruleze întregul episod în care Iisus va apare în cadrul unei confruntări între semnificația liturgică a sărbătorii Paștelui și fapta Sa pascală**¹².

Pentru Ioan și *comunitatea sa*, care lega evenimentul de lumina Învierii, precizarea cronologică avea sensul de a evoca Paștile creștin, simbolizat prin gestul rușii pâinilor a cărui rit își prelungește rădăcinile sale în amintirea Paștelui ebraic și în

⁹ A se vedea, în acest sens, G. Zevini, op. cit. p. 145.

¹⁰ Vezi amănunte Pr. Conf. Dr. Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament. Vol. I. Text și Canon. Epoca Noului Testament*, Editura "Presa universitară clujeană", Cluj- Napoca 2000, p. 348-349.

¹¹ Cf. G. Zevini, op. cit. p. 146.

¹² Se cunoaște că, la evrei, sărbătoarea Paștelui, amintind de momentul eliberării din robia egipteană a poporului ales, se desfășura într-un cadru festiv, liturgic, fără egal, durând 6 zile. (Cf. Lv. 23, 6-8; Deut. 16, 8; Num. 28, 17. 24-25).

minunile care l-au însoțit: trecerea Mării Roșii și miracolul manei în deșert. În viziune ioaneică, în Iisus se îmlinesc astfel, nu numai evenimentele trecutului, ci și întreaga speranță a noului Israel¹³.

De fapt, pâinea pe care Iisus era pe punctul de a o oferi poporului idealizează, depășind, în semnificație, Paștele evreiesc, și *situează marele miracol al înmulțirii pâinilor sub semnul noului ospăț euharistic creștin*. Astel că, simbolul ospățului, foarte frecvent în relatările biblice, devine imaginea tipică a erei mesianice, când toate neamurile vor emigra spre Ierusalim, unde *"Domnul Savaot va pregăti în muntele acesta, pentru toate popoarele, un ospăț de cămuri grase, un ospăț cu vinuri bune...limpezite"* (Cf. Isaia 25, 6)¹⁴. Acum, ajuns pe "munte" cu ucenicii Săi, Iisus proclamă sosirea timpurilor mesianice: *Și zic vouă că mulți de la răsărit și de la apus vor veni și vor sta la masă cu Avraam, cu Isaac și cu Iacob în împărăția cerurilor.* (Mt. 8,11).

Pentru Ioan evanghelistul, popoarele sunt acum reprezentate de marea mulțime de oameni, prezentă lângă Iisus, în munte și cărora, după ce, mai înainte, le-a oferit, la Cana, vinul cel bun, limpezit, le îmbie acum pâinea noului ospăț pascal¹⁵. Acestei mulțimi, Iisus îi vorbește atât de Noul Legământ cu Dumnezeu, cât și despre viața veșnică la care sunt chemați¹⁶.

Spre deosebire de sinoptici, în Evanghelia a IV-a inițiativa declanșării minunii aparține lui Iisus. În fața acestei mulțimi, ridicându-și ochii la cer, într-o atitudine de comuniune deplină și ascultare filială de Tatăl, Mântuitorul Hristos îi atrage atenția lui Filip asupra dificultății momentului: *De unde vom cumpăra pâine, ca să mănânce aceștia?* (6,5).

Iisus știa ce avea să facă în acel moment, dar îi pune întrebarea lui Filip pentru a-i arăta că nu omul, cu propriile lui puteri are soluția într-o astfel de situație, ci Dumnezeu. Apostolul nu sesizează sensul profund al întrebării lui Iisus, de aceea răspunsul său este la nivelul simplei înțelegeri umane: *Pâini de două sute de dinari*¹⁷ *nu le vor ajunge, ca să ia fiecare câte puțin.* (6, 7)¹⁸.

¹³ Cf. G. Zevini, op. cit, p. 146.

¹⁴ *Vezi și Is. 2, 2-3; 56, 6-8; 60, 11-14; Zah. 8, 20; 14, 16; Mt. 22, 2-10; Lc. 14, 15-24.*

¹⁵ Cf. G. Zevini, op. cit, p. 147.

¹⁶ Tema biblică a Legământului este sugerată cu insistență în textul biblic ioaneic, prin menționarea evenimentului exodului, atașat secvenței trecerii prin apă, de la un țărm la altul al Mării Roșii, a petrecerii prin deșert, a menționării ierbii în text, semnul primăverii și al timpului Paștelui, a orei târzii (v. 16-17), amintind de noaptea Exodului. Evanghelistul nu folosește niciodată termenul "Legământ", dar analizează numeroase teme care derivă din acesta. A se vedea amănunte în acest sens A. Feuillet, *Le mystere de l'amour divine dans la theologie johannique*, Paris 1972, p. 82-132.

¹⁷ Pe vremea Mântuitorului, un dinar însemna plata obișnuită a unui muncitor pe o zi (cf. Mt. 20, 2-13). Două sute de dinari reprezenta o sumă însemnată, echivalentul plății unui muncitor pe 6 luni, și totuși nu era suficient pentru a hrăni o astfel de mulțime (cf. G. Zevini, op. cit. p. 147).

¹⁸ Scena minunii înmulțirii pâinilor are și în acest punct o paralelă în alte episoade ale evenimentului Exodului legate de situația poporului lui Israel în fața problemei supraviețuirii. În acest context, cuvintele lui Iisus amintesc de o altă scenă din timpul exodului, cea în care Moise îi spune lui Dumnezeu: *Unde voi găsi carne pentru a da tuturor acestor oameni ?* (Cf. Num. 11, 13. 22). Ambele imagini vechi-testamentare își găsesc, acum, în Iisus, deplina lor împlinire mesianică.

În această situație intervine Apostolul Andrei, spunând: *Este aici un băiat care are cinci pâini de orz și doi pești. Dar ce sunt acestea la atâția?*(6, 9)¹⁹. Intervenția Apostolului are și ea un corespondent vehi-testamentar, cu profundă semnificație mesianică, și anume, într-un episod petrecut cu profetul Elisei: *Atunci a venit un om din Baal-Șalișa și a adus omului lui Dumnezeu 20 de pâini de orz într-un săcușor. Zis-a Elisei: Dați oamenilor să mănânce ! Iar sluga sa a zis: Ce să dau eu de aici la o sută de oameni? Zis-a Elisei: Dă oamenilor să mănânce, căci așa zice Domnul: se vor sătura și va mai și rămâne* (4 Reg. 4, 42-44).

În acest moment al neputinței umane, Iisus dă un ordin, care urma să sublinieze gratuitatea și nouitatea darului: *Faceți pe oameni să se așeze! Și era iarbă multă în acel loc. Deci au șezut bărbații în număr ca la cinci mii*²⁰ (6, 10). Descrierea semnului – minune este simplă, autorul precizând gesturile săvârșite de Iisus, numai că fiecare din ele are o evidentă semnificație sacramentală, pretându-se la o certă interpretare euharistică: *El a luat pâinile și, mulțumind, a dat ucenicilor, iar ucenicii celor ce ședeau; asemenea și din pești, cât au voit* (6,11). Toate gesturile sacramentale, prezente în actul instituirii Sfintei Euharistii și relatate de sinoptici, sunt prezente și în descrierea ioaneică a minunii: **a lua, a mulțumi, a da**. Rezultă clar că Ioan avea în vedere o semnificație mult mai profundă a minunii, de aceea o și încadrează în contextul cuvântării lui Iisus despre **Pâinea vieții**.

Așadar, în viziune ioaneică toate aceste gesturile lui Iisus sunt încărcate de un profund simbolism sacramental. Totul este raportat la moartea și învierea Mântuitorului Hristos; *Peștii* scoși din apă reprezentau, în timpul lui Iisus, simbolul morții și al hranei. Erau, într-un anumit sens, semnul lui Hristos crucificat. Iar *pâinea*, oferită de către Mântuitorul, spre hrană mulțimii, primește, în relatarea ioaneică a minunii, profunde accente euharistice. Acest fapt este reliefat de către evanghelist în câteva amănunte:

Faptul că Cel care ia pâinile, mulțumește și, apoi, le împarte mulțimilor este Iisus, și nu ucenicii.

1. În locul verbului εὐλογῶ, prezent la sinopticii, excepție făcând Mc. 8, 6 și Mt. 15, 36, Ioan întrebuintează verbul εὐχαριστέω.

¹⁹ În prezentarea acestui episod există diferențe între relatarea ioaneică și cea a sinopticilor:

- 1- La Ioan cel care procură pâinile este un băiat, pe când la sinoptici acest lucru este făcut de ucenici.
- 2- Sinopticii nu fac remarci în privința calității pâinii, în schimb, Ioan arată că pâinile erau de orz, pâinea săracilor.
- 3- La sinoptici nu apare aspectul prezenței băiatului, pe când la Ioan acesta se numește παιδάριον, ca și servitorul lui Elisei. Peste tot se poate observa, așadar, în relatarea ioaneică, însemnătatea și semnificația tipică a evenimentelor. (A se vedea amănunte R. Schnackenburg, *op. cit.*, II Teil p. 20-21).

²⁰ Pentru mulți specialiști, numărul 5000 are o valoare simbolică, numărul 50 (deci 5000 este un multiplu) fiind pus în legătură cu Duhul lui Dumnezeu. Așadar, numărul 5000 desemnează comunitatea mesianică din jurul lui Iisusca fiinduna profetică, în care se reflectă comunitar Duhul. În acest sens un teolog scria: *"Pentru Ioan, minunea înmulțirii pâinilor semnifică voința lui Iisus de a crea în jurul Său o comunitate a Duhului, imaginea viitorului Său popor mesianic"*. (Cf. Matheos Barreto, *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979, p. 316).

2. Folosirea de către autor, în versetele 12 – 13, a verbului $\sigma\gamma\gamma\omega$ (a aduna) și a termenului $\kappa\lambda\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ (fărâmituri), expresii foarte utilizate în ritualul euharistic al Bisericii primare²¹.
3. Gestul euharistic de *rupere a pâinii*, care lipsește la Ioan, este înlocuit de porunca de a strânge fărâmiturile, imagine ioaneică ce simbolizează supra-abundența darului lui Iisus în Euharistie, care reunește în unitate pe « *fiii lui Dumnezeu cei răspândiți* » (cf. *In. 11, 52*).
4. Expresia *ca să nu se piardă ceva* (v.12b) ²²accentuează, în viziunea evanghelistului, caracterul sacru al rămășițelor euharistice în Biserica primară.
5. Expresia *douăsprezece coșuri de fărâmituri* (6, 13), în relație cu numărul Apostolilor, se aplică perfecțiunii și plenitudinii pâinii euharistice, care poate să satisfacă foamea spirituală, nu numai a cinci mii, ci a tuturor oamenilor²³.

În fața unui astfel de miracol, entuziasmul mulțimii, care exclamă: "*Acesta este într-adevăr Proorocul, Care va să vină în lume*"(6,14), este normal. Iisus este cu adevărat **noul Moise**, Mesia Cel așteptat încă din timpul exodului, Cel care va reînoui, în timpurile mesianice, *miracolul manei*²⁴.

Acest moment, în care Iisus este recunoscut ca Mesia cel așteptat, Profetul eshatologic, asemănător lui Moise, unicul revelator al Tatălui, devine ocazie favorabilă, pentru cei ce nu citesc *semnul*, decât cu puterea logicii umane, de a realiza un proiect cu tentă de mesianism lumesc, și, astfel, încearcă să-L proclame pe Iisus, Mesia rege, în sens politic și social. Când omul nu găsește locul în căutarea sinceră a darului lui Dumnezeu, el nu reușește să citească evenimentul ca pe un cuvânt mântuitor și nu se deschide credinței.

În fața acestui mare echivoc asupra mesianismului, lui Iisus nu-I rămâne decât să se retragă în munte, în singurătate, pentru a Se ruga și a scăpa de mulțimea care îl căuta din priviri, pentru o regalitate temporară. Din acest moment, spulberate fiindu-i așteptările mesianice lumești, mulțimea începe să se împruțineze, până când Iisus rămâne singur doar cu cei Doisprezece.

În ciuda climatului de exaltare mesianică și a posibilității unui exod facil, Iisus nu permite încă compromisul în ceea ce privește itinerariul pe care Tatăl L-a trasat. Doar în fața lui Pilat va accepta o regalitate, însă total diferită de cea dorită de mulțime, una fondată pe mărturia adevărului și a crucii, singura pentru care a venit în lume ca Împărat (cf. 18, 37; 19,19).

3. Umblarea pe apă – semnul divinității lui Iisus (6, 16-21)

(Mc.6, 45- 52; Mt. 14, 22- 34)

Minunea înmulțirii pâinilor, înfăptuită de Iisus și destinată celor care L-au urmat (v. 2-14), are drept scop revelarea puterii Sale ca Mesia și Profet eshatologic.

²¹ Cf. *Didahia celor 12 Apostoli*, 9, 4.

²² Amănuntul relatat și de sinoptici, al celor 12 coșuri pline cu fărâmiturile adunate, *ca să nu se piardă ceva* (6, 12-13), este reținut și de Ioan. Pâinea lui Iisus trebuia adunată pentru că, spre deosebire de mana din pustie (cf. Ex. 16, 20), ea nu mai avea proprietățile alterării.

²³ A se vedea amănunte în acest sens B. Maggioni, *op. cit.*, p. 1446-1449; G. Zevini, *op. cit.* p. 149.

²⁴ *Ibidem*.

Semnul care succede acestei minuni - *Domnul mergând pe apă* - destinat acum doar ucenicilor Săi (v. 16- 21), urma să aibă menirea de a-i face pe aceștia să înțeleagă divinitatea Lui, să-i prevină înainte de scandalul stârnit de discursul pe tema *pâinii vieții* și să împiedice sminteala și părăsirea lui Iisus, de către ei.

După înmulțirea pâinilor, Ucenicii, ca și mulțimea, îl proclamă pe Iisus rege pământean, dar și speranța lor s-a risipit. Triști și descumpăniți, coboară spre lac și îndreaptă barca spre Capernaum, pentru a se întoarce la vechiul drum al micilor lor proiecte umane.

Această lipsă de înțelegere a mesianității lui Iisus, este subliniată de către evanghelist prin imaginea "**inșerării**" (6, 16) și a "**surprinderii lor de întuneric**" (6, 17).

Despărțirea de Iisus și părăsirea cuvântului Său, semnifică, în viziunea autorului Evangheliei Logosului ajungerea în întuneric, în confuzie interioară și orbire²⁵. Toate aceste stări sunt simbolizate prin imaginea plutirii pe o mare agitată de violența unui vânt năprasnic (6, 18), a corăbioarei micii comunități, formată cândva în jurul lui Iisus, și care, acum, abandonându-și Învățătorul, era gata să se scufunde. Totuși, remarcă evanghelistului: "*Iisus încă nu venise la ei*" (6, 17) pregătește terenul autorevelării²⁶.

Într-un târziu al nopții, după o luptă surdă cu vitregiile unei mări involburate, ucenicii "*au văzut pe Iisus care mergea pe apă, apropiindu-Se de corabie și s-au înfricoșat*" (6, 19). Reîntâlnirea cu persoana Sa, care anterior le îmbogățise din belșug viața, îi invită la un examen de conștiință. Cuvintele rostite de Iisus "**EU sunt; nu vă temeți !**" (6, 20), sunt mai degrabă o chemare care le-a fost adresată spre a depăși vederile înguste și a se deschide *misterului Omului-Iisus*²⁷, decât o încurajare - advertisement. Astfel, Iisus liniștindu-l, li se autorevelează și li se descoperă nu numai ca Mesia, care potolește foamea lor, ci și ca Domnul și Stăpânul în care rezidă prezența puternică și salvatoare a lui Dumnezeu. Εγώ εἰμι, expresie asemănătoare celei prin care Dumnezeu s-a descoperit în vechime lui Moise (cf. Iesire 3, 14) înseamnă revelarea deplină a dumnezeirii lui Iisus²⁸.

Evangheliștii Marcu și Matei relatează și ei acest episod, dar se raportează la el din unghiul prezenței miraculosului în eveniment.

Ioan nu este preocupat însă de a pune în relief acest aspect, obiectivul său constând în a pregăti, prin el, pe cititor, în special, pentru înțelegerea *semnificației hristic- sacramentale a evenimentului ulterior*, a discursului care urma despre *Pâinea vieții*²⁹, cât și a impactului momentului întâlnirii cu Iisus, autorul acestora. În acest context, autorul evangheliei subliniază faptul că în clipa în care ucenicii l-au reîntâlnit pe Iisus și-l recunosc divinitatea, acum, la nivel superior de înțelegere, sunt gata să-L primească în corabie și să reia comuniunea cu El: *Și ei voiau să-L ia în corabie, și îndată corabia a sosit la țarmul la care mergeau* (6, 21).

²⁵ Cf. G. Zevini, *op. cit.* p. 151.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ Cf. G. Zevini, *op. cit.* p. 151.

²⁸ În afară de textul din 6, 20, expresia Εγώ εἰμι o mai întâlnim în 4, 26; 8, 24. 28. 58; 13, 19; 18, 5. 6. 8. Pentru o imagine de ansamblu a semnificației ioaneice a expresiei Εγώ εἰμι, vezi Raymond Brown, *The Gospel according to John 1-12*, Apendix IV, New York 1966, p. 533-538.

²⁹ Cf. G. Zevini, *op. cit.* p. 151.

Interogațiile, precum și toată confuzia lor mesianică sunt risipite acum de transcendența și bunătatea Învățătorului. Evanghelistul este preocupat, așadar, și prin relatarea acestui episod, ca, de altfel, pretutindeni în Evanghelia sa, de a prezenta figura lui Iisus ca fiind locul permanent al prezenței iubitoare, iertătoare și salvatoare a lui Dumnezeu printre oameni³⁰.

La sinoptici, episodul relatat anterior îmbracă forme diferite: Acolo, Iisus este Cel care dă ordin ucenicilor să intre în corabie și să treacă înaintea Lui pe celălalt țărm, iar când El li Se arată, ucenicii nu-L recunosc, crezând că văd o *nălucă*. Minunea aparține, simplu, doar domeniului naturii (cf. Marcu 6, 45-52 și Matei 14, 22-34).

În Evanghelia a IV-a, în schimb, evenimentul are o altă perspectivă, dezvoltată până în punctul său culminant, epifania divină, pusă în relief printr-un paralelism cu câteva evenimente vechi-testamentare, în special, așa cum s-a văzut, cu miracolul manei exodului, pe fondul căruia se înscrie *semnul – miracol* al evangheliei Logosului³¹:

În concluzie, prin relatarea minunii *umblării pe apă*, evanghelistul Ioan intenționează să sublinieze faptul revelator că sub înfățișarea umană a lui Iisus, se ascunde misterul și identitatea Persoanei Sale divino-umane. Cel care știe să citească, în persoana Cuvântului întrupat, manifestarea lui *Dumnezeu - iubire*, devine ucenicul Lui și rămâne veșnic unit cu Învățătorul din Nazaret, în ciuda strălucirii de nepătruns care înconjoară Persoana Sa divină³².

4. Iisus –Pâinea vieții între simbol și mister ioaneic (6, 22-59)

Terminând prima parte a capitolului al șaselea, referitor la *semnul-miracol* al înmulțirii pâinilor (minune), Ioan redă *discursul asupra Pâinii vieții*³³, în care Iisus comentează minunea săvârșită și dezvăluie semnificația ascunsă în *semn*.

Structura cuvântării este axată pe următoarele idei:

- a. *Căutarea lui Iisus (6,22-24)*
- b. *Lucrarea lui Dumnezeu întru credință (6,25-29)*
- c. *Iisus – pâinea coborâtă din cer (6,30-40)*
- d. *"Scandalul" originii umile a lui Iisus (6, 41-51a)*
- e. *Misterul Trupului Fiului Omului (6,51b –59)*

a. Căutarea lui Iisus (6, 22-24)

Această pericopă introductivă în discursul asupra pâinii vieții are ca scop readucerea mulțimii în jurul profetului Iisus, Care urmează să explice, în mod progresiv, *semnul* înmulțirii pâinilor.

Separarea anterioară de Iisus, atât a ucenicilor cât și a mulțimii, inspiră evanghelistului *tema căutării lui Iisus*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Vezi în acest sens Isaia 15, 6 -16, text foarte citit în Sinagogă în timpul ciclului pascal; Psalm 107, 4- 30, amintind de Exod și de marea tulburată etc.

³² Cf. G. Zevini, *op. cit.* p. 152.

³³ Pentru compunerea discursului eucharistic, autorul se inspiră din "genul prediciei midrash", bine cunoscut în tradiția iudaică. Vezi R. Schnackenburg, *op. cit.* p. 41- 42.

Ocazia de a restabili comuniunea cu Iisus este oferită de câțiva Galileeni care sosesc, cu corabia, din Tiberiada la locul unde, cu o seară înainte, Iisus săvârșise minunea înmulțirii pâinilor. A doua zi, mulțimea, ceva mai redusă, deoarece fusese refuzată de Iisus, pornește spre Capernaum, pe mare, în căutarea Învățătorului. Ioan, reamintind câteva amănunte ale minunii din ajun, revine asupra temei hristologice, vrând parcă să ceară mulțimii să depășească nivelul omenesc de interpretare a semnului, pentru a ajunge să înțeleagă acțiunea transcendentă a lui Iisus³⁴.

Nesecata dorință de noutate și nevoia de potolire a foamei, înrădăcinată în interiorul omului, împinge mulțimea să se reunească în jurul lui Iisus. Dar ea este încă departe de credința adevărată, fiind total orientată spre satisfacerea sinelui și nu spre dăruirea către alții.

b. Lucrarea lui Dumnezeu întru credință (6, 25-29)

25. Găsindu-l dincolo de mare l-au zis: "Învățătorule, când ai venit aici?" 26. Iisus le-a zis: "Adevărat, adevărat vă spun, că Mă căutați nu pentru că ați văzut semne, ci pentru că ați mâncat din Pâinea aceea și v-ați săturat. 27. Lucrați nu pentru mâncarea cea pieritoare, ci pentru mâncarea care rămâne pentru viața veșnică, și pe care vă va da-o Fiul Omului, căci pe El l-a pecetluit Dumnezeu - Tatăl. 28. Deci au zis către El: "Ce să facem ca să săvârșim lucrările lui Dumnezeu?" 29. Iisus a răspuns și le-a zis: "*Aceasta este lucrarea lui Dumnezeu, să credeți în Acela pe care L-a trimis El*".

Oamenii îl găsesc pe Iisus aproape de Capernum și îi pun o întrebare destinată să le satisfacă propria curiozitate: "*Rabbi, cand ai ajuns tu aici?*"(6, 25). Nicodim, de asemenea, mergând să-L găsească pe Iisus, mânat de o curiozitate bazată pe auto-suficiență, l-a adresat spunându-i: "*Rabbi*"(3, 2). Dar în nici unul din aceste două cazuri, Iisus nu răspunde la întrebarea pusă. El descoperă, mai degrabă, mulțimii adevăratele intenții care au mânat-o să-L caute și demască mentalitatea "vulgară" și egoistă a fiecăruia: "*Mă căutați nu pentru că ați văzut semne, ci pentru că ați mâncat pâinea aceea și v-ați săturat*"(6, 26). Mulțimea, închisă în visul său mesianic, nu a ajuns să înțeleagă semnul săvârșit de Profet și semnificația sa spirituală, acordând mai mare valoare pâinii, decât Celui care a oferit-o și avantajelor materiale, decât ocaziei de a răspunde cu mulțumirea dragostei³⁵.

În fața acestei "ordini spirituale", Iisus proclamă diferența radicală dintre pâinea materială, trecătoare și cea "*care rămâne pentru viața veșnică și pe care o va da Fiul Omului*" (6, 27) și îi invită, pe cei ce-l înconjoară, să depășească orizontul strâmt și să treacă de pe planul terestru al înțelegerii minunii, în cel al credinței și al Duhului. Mulțimea, mărginită la a vedea doar umanitatea lui Iisus și puterea Sa de taumaturg, nesesiizând semnul Duhului și dragostea Tatălui³⁶, era invitată, de fapt, să înțeleagă că această pâine, frântă (în bucăți) pentru mai mulți, în ziua precedentă, era expresia dragostei lui Iisus însuși pentru toți. Iar veșnicia nu o poate da decât El, întrucât

³⁴ Cf. G. Zevini, *op. cit.* p. 153.

³⁵ *Ibidem*, p. 154.

³⁶ *Ibidem*.

ea fost a întipărită de Dumnezeu-Tatăl în umanitatea Sa, pe care și-a asumat-o ca Fiu al Lui, și prin ea să o comunice și oamenilor cu care s-a făcut de aceeași fire³⁷.

Nici această ultimă explicație nu este înțeleasă de interlocutorii lui Iisus și crezând că sunt îndemnați să săvârșească ceva special sau să împlinescă ceva precepte necunoscute, îl întreabă: "*Ce trebuie să facem pentru a săvârși lucrările lui Dumnezeu?*" (6, 28). Încă un echivoc între Iisus și auditoriu.

Pentru lumea iudaică lucrările lui Dumnezeu coincideau cu diferite precepte, porunci, prescripții. Dar Iisus pretinde o unică lucrare: "*Să crezi în Acela pe care El L-a trimis*" (6, 29). Se trece astfel de la "*lucrar*" la "**lucrare**".

Pentru Ioan evanghelistul *lucrarea lui Dumnezeu* însemna actul credinței, care trebuie reînnoit zi de zi, singurul care te face să devii ucenic al lui Iisus³⁸. Este vorba, așadar, de o mărturisire, în actul credinței, fără echivoc, a lui Iisus, Profetul din Nazaret, ca singurul revelator al Tatălui și dătătorul vieții veșnice (cf. 3, 15- 17, 36; 5, 24). Este singura deschidere spre unica eliberare din tenebrele unei vieți marcată de valurile amenințătoare ale scufundării în nonsensul existenței.

c. Iisus – pâinea coborâtă din cer (6,30-40)

30. Ei l-au zis: "Ce semn faci Tu deci, ca să-l vedem și să credem în Tine? Ce lucrezi Tu? 31. Părinții noștri au mâncat mană în pustie, precum este scris: Le-a dat să mănânce pâine din cer". 32. Iisus le-a zis: "Adevărat, adevărat, va zic vouă, nu Moise va dat pâinea din cer, ci Tatăl meu vă dă adevărata pâine din cer. 33. Căci pâinea lui Dumnezeu este aceea care se pogoară din cer și dă lumii viață". 34. "Doamne !" l-au zis ei: "Dă-ne totdeauna această pâine". 35. Iisus le-a zis: "Eu sunt Pâinea vieții. Cine vine la Mine, nu va flămânzi niciodată și cine crede în Mine, nu va înseta niciodată. 36. Dar v-am spus că m-ați și văzut și tot nu credeți. 37. Tot ce-mi dă Tatăl, va ajunge la Mine și pe cel ce vine la Mine nu-l voi izgoni afară 38. Căci M-am pogorât din cer ca să fac nu voia Mea, ci voia Celui ce M-a trimis. 39. Și voia Celui ce M-a trimis este ca din toți pe care mi-a dat să nu pierd pe nici unul, ci să-l înviez în ziua cea de apoi. 40. Aceasta este voia Tatălui Meu ca oricine vede pe Fiul și crede în El, să aibă viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi".

În ciuda numeroaselor dovezi aduse de Iisus, mulțimile nu sunt satisfăcute nici de semne, nici de cuvintele cu care EL încearcă să le lumineze sufletele și inimile. Ele cer garanții în plus pentru a-L putea crede și pun condiții înainte de a l se alatura desăvârșit: "*Dar Tu însuși, ce semn faci, pentru ca la vederea acestuia, noi să credem în Tine? Care este lucrarea Ta?*" (6, 30; cf. Mt 16, 1-4; Lc 11, 29-32). Miracolul pâinilor înfăptuit în ajun nu este suficient. Pentru ca ele să poată crede lui Mesia, ca trimis al lui Dumnezeu, este nevoie de un "semn" deosebit, mai vizibil decât cele anterioare, care să demonstreze că Iisus, prin minunile Sale, îl depășește

³⁷ Cf. Pr prof. Dr Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu 1991, p. 96.

³⁸ Verbul pistșuw – a crede, apare la Ioan în locul termenului p...stij – credință, pe care îl întâlnim la sinoptici. De fapt, construcția gramaticală a verbului pistșuw cu acuzativul precedat de prepoziția eþ j în 6, 29, (folosită de 36 de ori în evanghelia a patra), vrea să indice că actul credinței este direct proporțional cu încrederea acordată lui Iisus și cu orientarea vieții creștine spre Persoana Sa. (A se vedea amănunte, în acest sens, la R. Schnackenburg, *op. cit. p. 53*; G. Zevini, *op. cit. p. 154.*)

pe Moise și deci îi este superior. De fapt, semnul cerut de mulțime era generat de puternica afirmare din partea lui Iisus a unității lui cu Tatăl, deci a dumnezeirii Lui.

O concepție diferită despre ceea ce urma să semnifice însă "semnul" separă mulțimea de Iisus. Învățătorul pretinde o credință fără condiții în lucrarea Sa. Mulțimile, dimpotrivă, își fundamentează credința doar pe miracole extraordinare pe care le pot vedea cu ochii proprii³⁹. Săvârșirea numai a minunilor nu este calea trasată de Tatăl, de aceea Iisus nu urmează pretențiile omenești, ci voința lui Dumnezeu.

Toată tradiția iudaică reamintea frecvent, așa cum arată și versetul 31, minunea manei. "*Pentru a-l hrăni, EL a făcut să plouă cu mană și le-a dat grâul cerurilor*". (Ps. 78.24). Ea o concepea ca un nou dar al Profetului eshatologic în timpurile mesianice ce vor urma⁴⁰. Dar, pentru comunitatea creștină semnele exterioare nu aveau decât un rol indicator, insuficient pentru a duce la adevărata credință. Iisus oferă acum noua mană, mult superioară celei pe care au mâncat-o părinții în deșert, dar care se dobândește numai în actul credinței depline.

Răspunsul lui Iisus contestă interpretarea textului biblic citat și oferă una mult mai profundă, cu punerea în lumină a sensului spiritual –mistic. Dacă auditoriul Său cere simpla repetare a minunii manei, aceasta înseamnă că ei nu au înțeles realitatea spirituală și profetică pe care o simbolizează⁴¹.

Mană, care cădea în fiecare zi din cer și hrănea poporul Israel în deșert, nu a fost dată de Moise, ci de Dumnezeu și nu era decât o imagine imperfectă și temporară a acesteia din urmă, "adevărata pâine din cer"⁴², dată tot de Dumnezeu-Tatăl, prin Iisus Hristos, Fiul Său, exprimând aceeași dragoste a lui Dumnezeu pentru oameni ca și prima(6, 32), dar cu deosebirea că noua mană era prin ea însăși și izvor de viață (5,26).

Ioan pune bine în evidență în această temă subtila polemică cu Sinagoga în legătură cu obiectul revelațiilor mesianice: adevărata hrană nu rezidă nici în darul lui Moise, nici în lege, cum se credea, ci în Fiul, pe care Tatăl îl oferă ca jertfă pentru omenire⁴³.

După această ultimă declarație a lui Iisus, se pare că mulțimea ar fi înțeles, exprimând: "*Doamne, dă-ne totdeauna această pâine!*"(6, 34). Dar în realitate, ea încă nu-și dădea seama de forța întrebării sale și nici de faptul că se afla foarte departe de adevărata credință, înțelegând cuvintele Învățătorului, din nou doar în sens material (cf.3, 4; 4, 15).

³⁹ Nu e greu de descoperit, în acest text, o vie controversă, apărută pe vremea evanghelistului, între Sinagogă și Biserica primară pe tema misiunii lui Iisus.. A se vedea, G. Zevini, *op. cit.* p. 155. s

⁴⁰ Cf. R. E. Brown, *The Gospel according to John, I*, New York 1966, p. 265; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, London 1965, p. 334- 337; Strack – Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munchen 1922, II, p. 481. În timp ce, potrivit Tradiției rabinice, vechea mană era conservată, întrucât înceta să mai cadă a doua zi de Paști (Cf. Ios. 5, 12), noua mană, adevărata hrană eshatologică nu va înceta până la revenirea lui Mesia. A se vedea, G. Zevini, *op. cit.* p. 155.

⁴¹ *Ibidem*, p. 156.

⁴² Termenul ἀληθινὸς ζ- adevărat, conține în Evanghelia a IV-a conceptul de revelare a lui Iisus și a adevărului Său divin (1, 17), și diferă de ἀληθές care indică un mod de a vorbi. Cf. *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*

Această nouă lipsă de înțelegere, îl îndeamnă pe Iisus, să exploateze în mod clar argumentul identității Sale, prin afirmații radicale, care îi pun pe oameni în fața unor alegeri concrete. În acest sens, El precizează, dincolo de orice echivoc: *"EU sunt pâinea vieții; cel care vine la Mine, nu va flămânzi și cel care crede în Mine, nu va mai înseta niciodată"* (6, 35). El este, așadar, adevărata pâine care a venit din cer pentru a da viață noului Popor al lui Dumnezeu⁴⁴. Mulțimea vede și ascultă, dar nu recunoaște în Iisus pe Fiul lui Dumnezeu coborât din cer, precum odinioară mana în deșert. Această lipsă de credință generală este denunțată de Iisus cu amărăciune (6, 36), cu toate că inițiativa de iubire a Tatălui se servește de lucrarea Fiului pentru a oferi lumii viață și mântuire (cf. 1, 4; 3, 14-15; 4, 14-50; 5, 21-25-26).

Comunitatea primară, conștientă de această problemă, exprimă, prin intermediul lui Ioan, unirea sa profundă cu Invățătorul, afirmând că planul lui Dumnezeu cu lumea se realizează în primirea pe care Iisus o rezervă fiecărui creștin, fără ca vreunul să fie pierdut, întrucât Tatăl vrea ca cei pe care i-a încredințat Fiului, să fie *"înviați în ziua de apoi"* (6, 39).

Expresia *"ziua de apoi"*, așa cum se va vedea, repetată de mai multe ori în acest text (6, 39.40.44.54) are la Ioan un sens precis: *este ziua în care se termină crearea omului și în care se săvârșește moartea lui Iisus; ziua de apoi va fi, prin excelență, cea în care se va celebra biruința finală a Fiului asupra morții și în care toți vor putea gusta apa Duhului dată umanității*⁴⁵ (cf. 19, 30. 34). Atunci, Iisus își va încheia misiunea prin înviere și va da viața veșnică, începută pe pământ în credință și care își va atinge deplinătatea în învierea universală, la sfârșitul timpurilor. Cei ce vor crede în Iisus, Fiul lui Dumnezeu, nu vor experia moartea, ci vor gusta viața de după înviere. Puterea lui Iisus de a oferi învierea de apoi rezidă tot în unitatea Sa desăvârșită cu Tatăl, nu numai în calitate de Dumnezeu adevărat, ci și în calitate de om adevărat, în a cărui umanitate, asumată deplin în ipostasul Său prin Întrupare, Tatăl este la fel de unit cu El ca și în ipostasul Său dumnezeiesc. Tocmai acestui fapt se datorează și învierea Sa ca Om⁴⁶.

d. " Scandalul" originii umile a lui Iisus (6, 41-51a)

41. Atunci iudeii murmurau împotriva Lui, pentru că zisese: "EU sunt pâinea care s-a pogorât din cer". 42. Si ziceau: "Oare nu este acesta Iisus, fiul lui Iosif, pe al cărui tată și mamă îi cunoaștem? Cum dar zice El: "EU m-am pogorât din cer." 43. Iisus le-a răspuns: "Nu cârțiți între voi". 44. Nimeni nu poate veni la Mine dacă nu-l atrage Tatăl, Care m-a trimis, și EU îl voi învia în ziua de apoi. 45. În prooroci este scris: "Toți vor fi învățați de Dumnezeu". Așa că oricine a ascultat pe Tatăl și a primit învățătura Lui, vine la Mine. 46. Nu că cineva a văzut pe Tatăl, decât Acela care vine de la Dumnezeu; Acela a văzut pe Tatăl. 47. Adevărat, adevărat zic vouă că cine crede în Mine, are viață veșnică. 48. EU sunt pâinea vieții, 49. Părinții voștri au mâncat mană în pustie și au murit. 50. Pâinea care se pogoară din cer, este aceea

⁴⁴ Termenul ὁ ἄρτος- pâine- este folosit în acest capitol atât la singular, cât și la plural. Folosirea pluralului de 6 ori indică totdeauna pâinea materială, semnul unei pâini care este Iisus. Folosirea la singular de 15 ori, totdeauna cu articol determinativ, exprimă faptul că singur Iisus este pâinea care dă viață (cf. 6, 23. 31- 35. 41. 48. 50-51. 58). Vezi amănunte R. Schnackenburg, *op. cit.* p. 57-58.)

⁴⁵ Cf. G Zevini, *op. cit.* p. 157.

⁴⁶ Cf. Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic...* p. 100.

din care, dacă cineva mănâncă nu mai moare. EU sunt pâinea vie care s-a pogorât din cer.⁵¹ Dacă mănâncă cineva din pâinea aceasta, va trăi în veac.

Aceste revelații ale lui Iisus asupra originii Sale divine: "*Eu sunt pâinea vieții*" (6, 35) și "*Eu M-am coborât din cer*" (6, 38) provoacă discuții și proteste în mulțimea care îi devine ostilă. Ioan evanghelistul semnaleză această atitudine negativă față de Iisus, atribuind adversarilor recunoșcuți de Învățător apelativul "**iudeii**", cum s-a văzut deja începând din versetul 41. Ei nu vor să creadă în Iisus, Fiul lui Dumnezeu, deși au înțeles bine sensul afirmațiilor Sale, murmurând împotriva Lui, așa cum, altă dată, murmuraseră părinții lor, în deșert, împotriva lui Dumnezeu și a profetului Moise (cf. Ex 16, 22. urm.; Num. 11, 1-10; 14,27; I Cor. 10, 10).

Dacă, în trecut, părinții au refuzat mana pentru că era o hrană neîndestulătoare și prea ușoară, astăzi fiii îl refuzau pe Iisus- pâinea coborâtă din cer, din cauza originii Sale umile și terestre: "*Nu este EL Iisus, fiul lui Iosif, căruia îi cunoaștem tatăl și mama?*" (6, 42).

Necredința, neînțelegerea lor față de revelație, pornesc de la pretenția Nazarinului la natura Sa divină (5, 18), adică de la scandalul întrupării Fiului lui Dumnezeu, acestora fiindu-le imposibil să treacă peste obstacolul originii Sale umane.

În răspunsul Său, Iisus caută să evite o discuție inutilă, pe acest teren și încearcă să-i ajute să reflecteze la împietrirea inimii lor. În acest scop, ridică discursul la un nivel superior de reflecție, enunțând **condițiile** necesare pentru a crede în EL.

Prima este aceea de **a fi atras** de Tatăl: "*Nimeni nu poate veni la Mine, dacă Tatăl nu-l va atrage*" (6, 44). Atracția Tatălui este un dar făcut omului⁴⁷, care-l conduce spre Iisus, întruchiparea manifestării iubirii lui Dumnezeu pentru umanitate. Nimeni nu poate veni la Cuvântul întrupat, dacă nu este atras de Tatăl.

Cea de-a doua condiție, este **supunerea față de Dumnezeu**: "*În profeți stă scris: "Ei vor fi toți învățați de Dumnezeu"* (6, 45a).

Oamenii trebuie să-și dea seama de acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu pentru lume și să evite să se opună acestei atracții care vine de la Tatăl și care se exercită până la învierea finală⁴⁸.

Cea de-a treia condiție este **ascultarea Tatălui**. "*Oricine l-a auzit pe Tatăl și a primit învățătura Sa, vine la Mine*" (6, 45b). Ne găsim în fața învățăturii interioare a Tatălui și a celei a vieții lui Iisus. Pentru a primi învățătura profetului din Nazaret, trebuie să fii instruit de Dumnezeu, iar a fi instruit de Dumnezeu, coincide cu faptul de a te lăsa "atras" de Iisus (12,32). Cei ce l se alătură, sunt atrași, în primul rând, de Tatăl, pentru că L-au ascultat, astfel că, cuvântul Său, de viață dătător, rămâne în ei (5,37-38).

În acest sens, Fericitul Augustin comentează: *Ori, ce vrea să zică a fi atras de Tatăl, dacă nu să primești învățătura Tatălui? Ce vrea să zică a primi învățătura Tatălui, dacă nu a-L auzi pe Tatăl? Ce vrea să zică a-l auzi pe Tatăl, dacă nu să ascultă Cuvântul Tatălui, adică pe Mine Insumi...Nu începeți să murmurăți în voi înșivă: "Dar noi nu L-am văzut niciodată pe Tatăl, cum am putut fi învățați de Tatăl?" Ascultați ce vă spun EU: EU îl cunosc pe Tatăl, Eu sunt al LUI, dar întrucât Cuvântul este al celui care-l proferă, nefiind doar unul care răsună și apoi trece, ci unul care*

⁴⁷ Cf. G. Zevini, *op. cit.* p. 158.

⁴⁸ *Ibidem.*

*rămîne mereu nedespărțit de El, de aceea, atrage pe cel care-l ascultă*⁴⁹. Astfel, a-L asculta pe Iisus, înseamnă, în viziune ioaneică, fi instruit de însuși Tatăl.

În vremurile lui Moise și ale profeților, poporul lui Israel era atras spre Dumnezeu printr-un pact sfânt menținut "*cu legături de bunătate și de iubire*⁵⁰" (cf. Osea 11, 4; Ier. 31, 3), în timp ce la plinirea timpurilor, atragerea a face tot Tatăl, dar prin Fiul, prin Care orice om poate stabili cu EL un Nou Legământ interior. Versetul 45, cu citatul profetic din Is. 54, 13: "*Toți fiii Tăi vor fi învățăceii lui Dumnezeu*", scos probabil din Septuaginta și inspirat din Ier. 31,33, introduce deja ideea unei legi noi, cu conotație universală, tipărită în interiorul fiecărui om⁵¹.

Pentru a crede în Fiul, nu este absolut necesar să fi avut o experiență directă a lui Dumnezeu. Nici un om nu poate pretinde așa ceva. Numai Fiul îl vede direct pe Dumnezeu, pentru că EL este "de la" și "lângă Tatăl" (6, 46) aflându-se totdeauna într-o atitudine de ascultare și supunere ființială față de Acesta (cf. 1,18, 5,19; 8, 28; 15,15). De aceea, Apostolului Filip, care îi ceruse, într-o zi, lui Iisus, să i-l arate pe Tatăl, Învățătorul i-a răspuns simplu: "*Cine M-a văzut pe Mine, L-a văzut și pe Tatăl*" (14, 9). Tatăl atrage și instruieste în Fiul, întrucât accesul la Dumnezeu, nu se face decât prin Iisus, pe care orice om îl poate cunoaște prin mărturia Sa personală în Duhul Sfânt.

Versetele conclusive reiau afirmațiile precedente și prezic revelația ulterioară. În afară de faptul că credința este cea care trebuie să facă să fie văzut Tatăl în Fiul, Ioan precizează raportul dintre credință și viața veșnică. "*Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce crede în Mine are viață veșnică*" (6, 47), principiu care rezumă toate regulile de acces către Iisus.

Este important de observat, în acest context, cum evanghelistul sesizează paralela pe care Iisus o stabilește între mană și Persoana Sa, definită ca fiind Pâinea vieții. Mana a venit de la Tatăl, și El vine de la Tatăl, astfel că accentul cade pe revendicarea originii lor comune.

În acest punct al discursului, textul prezintă o nouă revelație, care adâncește și mai mult misterul: "*Cel care mănâncă Pâinea-Iisus, nu mai moare*". Spre deosebire de evrei, care "au mâncat mana în deșert și au murit", cel ce mănâncă această pâine, va trăi mereu (6, 49-51), intrând într-o comuniune intimă cu Iisus. Revelația divină, identificată cu Fiul, este pâinea care conține puterea de a comunica o viață dincolo de moarte. Astfel că, nemurirea este rezervată doar aceluia care, în credința în Fiul lui Dumnezeu Întrupat, interiorizează cuvântul Său și îl asimilează în viața personală. Viața veșnică pe care o vor avea cei care se hrănesc cu această pâine, va fi atunci înviere și participare definitivă a întregii existențe umane la viața trinitară a lui Dumnezeu⁵².

e. Misterul Trupului Fiului Omului (6, 51b -59)

51b. Iar pâinea pe care Eu o voi da, pentru viața lumii, este trupul Meu. 52. La auzul acestor cuvinte, iudeii se certau între ei și ziceau: "Cum poate omul acesta să ne dea trupul lui să-l mâncăm? 53. Iisus le-a zis: "Adevărat, adevărat zic vouă, că,

⁴⁹ Fer. Augustin, *In Johannem* 26, 9; P. L. 35, 1610., după G. Zevini, *op. cit.* p. 159.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Pentru tema respectivă, specifică iudaismului antic, a se vedea *Targum Is. 54, 13; Midrash Rabba Gn. 95* și textele de la Iumran 10H 2, 39; 7, 10. 14; 8, 36; Documentul de la Damasc 20, 4.

⁵² Vezi G. Zevini, *op. cit.* p. 160.

dacă nu veți manca trupul Fiului Omului și dacă nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi înșivă. 54. Cine mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu, are viață veșnică și EU îl voi învia în ziua cea de apoi. 55. Căci trupul Meu este cu adevărat o hrană și sângele Meu cu adevărat o băutură. 56. Cine mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu, rămâne în Mine și EU rămân în el. 57. După cum Tatăl, Care este viu, M-a trimis pe Mine și EU trăiesc prin Tatăl, tot așa, cine Mă mănâncă pe MINE, va trăi și el prin Mine. 58. Astfel este pâinea care s-a pogorât din cer, nu ca mana, pe care au mâncat-o părinții voștri și au murit. Cine mănâncă pâinea aceasta, va trăi în veci". 59. Iisus a spus aceste lucruri în Sinagogă, când îi învăța pe oameni în Capernaum.

Acest pasaj, de încheiere a discursului asupra pâinii, prezintă o continuitate cu versetele precedente, chiar dacă mesajul se exprimă, aici, în termeni mai sacrificiali și euharistici față de secțiunea precedentă, care are ca trăsătură un accentuat caracter sapiențial. Tema pâinii vieții este aprofundată. Nu este vorba numai de a întâmpina cuvântul revelator al lui Iisus, ci mai ales de a face loc misterului persoanei Sale, prinsă în dimensiunea sa euharistică. Iisus este pâinea vieții nu numai în tot ceea ce face, ci mai cu seamă în Taina Euharistiei, loc unic de unire desăvârșită a creștinului cu Hristos⁵³.

Ultimile cuvinte din v. 51 anunță tema: "*Și pâinea pe care Eu o voi da, pentru viața lumii, este trupul Meu*" (6, 51b). Această declarație solemnă, culmea revelației asupra lui "Iisus-pâine", introduce o idee nouă: pâinea este identificată cu umanitatea lui Iisus, care va fi jertfită pentru mântuirea oamenilor prin moartea Sa, semn al celei mai mari iubiri a lui Dumnezeu pentru om. Semnificația sacrificială a versetului este exprimată, de asemenea, prin termenii "a da", "carne", "pentru viață" și prin contextul euharistic deja dezvoltat pe timpul vieții lui Ioan (cf. Mc 14,22-15: Mt 26,26-39: Lc 22, 14-20: I Co 11,23-26)⁵⁴. Afirmația reamintește în mod special formula euharistică a lui Pavel și Luca: "Acesta este trupul Meu care se frânge pentru voi" (1Co 11,24; Lc 12,19)⁵⁵. Iisus este pâinea, atât ca și Cuvânt al lui Dumnezeu, cât și ca Jertfă în care se dăruiește pe Sine deplin din iubire pentru umanitatea căzută.

Murmurul mulțimii, dar și a unei părți din ucenici "*Cum poate El să ne dea nouă trupul Său să-l mâncăm?*" (6, 52) reflectă, probabil, unul din atacurile îndreptate pe vremea evanghelistului împotriva comunității creștine, dar ele denunță, cu siguranță, și mentalitatea necredincioasă a celui care nu se lasă reînnoit prin Duhul Sfânt și nu înțelege să adere la Iisus (cf. 3, 4.9).

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Singur Ioan evanghelistul folosește, vorbind de Euharistie, termenul *sērx* - carne - în loc de *sīma* - trup -. Este aceasta, probabil, formula aramaică folosită la instituirea Euharistiei, întrebuințată de comunitatea ioaneică și exprimată și de Sf. Ignatie al Antiohiei în scrierile sale. Formula ioaneică subliniază raportul dintre Euharistie și Întrupare, în sensul că omul se hrănește cu Cuvântul făcut trup. Termenul *sērx* indică, în acest pasaj, umanitatea lui Iisus făcută carne și sânge. Este vorba de un trup care dă viață, pentru că este acela al Fiului lui Dumnezeu Întrupat, un trup jertfit pe cruce și, în același timp, jertfit și în sacramentul euharistic. A se vedea amănunte **Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Teologia Dogmatică ortodoxă**, București 1978, p. 104-115. În ceea ce privește raportul teologic dintre termenii *σάρξ* și *sīma*, în Evanghelia a IV-a, a se vedea art. *σάρξ* în *TheologischesWörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT)*, Band VII. Stutgard-Berlin-Köln, 1990, p. 138-141 și art. *Sīma* în *ThWNT*, Band VII, p. 1054-1060.

În realitate, interlocutorii lui Iisus înțeleg sensul afirmației Sale precedente, dar nu-l primesc, întrucât aparenta ei aburitate îi copleșește, rămânând astfel exteriori adevărului că viața omului rezidă doar în comuniunea cu Hristos⁵⁶. De aceea, Iisus reafirmă încă o dată puternic: "*Dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi. Cel care mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică și EU îl voi învia în ziua cea de apoi*" (6, 53-54).

În acest context, Iisus reia teme deja dezvoltate mai înainte, dar le conferă, mai întâi, în termeni negativi (6, 53), apoi în pozitivi (6, 54) un accentuat sens euharistic. Vocabularul intenționat realist, fiind vorba cu adevărat de a mânca⁵⁷ și de a bea, ne face să ne gândim la Cina de Taină și lasă să se înțeleagă că această consumare a pâinii euharistice este calea unică, adevărată care oferă participare deplină la viața lui Iisus. Credința în pâinea cerească se "consumă" atunci când ne hrănim cu Euharistia.

Altfel spus, Iisus, Fiul Omului, îndeamnă oamenii să caute viața în EL, în actul Său mântuitor de pe cruce, să accepte o nouă jertfă, total diferită de cea la care participară la templu. De fapt, jertfa lui Iisus este "adevărată", întrucât astâmpără, real, setea și foamea umană, fiind mereu un fapt al prezentului, întrucât necesită o participare întotdeauna activă la ea.

Sfârșitul textului anunță și roadele extraordinare destinate participanților la Jertfa euharistică: înaintea oricărei uniri intime între Hristos și ucenic "*Cel care mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne în Mine și Eu în el*" (6, 56)⁵⁸.

Cel care rămâne în Hristos și participă la misterul Său pascal, în acela rămâne și Hristos într-o unire intimă și durabilă. Ucenicul lui Iisus primește, ca dar, o viață în Iisus care depășește orice așteptare umană, constând din înviere și nemurire (6, 39.54.58). Cum Tatăl este izvorul vieții Fiului, în Acesta aflându-se astfel originea întregii opere mântuitoare, tot astfel, cine participă la Euharistie găsește în Hristos izvorul adevăratei vieți divine. Iisus primește viața de la Tatăl și o transmite mai departe, sub formă harică creștinului nu numai în timpul prezent, ci până la sfârșitul istoriei, dacă acesta participă la moartea și învierea lui Iisus în taina unui trup "însuflețit prin Duhul Sfânt", și care realizează adevărata legătură cu Dumnezeu, asemenea celei care există între Tatăl și Fiul (6, 56- 57)⁵⁹.

Cel ce mănâncă trupul Lui se hrănește, astfel, din Persoana Lui dumnezeiască, fiindă în trupul Lui cel înviat se găsește real El însuși. Iar persoanele care se comunică prin trupul lor nu se confundă, chiar dacă se întrepătrund una în alta. De aceea spune Iisus că cel ce mănâncă trupul Lui rămâne în El și El în acela. Astfel între Hristos și cel ce se împărtășește se produce o unire asemănătoare celei dintre El și Tatăl⁶⁰.

⁵⁶ Cf. G. Zevini, *op. cit.* p. 161.

⁵⁷ Verbul *φάγω* –a mânca, are în acest text sensul de «a mesteca», «a mânca cu dinții, rupând», deci exprimă o clară referire la ritualul euharistic, în care creștinul mănâncă real trupul lui Hristos. Expresia *a mânca trupul* conține, de asemenea, o clară aluzie la Mielul pascal din Exod 12, care, în simbolismul său, este pentru Ioan evanghelistul însuși Mielul Hristos jertfit.. (Cf. G. Zevini, *op. cit.* p. 161.)

⁵⁸ Expresia *ἐν ἑμοί μένει* este tipică lui Ioan și este o formulă uzuală folosită pentru a indica unitate fie între Tatăl și Fiul (10, 38); 14, 10- 11), fie între Hristos și creștini (6, 56; 15, 4-10), fie între Tatăl, Fiul și creștini (17, 21- 23). Cf. G. Segalla, *Gesu pane del cielo*, Padova 1976, p. 242.

⁵⁹ A se vedea o aprofundare a acestei idei la R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, II*, p. 90- 96.

⁶⁰ Cf. Dumitru Stăniloae, *op. cit.* p. 101.

Isus afirmă prin aceasta taina prezenței și lucrării Persoanei în trupul și sângele ei, și a dumnezeirii în umanitatea Lui, fără să se confunde. Trupul devine astfel forma plasticizată a Persoanei Cuvântului. Și precum Cuvântul e pâine, așa este pâine și trupul pe care și l-a luat Sieși. În acest fel persoana umană se hrănește din trupul lui Hristos, devenit focar iradiant de lumină și viață dumnezeiască, cu toată structura lui produsă de spiritul uman și de dumnezeirea lui Hristos⁶¹.

Așadar, mai mult decât taina în sine, caracteristicile ei esențiale vizează misterul persoanei și al vieții lui Isus, revelat în mod progresiv în discursul despre Pâinea vieții. Un asemenea mister asociază strâns cuvântul și jertfa, astfel că ele formează o singură realitate. Chiar dacă aceasta pune în joc două percepții umane diferite, "ascultarea" și "vederea", în realitate, acestea introduc omul într-o viață de supunere față de Dumnezeu și de comuniune cu EL⁶².

Expunând discursul lui Isus, Ioan manifestă un echilibru remarcabil și o competență pedagogică exemplară. Pentru cel care vrea să pătrundă profunda realitate a Persoanei lui Isus, pentru acela ascultarea Cuvântului Său este foarte necesară, ea deschizându-se prin experiența personală cu Hristos în actul credinței sale.

În acest context, trebuie sesizată, de asemenea, *realitatea semnului sacramental* care pune în evidență Întruparea Cuvântului. Întruparea și Euharistia sunt inseparabile, sau altfel spus, prima parvine credinciosului prin cea de-a doua.

În concluzie, reamintim, ca sinteză, cuvintele unui exeget: "*Isus în Trupul Său este, pentru autorul evangheliei a patra, locul teologic al revelației și al mântuirii. În ochii lui Ioan, Isus în trupul Său, este jertfa vie a prezenței lui Dumnezeu printre oameni. "Viața a apărut"; ea s-a manifestat; lumina și-a împrăștiat strălucirea"; slava lui Dumnezeu a strălucit. Ea a strălucit și noi am contemplat-o. Dumnezeu a vorbit și noi L-am auzit. Dumnezeu s-a apropiat și noi L-am atins. Dumnezeu a locuit printre noi și noi L-am întâlnit (cf. I In 1,1). Trupul, în concepție ioaneică, a devenit calea mântuirii, trupul în care șade Dumnezeu, hrana vieții veșnice. Și din plinătatea lui, a Cuvântului Întrupat, noi toți am primit și har peste har (1, 16).*"⁶³

5. Isus îl invită pe ucenici să ia atitudine (6, 60- 71)

Evanghelistul Ioan, ajuns la finalul discursului asupra pâinii vieții, caută să rezume efectele cuvintelor Învățătorului în inima ascultătorilor. Făcându-și alegerea în privința revelației Profetului din Nazaret, dată fiind opoziția tenace și necredința lor, adversarii au ieșit de-acum din cursă. În schimb, în sufletul ucenicilor încă mai există o mare nedumerire și reacții dure la cuvintele lui Isus. Acum, ei trebuie să aleagă și să se pronunțe. Versetele următoare par un ultim supliment de lumină pe care Isus îl dă pentru ca ei să se poată decide. Pasajul se împarte în două părți:

a. *necredința ucenicilor Săi (6,60-66).*

b. *credința celor Doisprezece (6,67-71).*

a. Necredința ucenicilor (6,60-66)

⁶¹ *Ibidem*, p. 102.

⁶² *Ibidem*. Vezi și G. Zevini, *op. cit.* p. 162.

⁶³ Cf. D. Mollat, *Introduction à l'étude de la Christologie de Saint Jean*, Roma 1970, p. 41.

60. Mulți din ucenicii Lui, după ce au auzit aceste cuvinte, au zis: "Greu este cuvântul acesta ! Cine poate să-l asculte? 61. Iisus, știind în sine că ucenicii Săi murmură împotriva Lui, le-a zis: "Vă smintește aceasta? 62. Dar dacă veți vedea pe Fiul Omului suindu-Se unde era înainte? 63. Duhul Sfânt este acela care dă viață, trupul nu folosește la nimic. Cuvintele pe care vi le-am spus eu, sunt duh și sunt viață. 64. Dar sunt unii dintre voi care nu cred. " Căci Iisus știa de la început cine erau cei ce nu cred și cine era cel ce avea să-L vândă. 65. Și a adăugat: "Tocmai de aceea v-am spus că nimeni nu poate să vină la Mine, dacă nu i-a fost dat de Tatăl Meu". 66. Din clipa aceea, mulți din ucenicii Lui s-au întors și nu mai umblau cu EL.

De la marea revelație a lui Iisus, ucenicii manifestau o jenă în fața afirmațiilor "iraționale" ale Învățătorului lor, dificile de acceptat cu mintea. Dificultatea acceptării lor privea nu numai declarațiile referitoare la "mâncatul"și "băutul" trupului și a sângelui lui Iisus, ci întreg ansamblul învățurii Sale, desfășurată de-a lungul discursului. Astfel, reacția ucenicilor se rezumă la refuzul divinității Nazarineanului: "*Această învățătură este grea! Cine o poate asculta?*"(6, 60).

În fața scandalizării și a murmurului acestora, Iisus, care cunoaște sufletul fiecăruia (cf. 1, 42-47; 2, 24-25; 4, 18; 5, 14.42; 6,6.61.64), încearcă încă o dată să aprofundeze misterul Persoanei Sale afirmând: "*Aceasta vă scandalizează? Dar dacă veți vedea pe Fiul Omului urcând acolo unde a fost înainte?*" (6, 61-62).

Versetul 62, obiect a numeroase interpretări printre exegeți⁶⁴, subliniază nu atât faptul înălțării lui Iisus, ci mai degrabă pretenția discipolilor de a crede numai după ce L-au văzut pe Iisus urcând la cer, în aceeași manieră ca odinioară marii profeți ai lui Israel Moise, Ilie și Enoh. O astfel de credință din partea discipolilor Săi nu are sens dat fiind faptul că EL "Cel ce a existat dinainte" vine tocmai din cer⁶⁵.

Această lectură se dovedește și mai exactă dacă se compară textul prezent cu cel din 3, 13-15: "*Nimeni nu a urcat la cer, decât cel ce a coborât din cer, Fiul Omului care este în cer*". A cere lui Iisus să urce la cer, unde este dintotdeauna cu Dumnezeu și la Dumnezeu, înseamnă că nu cunoaște și accepta originea Lui divină (1, 1. 18; 17,5.24).

Motivul unei atari necredințe din partea discipolilor, apare clar în v.63: "*Duhul singur e cel ce dă viață, trupul nu servește la nimic. Cuvintele pe care vi le-am spus sunt Duh și sunt viață*". Acest verset face aluzie, în prima parte, la o sintagmă a vremii (un proverb popular -mashal), iar în cea de-a doua prezintă o aplicare a acesteia de către Iisus: ea are ca scop să arate puterea Duhului și slăbiciunea trupului⁶⁶. Cum Duhul își exercită funcțiunea, comunicând viață celui care a murit, tot

⁶⁴ Verbul ἀναβαίνω – a urca, este interpretat de exegeți în mod diferit: 1. Pentru unii interpreți el se referă la patimile și moartea lui Iisus; 2. Pentru alții, el s-ar referi la patimi, moarte și înviere; 3. Alți exegeți sunt de părere că verbul s-ar referi doar la înviere; 4. În sfârșit, pentru alți specialiști, verbul ἀναβαίνω ar indica întoarcerea lui Iisus la Tatăl, eveniment nedespărțit însă de întreg misterul pascal, luat în ansamblul său doctrinar. A se vedea amănunte în acest sens R. Schnackenburg, *op cit*, p. 104 – 108; F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, Roma 1978, p. 122.

⁶⁵ Cf. F. J. Moloney, *op. cit.* p. 120 – 123; V. Pasquetto, *Incarnazione e comunione con Dio. La venuta di Gesu nel mondo e il suo ritorno al luogo di origine secondo il IV vangelo*, Roma 1982, p. 189 – 1092.

⁶⁶ Cuvântul σὰρξ de care se vorbește în 6, 63 nu are același sens ca în 6, 53-56. Aici cuvântul are un sens negativ, de fragilitate, de slăbiciune, adică trupul privat de acțiunea Duhului. În

așa și cuvintele lui Iisus sunt Duh care comunică o nouă viață. De fapt, numai Duhul este cel ce introduce omul în domeniul supranaturalului, de aceea, cine e deschis acțiunii sale înțelege revelația divină. În concluzie, adevărul euharistic este tot atât de real ca și timpul lui Iisus, ele fiind un dar, cu același efect în a da viață omului.

Dar constatarea lui Iisus este amară. Ucenicii, dominați de "trup" și dedați slăbiciunii naturii umane, privați de viață pentru că nu lasă să acționeze Duhul lui Dumnezeu în ei (cf. 3, 6; 8, 15) nu primesc cuvintele lui Iisus, care vin de la Tatăl și dau viață; nu acceptă mărturia Sa și nu pătrund misterul.

În ciuda acestei ultime încercări de explicare în lămurirea alegerii lor, Iisus recunoaște neînțelegerea lor bazată pe scandalul pe care-l provoacă afirmațiile Sale. Mulți nu cred și nu reușesc să înainteze în încrederea în Duh, pentru că nu reușesc să se elibereze de sclavia trupului. Grava criză galileeană vine în acest moment: *"Atunci mulți dintre ucenicii Săi se retraseră și încetară să mai meargă cu EL"* (6, 66).

Totuși, evanghelistul ține să arate că Iisus n-a fost surprins de aceste abandonuri din partea celor care-l urmau și de criza spirituală a discipolilor Săi. Ca Dumnezeu, prevăzând istoria și stăpânind-o, cunoaște bine sufletul fiecărui om și alegerile secrete privind persoana Sa.

Acum alegerea discipolilor este făcută. Mulți dintre ei își părăsesc Învățătorul, rămând închiși în orizontul strâmt al înțelegerii lor. Cuvântul de viață al lui Iisus conduce totdeauna la o alegere, care pentru mulți se traduce prin refuzul Duhului și scindarea interioară, chiar printre cei ce îl urmează. Singure, *Minunile -Semne* făcute de Iisus, nu sunt suficiente, pentru a face să izbucnească o credință adultă. Pentru Ioan, ea se bazează, mai cu seamă, pe cuvântul unui martor și pe deschiderea interioară proprie, dar al lui Dumnezeu și colaborare a omului cu Duhul și, în acelasi timp, depășirea propriei autosuficiențe⁶⁷.

b. Credința celor Doisprezece (6, 67-71)

67. Atunci Iisus a zis celor Doisprezece: "Voi nu vreți să vă duceți? 68. "Doamne, I-a răspuns Simon Petru, la cine să ne ducem? TU ai cuvintele vieții veșnice. 69. Și noi am crezut și am cunoscut că TU ești Hristosul, Fiul Dumnezeului Celui viu." 70. Iisus le-a răspuns: " Oare, nu v-am ales EU pe voi cei Doisprezece? Și totuși, unul dintre voi este un diavol". 71. Vorbea despre Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul, căci el avea să-L vândă, el, unul din cei Doisprezece.

Dacă pericopa precedentă a făcut referire la ucenici, în general (6, 60-66), aceasta privește pe cei Doisprezece, în mod particular (6,67-71) și descrie reacția lor față de cuvintele Domnului.

În acest text final (6, 60-71), Ioan evanghelistul pare să facă o evaluare precisă a situației istorice, de criză evidentă după separarea ucenicilor. Grupul acum se divide în două: cei care murmură și nu cred și cei care cred și continuă să-și

versetele precedente, dimpotrivă, cuvântul are un esns pozitiv, adică cel de om, de individ. Mai mult, în versetul 63 este vorba chiar de o opoziție între Duh și trup. În acest sens se pot vedea ca exemple texte precum: Mt. 26, 41; II Cor. 3, 6; I P. 3, 18. În versetele 6, 53 – 56, dimpotrivă, termenii « trup » și « sânge » sunt uniți precum în texte ca: Mt, 16, 17; I Cor. 15, 50. 53; In. 1 13 și indică persoana concretă Iisus, Cuvântul întrupat. A se vedea G. Zevini, *op. cit.* p 164.

⁶⁷ *Ibidem* p. 165.

urmeze Învățătorul. Cei din urmă sunt numiți de către evanghelist "cei Doisprezece"⁶⁸. Acestora, Iisus le cere să se pronunțe cu privire la EL. "Nu vreți și voi să vă duceți?" (6, 67). Iisus este dispus acum oricărei eventualități, chiar să-și piardă toți discipolii și să rămână singur, dar nu să renunțe la proiectul Tatălui pentru mântuirea lumii.

Întrebarea pusă de Iisus nu este în contradicție cu cunoașterea pe care EL o avea despre conștiința lor, dar este o invitație formală de a-și manifesta public necredința⁶⁹.

Reacția grupului celor Doisprezece nu întârzie să sosească. Petru, în numele celorlalți apostoli, remarcând exprimarea la plural a Învățătorului, răspunde: "Doamne, unde să ne ducem? TU ai cuvintele vieții veșnice.: i noi am crezut și am cunoscut că TU ești Hristos, Fiul Dumnezeului Celui viu." (6, 68-69). Mărturisirea de credință a lui Petru, care poate fi înțeleasă și ca expresia experienței credinței comunității ioaneice, condensează tot discursul lui Iisus despre pâinea vieții⁷⁰. Pentru ei, Iisus este un punct de referință fără egal, recunoscând că este superior oricărui învățător și profet, fiind Mesia cel așteptat, în care locuiește Duhul lui Dumnezeu, găsimu-se cu acesta și cu Tatăl într-un raport de perfectă comuniune trinitară, iar revelația Sa conține cuvântul lui Dumnezeu, în care se găsește tot sensul existenței umane.

Verbele "πεπιστεύκαμεν - am crezut" și "ἐγνώκαμεν-am cunoscut", cu sensul lor profund, expresie a credinței celor Doisprezece, în cotextul mărturisirii credinței, au o forță specială. Ioan ține să sublinieze că, propovăduirea lui Iisus e cea care a trezit în apostoli credința și cunoașterea Fiului lui Dumnezeu, o cunoaștere destinată să crească până la a include în ea înțelegerea întregului plan al lui Dumnezeu cu lumea, manifestat și realizat prin Iisus, culminând cu crucea (cf 19,37) și cu momentul în care Duhul Sfânt S-a pogorât, peste ei, după evenimentul pascal (cf. 20,23).

Totuși, în acest grup restrâns al apostolilor, pe care Învățătorul și l-a ales, există unul care Îl va părăsi. Iisus declară deschis acest fapt: "Și unul dintre voi este diavol" (6, 70).

Pentru sinoptici, Petru era "Satan", cel care, într-un anumit moment, neînțelegând sensul soteriologic al Patimilor, a încercat să-L împiedice pe Iisus să ducă la îndeplinire planul Tatălui de mântuire a lumii (cf. Mc 8,33; Mt 16,23). La Ioan, însă, este vorba de Iuda: "EL vorbea despre Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul, căci acesta avea să-L vândă, el, care era unul dintre cei Doisprezece" (6, 71).

Tristețea cu care se termină capitolul șase, lasă să se descopere lucrarea diabolică a lui Iuda (6,71< 12,4; 13, 2. 26. 29; 18, 2.5), care cu toate că a fost unul dintre cei mai apropiați ucenici, bucurându-se de atențiile lui Iisus și cunoscând secretele Sale, pune la cale, în sufletul său, trădarea.

Descoperirea vânzătorului are pentru Ioan evanghelistul o semnificație cu totul aparte: El recunoaște în cei Doisprezece mica comunitate mesianică căreia Iisus îi prezice un fapt al viitorului și care pentru ea va însemna un minus în unitatea ei, dar, indirect, autorul evangheliei a IV-a vede în această prezicere a lui Iisus un advertisement

⁶⁸ Este pentru prima oară când Ioan vorbește de cei doisprezece. Acest mic grup intim constituie în viziunea evanghelistului noutatea comunității mesianice. Cf. G Zevini, *op. cit.* p. 166.

⁶⁹ Acest episod dramatic al vieții istorice a lui Iisus, marcat de mărturisirea lui Petru, este, de asemenea, descris de sinoptici (cf Mt 16, 13-20; Mc 8, 27-30; Lc 9, 18- 21).

⁷⁰ *Ibidem.*

dat mării comunități mesianice, viitoare, ca pericolul real al unui alt Iuda să nu apară în mijlocul ei⁷¹.

În discursul despre pâinea vieții, Iisus a vorbit unei multimi care, era reunită într-o adunare comunitară în Sinagoga din Capernaum (6,59). Când, în cele din urmă, toți îl părăsesc pe Profetul din Nazaret, mai rămâne doar mica comunitate a celor Doisprezece, ca prin intermediul lui Petru, să-și mărturisească credința printr-o adeziune personală, fapt care, în viziunea evanghelistului, se prezintă ca o caracteristică marcantă a comunității ioaneice.

Așadar, ca o concluzie finală, se poate spune că, prin accentuarea, făcută în final de către evanghelist, a momentului mărturisirii dumnezeirii lui Iisus de către mica comunitate mesianică a celor Doisprezece, acesta voia să transmită peste veacuri, mării comunități mesianice a lui Iisus, adică Bisericii creștine, credința că El este singurul "loc" unde se poate întâlni și cunoaște iubirea Tatălui și se poate găsi viața veșnică, izvorâtă din sacramentul Pâinii vieții - Sfânta Euharistie: *Eu sunt Pâinea vieții... De va mânca cineva din pâinea aceasta, viu va fi în veci ! (In. 6, 48. 51).*

Iată de ce autorul Evangheliei a IV-a a fost și poate fi socotit *evanghelistul*, prin excelență, *al tainelor*⁷², iar teologia, în consecință, una profund sacramentală.

⁷¹ Vezi și G. Zevini, *op. cit.* p. 167.

⁷² Cf. G. H. C. Macgregor, *The Eucharist in the fourth Gospel*, în "New Testament Studies", 1962, nr. 63, p. 119.

DESPRE "ARMONIOASA INTERDEPENDENȚĂ"¹

IOAN CHIRILA

ABSTRACT. *Hymns and Mysteries to Qumran-exegetical problem.*

The Baptismal Hymns are interesting in themselves, particularly because of the importance of the subject they treat. The period of the Dead Sea scrolls was apparently a time of extensive development in the area of liturgy, as these examples and the published Hymns from Cave 1 suggest. This was probably also true of Rabbinic tradition, which was beginning its development in this period as well.

The Hymns of the Poor are related to the Psalms from the Bible. There is at best a fine between them.

The Chariots of Glory contains some of the most beautiful and emotive vocabulary in the entire Qumran repertoire, it emphasizes its connections with Ezekiel's visions and Merkabah mysticism. It is a work of such dazzling faith and ecstatic vision that it fairly overwhelms the reader. The use of the word *glory* in texts such as these is not only interesting because of parallel New Testament usages, but also because of allusions like those in Josephus' description of the beginnings of the Zealot movement. It also once more confirms the total messianic thrust of the entire corpus.

Textul biblic a constituit piatra de încercare a multor generații de teologi. Este foarte greu să spui dacă s-a ajuns la o formă ultimă a versiunii primare reconstituite. Unii teologi sugerează chiar "că o traducere a textului, a recenziei grecești, a Septuagintei în limba ebraică ar da o versiune foarte apropiată de cea originală ebraică" sau că, datorită aspectelor midrașice, aceasta este calitativ superioară textului actual ebraic, adică textului masoretic (TM)². În munca de reconstituire a versiunii primare a recenziei ebraice un loc aparte îl ocupă scrierile de la Qumran. Textele qumranite sunt împărțite de obicei în trei grupe, o primă grupă de texte fiind clasificate ca protomasoretice, o a doua grupă ca nemasoretice și, o a treia grupă apropiată tradiției de text a *Pentateuhului Samaritan* și tradiției alexandrine a Septuagintei³. Descoperirile de la Qumran provenite din grota IV au redimensionat substanțial întreaga problemă și, în mare parte, au adus clarificări deosebit de importante în ceea ce privește transmiterea textelor biblice, ca de altfel și asupra problemei interdependenței lor⁴. Pornind de la

¹ P. Volz, *Ein Arbeitsplan für die Textkritik des Alten Testaments*, ZAW 54 (1936), p. 112-113.

² J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuels*, Göttingen, 1871, p. 1-33; S. R. Driver, *Introduction to the Old Testament*, Edinburgh, 1913, p. 172 passim.

³ Cf. G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, Londra, 1977, p. 205-206.

⁴ V. Petercă, *Regele Solomon în Biblia ebraică și în cea grecească. Contribuție la studiul conceptului de midraș*, Polirom-București, 1999, p. 52.

conținutul și forma scrierilor de la Qumran, coroborând ideea lansată de F.M.Cross⁵ și anume că retraducerea îngrijită a Septuagintei poate da un text ebraic care, foarte probabil, constituie forma unui text premasoretic ce se desprinde mult de cel masoretic, s-ar putea identifica forma *unui text-tip*, distinct de *textele locale* și de *recensiunile populare*, din care ar transpare că unitatea și unicitatea Scripturii este determinată de fundamentul său teologic și nu de aprehensiunile subiective ale celor ce au generat forme locale. Cu toate acestea nu putem să nu observăm, în cazul comunității qumranite, o deosebită preocupare pentru viața spirituală, pentru o anume înțelegere duhovnicească a Legii.

Dacă în lucrarea anterioară⁶ am abordat problema mesianică și cea eshatologică, acum ne propunem să abordăm segmentul liturgic al imnelor și sfera ispititoare a misterelor, a tainelor originilor. Cu predilecție vom stărui asupra manuscriselor 4Q252, 4Q532, 4Q213-14, 4Q541, 4Q298, 4Q424, 4Q525, 4Q414, 4Q434,436, 4Q416,418, 4Q561, 4Q394-398, 4Q397-399, 4Q251, 4Q274, 4Q276-277, 4Q416,418, care reflectă preocupările liturgice și spirituale ale comunității și care pot oferi cititorului posibilitatea distingerii faptului că în acest stadiu al omenirii tentația spirituală putea detașa de literalismul steril, dar și faptul că în substanța sa ritualistică, doxologică și doctrinară comunitatea revenea la notele definitorii ale teologiei Sionului⁷. Revenirea la cadrele teologiei Sionului nu însemnează un regres în domeniul vieții religioase, ci o regăsire a sinelui liturgic, o restaurare a viziunii mesianice proprii profetismului iudaic. Sionul este văzut ca loc al sfințeniei Domnului, locul în care regalitatea veghea la păzirea Legii lui Dumnezeu. Cadrele liturgice qumranite au o notă distinctă față de forma tradițională a cultului iudaic și anume, practicile liturgice qumranite sunt marcate de un exercițiu ascetic pronunțat, fapt care scoate slujirea din cadrele automatismului impus de literalism⁸. Ca și în cazul profetiei lui Isaia realitatea mesianică este preamărită în chip doxologic, de aceea imnele și misterele au un conținut mesianic în măsura în care sunt receptate ca manifestări logice. Poporul Cărții este în același timp și popor al cuvântului.

Israel – poporul Cuvântului. Atașamentul evreilor față de Sfânta Scriptură a determinat posteritatea să-l atribuie acest apelativ. Analiza retrospectivă a acestui atașament față de Scripturi arată că între popor și Carte exista o relație vie, existențială⁹. Prin forța tradiției orale și apoi a celei scrise evreul a conștientizat faptul că în Carte este cuprins cuvântul viu al lui Dumnezeu și că toate făgăduințele Sale sunt adevărate¹⁰. Din această convingere apare în sânul iudaismului o alta: "atunci când vechile instituții vor înceta să existe, Cartea va deveni obiectul de reflecție și meditație prin excelență" (Ios. 1, 8). Istoria este

⁵ F. M. Cross, *A New Qumran Biblical Fragment ...*, p. 23-25.

⁶ Pr. dr. I. Chirilă, *Mesianism și apocalipsă în scrierile de la Qumran*, Arhidiecezana-Cluj 1999.

⁷ Vezi J. M. Miller and J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, p. 203-245.

⁸ Pentru asumarea rezumativă a noțiunilor legate de cultul iudaic a se vedea lucrarea lui R. Vuilleumier, *La tradition cultuelle d'Israel*, Cahiers Theologique, 45 sau Franz-Elmar Wilms, *Freude vor Gott, Kult und Fest in Israel*, Verlag Friedrich Pustet Regensburg, 1981.

⁹ Vl. Petercă, *Op. cit.*, p. 9.

¹⁰ Strack – Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV, Munchen 1922, p. 415-451.

percepută, potrivit unei psihologii iudaice aparte, ca un loc de manifestare "hic et nunc" a Cuvântului. Nu trebuie să credem că în folosirea termenului Cuvânt cu majusculă sugerăm o anume percepție ipostatică a acestuia, nu este vorba despre aceasta, ci despre faptul că evreul recunoștea cuvântului scripturistic forța sa restauratoare a ontosului uman. Noua concepție remarcată are o componentă sau dimensiune eshatologică evidentă. Cartea, adică revelarea dumnezeirii, rămâne o realitate continuă a veșniciei. În acest punct credem că putem afirma faptul că în sânul comunității qumranite, comunitate ce contesta instituțiile civile și religioase existente la Ierusalim, se trăia în perspectiva unui eshaton iminent sau că adepții comunității se pregăteau pentru împărăția mesianică vestită și mult așteptată de ei. Aș remarca, pornind de la conținutul manuscriselor pe care le vom prezenta, că nu se vorbește în termenii unui hiliasm clar, ci, ca și în cazul Apocalipsei, despre o vreme de luptă între fiii luminii și cei ai întunericului din care vor ieși biruitori fiii adevărului conduși de Iesha.

Peșarimurile qumranite relevă două niveluri ale textului: un nivel în care textul scripturistic este preluat fidel din surse, dar în chip selectiv, și un alt nivel de text ce reprezintă interpretarea în perspectiva doctrinei comunității, nivel ce s-ar înscrie în ceea ce numim midraș. Midrașul are menirea de a aduce în actualitate o persoană sau un act istoric de relevanță religioasă și restauratoare a grilei de raportare a creatului la Ne-creat. Textul manuscriselor nu face o reevaluare a conținutului recenziei vechi, o autentificare a corectitudinii recenziei transmise, ci caută modalități concrete de transpunere dinamică în social, în comunitar, a funcției restauratoare a Cuvântului biblic. Ritualurile baptismale, tainele originilor, testamentele și pesherurile de la profeți nu fac altceva decât să expună în concret un nou modus vivendi necesar reșezării chipului curat al legăturii omului cu Dumnezeu. R. Eisenman și Wise remarcă în acest sens faptul că "imnele și misterele, texte sublime și incredibil de frumoase, s-au transmis în sânul iudaismului sub numele de Kabbalah"¹¹. Iar Kabbalah, dincolo de faptul că este o doctrină a unității¹², este o modalitate de trăire a realității ca moment și spațiu în care vizibilul și invizibilul, materialul și spiritualul se interpătrund, se unesc în chip desăvârșit în "deveikut"- atașament- dragostea supremă a omului față de Dumnezeuul său.¹³ În deveikut, omul dobândește pe de o parte conștiința unei apropieri imediate de Dumnezeuul personal, iar pe de altă parte trăiește în mod personal realitatea exprimată ca diferență, ca distanță care-l separă de Ayin, de impersonalul esenței divine¹⁴. Atașamentul față de Dumnezeu se realizează ca act concret prin plinirea mițvoturilor. Mițvotul are în sine o structură logică evidentă. Acest fapt transpare cu mai multă pregnanță în momentul în care receptăm, de pildă, Legea, Decalogul, prin prisma Noului Testament. Fiecare poruncă își găsește prima formă a plinirii desăvârșite în slujirea lui Hristos. Omul, care tinde din străfundul ființei sale spre unirea cu Dumnezeu- unitatea supremă, realizează doar în parte această plinire, dar accede la sfera desăvârșirii prin două niveluri

¹¹ R. Eisenman and M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, p. 13.

¹² Al. Șafran, *Întelepțiunea Cabalei*, Colecția Judaica, Ed. Hasefer, București 2000, p. 13.

¹³ *Ibidem*, p. 21.

¹⁴ Sandu Frunză, *Iubirea și transcendența*, Ed. Dacia, Cluj Napoca 1999, p. 38-39.

structurale ale mișvoturilor, pe deplin reflectate de scrierile qumranite, nivelul revelării unei structuri logosice inițiale și nivelul revelării căii de întrupare a logosului inițial exprimat în creație și mai apoi principiu al restaurării. Mișvotul este cea mai concludentă expresie a relației interpersonale ce se stabilește în actul plinirii lui între cel care l-a promulgat și cel care și l-a asumat ca și cadru al restaurării chipului și al realizării asemănării. "Ofranda sufletului" în cadrul plinirii mișvotului este "expresia unei înalte intensități a dorinței venită din adâncul inimii și pusă în viață prin împlinirea comandamentelor divine"¹⁵. Intensitatea acestei trăiri, a acestei uniuni mistice și totodată practice face ca poporul ales să fie un popor al Cărții, iar comunitatea qumranită, chiar sub numele de comunitate sectară, să fie o grupare în care cuvântul se conturează în dimensiunea întrupării. Dacă am privi paralela qumraniți - creștini am putea observa că în fapt telosul, idealul mistic și moral, este identic, ceea ce le desparte este faptul că pentru creștini Hristos-Mesia a venit, s-a arătat, iar qumraniții încă așteaptă să se nască. Spuneam în volumul anterior că ideea mesianică era vie la Qumran, dar remarcam faptul că pe linia profeților unii qumraniți au acceptat anume fragmente neotestamentare, deci unitatea și unicitatea mesajului este evidentă, rămâne doar să se realizeze, să se conștientizeze aspectul complementar al înțelegerilor și trăirilor și atunci se va ajunge la en-telos-ul umanității în integralitatea sa.

Lumea privește fărâmele, segmentele, existenței care-i cad sub incidența privirii, ceea ce scrutează integralul este vederea inimii, trăirea lăuntrică a acesteia în sfera credinței. Să vedem în cele ce urmează câteva din căile liniștirii inimii în adâncul cunoașterii și experienței iubirii de necuprins a lui Dumnezeu prin intermediul unor noi documente qumranite.

Dacă mai sus vorbeam despre interdependentă, acum mă văd nevoit să atrag atenția asupra faptului că interdependența este determinată de unicitatea obiectului revelației, iar diversitatea este realizată de pluralitatea de opinii și direcții exegetice. Din această diversitate nu se va putea ieși aplicând termenilor ca popor ales sau Israel un sens teutonic, ci numai în cazul în care vom recepta că limitele lor nu sunt ermetice, ci cu desăvârșire dinamice, dinamism imprimat de auzire și plinire. De asemeni în sfera plinirii mă văd nevoit să marchez faptul că există două stadii aparent succesive, cred însă că ar trebui văzute ca simultane, cea a plinirii rituale – mecanice- și cea a vederii, a trăirii în cel Unul ca Cei Trei.

Comunitatea qumranită și cea de la lacul Mariotis vestesc acest tip de trăire încă înainte de venirea revelării desăvârșite. De aceea vom evidenția armonioasa interdependentă dintre acestea și mai apoi dintre dezideratul lor și prima fericire de pe Kurun Hatin.

I. Imnele și Tainele originilor.

Adesea profetul este văzut ca fiind un fluier în care Duhul lui Dumnezeu suflă spre încântarea și liniștirea lumii. Imnele qumranite prin structura lor liturgică exprimă o stare existențială de tip profetic și în același timp cu o deschidere evidentă spre misterologie. De aceea le vom prezenta în unitate cu Tainele încercând să înțelegem că adâncurile revelației în chip plenar se descoperă în și

¹⁵ Al. Șafran, *Înțelepciunea Cabalei*, p. 197-437.

DESPRE "ARMONIOASA INTERDEPENDENȚĂ"

prin liturgic. Vom reliefa faptul că planul liturgic exprimă un prezent în care trecutul este viu prin factualizarea potențelor inițiale, iar viitorul este cuprins în starea de nădejde vie în venirea lui Yesha. În acest caz cei care plinesc poruncile, fie qumraniți fie creștini, sunt ca și fluierile, cântă-realizează martyria- spre liniștirea lumii prin "copii mântuirii" (4Q416,418).

După cum ne sugerează analiza documentelor Q1, perioada qumranită în care au fost redactate principalele documente a fost un timp foarte dinamic în sfera trăirii liturgice¹⁶. Această dezvoltare se realizează concomitent cu dinamizarea și conturarea tradiției rabinice, care și-a început dezvoltarea în aceeași perioadă. Cu siguranță cele optsprezece Bindecuvântări, ca de altfel tot corpul de documente ce se referă la Mesia cerului și al pământului, și alte elemente specifice comunității iudaice s-au cristalizat în jurul acestei perioade.

În această perioadă este practică rugăciunea și cântarea comunitară. Apariția cuvântului Amin atașat acestui proces liturgic este interpretat ca fiind asemenea unei binecuvântări. El apare de pildă în Coloana 2 a Regulii comunității, fiind ilustrativ în acest sens¹⁷. Secțiunea sau gruparea Imnelor îmbină specificul comunitar al acțiunii liturgice cu structura psalmodică specifică Psalmilor biblici. De aceea ele trebuie să fie disociate de literatura moralizatoare exprimată de gruparea Beatitudinilor, a fericirilor.

Referințele la " Miraculos" sau la " Misterele secrete" observate în cadrul studiului documentelor cu acest subiect introduc teme ca : Taina începuturilor sau tainele existenței, teme specifice literaturii criptice apărute îndeosebi în secolul I î.d.Hr., cum ar fi de pildă Sefer ha-Razim (Cartea misterelor) și alte texte magice cu tentă mistică cuprinse ulterior în Kabbalah-ul rabinic, element principal în dezvoltarea misticismului iudaic medieval și modern.

În cele ce urmează vom prezenta câteva din documentele aparținătoare acestor grupe din dorința de a evidenția faptul că în planul liturgic este afirmată cu fermitate accesarea omului curățit, restaurat, la viața veșnică.

1. Chariot-urile slavei (4Q286 – 287)

Manuscript A Fragment 1

1. מושב יקרכה והדומי רגלי כבודכה בן(מ)רומי עומרכה ומדר(ך)
2. קודשכה ומרככות כבודכה בן(ר)וביהמה ואופיהמה וכול סודי(כמה)
3. מוס>ד<י אש ושכיבי נרכה זהרי חוד נה(ר)ך אודים ומאורי פלא
4. (ה)ך זהר ורום כבוד סוד קודש ומקום זהר ורום הפארת מ(ק)ר

¹⁶ R. Eisenman & M. Wise, Op. Cit., p. 221.

¹⁷ Ibidem, p. 222.

5. [עצמ]ית ומקוה גבורוה הדר השכחות ועדל נוראות ורפא[ת]
6. ומעשי פלאים סוד חוכמא וחכניה דעה ומקור [ע]כיתא מקור ערכה
7. ועצה קודש וסוד אמוה אוצר שכל מבני צדק ומבני יוסף [
8. חסד]ם ועדת שוב וחסדי אמת ורחמי עולמים ורדי פל[אים]
9. בה[אותמ]ה ושבועי קודש בחכומה ודילי חודשים [
10.] אם כתקפוחמה ומועדי כבוד כתעודות[מה]
11. [ושבתות ארץ במחל[קתמה ומו]עדי דר[ור]
12. | וד[ור]י נצה ו[]ל[
13. | א[ור] וחשך [

Fragment 2

1.] ה הארץ וכול [יו]שב [] יושבי כה אדמה וכול מהשביה[ת]
2.] וכול יקומה [וכול] גבעות ניאות וכול אפיקים ארץ צילה [
3.] [נרנה מצולות] יערים וכול מדברי חור[ב]
4.] [ותהיה ואשי מ...תה איים ו]
5.] [פרי]מה עצי רום וכול ארזי לבנון [
6.] [תדרוש ויצהר וכול ח[ב]ו[א]ות [
7.] [וכול תנופוח תבל בחרשים סעי עשר
8.] [ת דברכה אמן אמן *vocat*]
9.] [ומצוד ומים מעיני תזום]
10.] [ם כול נחלים יארי מצולות]]
11.] [מטה ... מים .]
12.] [כול סודיהמה א]
13.] [כה]

Fragment 3 Column 1

1.] [הארצוה]
2.] [בחוריהמה]
3.] [וכול רעיהמה בתהלי]
4.] [וברכות אמת בקצי מ[וער]
5.] [כה והנשא מלכותכה בתוך ע[מים]
6.] [אלי שוהר עם כול מדעי עולמים לה]
7.] [לבר]ך את שם כבודכה בכול [עו]ל[מים] אמן אמן *vocat*
8.] [הוסיפו לכרך את אל []ל[כול] אמנו

Fragment 3 Column 2

1. עצת החדר זימדו כולמה ביוהר אמן אמן *vocat* ואו יועמ[ן] את בליעל
2. ואח כול גורל אשמתו וענו ואנרו ארור [ב]ליעל כמחשבת מששמתו
3. חעום הוא במשרת אשמתו וארורים כול ד[ח]י נו[ו]ל[ו] במחשבת רשעמה
4. חעומים המה כמחשבות נרת [ס]מא[תמה] כי [המה גור]ל חושך ופקודתמה
5. לשחח עולמים אמן אמן *vocat* וארור הרשע בכול [ממשלותיו ועומים

6. כול בני כל(יעל) ככול ענות מעמדמה עד תוממה (לעד אמך אמך) *vacat*
7. ו(הוסיפו ואמרו ארור אתה מלאך השחת ורו(ח האב)דן ככול(ל) מחשבות יצר
8. א(שמחכה ובכול מומות תוע(בה ועצת רשע(תכה וז)עום אתה כמ(מש)ל(ת)
9. (עולתכה ובמשרת רשעתכה ואשמח(כה עם כול נלולי שא(ל ועם חרפת ש(חח
10. (ועם כל)מות כלה ל(אין שרית ולאין סל(חוח באף עברת (אל לכול
- (ערי עול(ם אמך א(מך)
11. (וארודים כול)ל עשאי מחשבות רשע(המה ומקימי מומתכה (בלבכמה ליום)
12. (על ברית א(ל ול(מאום את דברי חווי אמ(תו ולהמיר את משפ(שי התורה)

Manuscript B Fragment 1

1. [המה] [ה כיריה(מנה]
2. [המה ע] [היות הרמה]
3. [ככורמה דלוחה פלאיהמה]
4. [מה מלאכי אש ויהי ענן]
5. [זו(הר דוקמה רוחי קודש קדו(שים]
6. [ורקיעי קודש קודשים]
7. [חודשים ככול כועד(המה]
8. [את שם כבוד אלהות(כה]
9. [ענה וכול משרתי קודש]
10. [בתמים מעשי(המה]
11. [ש כהיכלי פ(לאיהמה]
12. [כול משרתי(המה]
13. [קודשכה במעון]

Fragment 2

1. [אוזמה ויכרכו את שם קודשכה ככרכ(ת]
2. [ויכרכ(כה כול כריאות הכשר כולמה אשר בר(אתה]
3. [ב(המות וענף ורמש ודת ימים וכול.]
4. [א(זה כראתה את כולמה מחדש]

Fragment 3

12. [מ]
13. [נח(ה על משיחו רוח קודש]

Temeliile focului.

Manuscrisul A. Fragment 1

- (1) locul Măririi (Onoarei) Tale și scaunul pentru așezarea picioarelor Slavei Tale, în cel mai înalt loc al șederii Tale și strigarea (vestirea)
- (2) Sfințeniei Tale și chariot-ul Slavei Tale cu mulțimile și îngerii buni, și toate Tainele Tale,
- (3) Temeliile focului, razele luminării Tale, Splendorile onoarei, focurile (strălucirile) luminilor și strălucirile miraculoase,
- (4) Onoare și virtute și bunătățile (înălțimile cele mai bune) ale Slavei, Taina cea Sfântă și locul strălucirii și înălțimile cele mai bune ale frumuseții Izvorului,
- (5) Măreția și locul întâlnirii (adunării) puterilor, onoare, laudă și puterea minunilor și a tămăduirilor,
- (6) Și lucrări minunate, Taina Înțelepciunii și chipul Cunoașterii și Izvorul Înțelegerii, Izvorul Descoperirii
- (7) Și adunarea Sfinților (sfințeniei) și Adevărul Tainic, tezaurul înțelegerii prin fiii dreptății, și locul sălășluirii celor care săvârșesc dreptatea...
- (8) Cel Singur Credincios și adunarea Dreptilor și Tainele miraculoase
- (9) Când apar ei și săptămânile Sfințeniei în toată ordinea deplinătății dreptății lor și steagurile lunare...
- (10) În vremea lor și sărbătorile Slavei în timpurile lor...
- (11) Și sabbaturile pământului în împărțirile lor și în sfătuirile timpurilor jubileului ...
- (12) Și Jubileele Veșnice ...
- (13) Lumină și Întuneric...

Imnul Naturii

Fragment 2

- (1) Lăsați nouă lauda... pământul și toate locuințele ... cei care locuiesc în ele, pământul și toate cele ce-l înzestreză
- (2) Și toate izvoarele subzistenței sale... și toți munții și văile și toate râurile, pământul frumuseții...
- (3) Lăsați nouă lauda adâncurilor pădurilor și pustiiul Horebului...
- (4) Și pământurile lui necultivate și temeliile lui..., insulele și...
- (5) Roadele lor, pământurile înalte cu păduri și toți cedrii Libanului ...
- (6) Vinul nou dăruit de pământ în cele douăsprezece luni... a ...
- (7) Și toate ofrandele pământului din cele douăsprezece luni...
- (8) Cuvântul Tău. Amin. Amin.
- (9) ... și fortăreață și apă, puțuri adânci...
- (10) fiecare râu, văi adânci ...
- (11) apă ...
- (12) toate Secretele lor...

Cunoașterea veșnică.

Fragment 3. Coloana 1

- (1) pământurile
- (2) tinerii lor
- (3) și toți însoțitorii lor în laudele (și toți cei care laudă împreună cu ei pe !)
- (4) și laudele Adevărului în timpul sărbătorilor
- (5) al Tău... și purtătorul Împărăției Tale (Vestitorul, solul!) în mijlocul Popoarelor
- (6) Îngerii curăției cu Toată Cunoașterea veșnică, la ...
- (7) să binecuvinteze Numele Tău Cel Glorios în veci. Amin.Amin.
- (8) stăruieți în lauda Dumnezeului ... tot Adevărul Lui ...

Sfatul Adunării blestemând pe Belial.

Fragment 3. Coloana 2.

- (1) Sfatul Adunării va striga împreună în unison, Amin. Amin. Când ei vor blestema pe Belial
- (2) Și toată vina lor o vor lepăda, și vor răspunde zicând: Blestemat să fie Belial cu toată ostirea lui¹⁸,
- (3) Și condamnat să fie el în legea fărădelegii lui¹⁹. Blestemate să fie toate duhurile care s-au lepădat, s-au lăsat atrase, de viclenia răului lor²⁰.
- (4) Și să fie ei condamnați să trăiască în viclenia necurăției ispitirilor lor. Întredevăr ei sunt pierduți în Întuneric. Pedepsa lor
- (5) Va fi Groapa veșnică²¹.Amin.Amin. Și blestemat să fie Cel Unul Singur rău cu toate stăpânirile lui, și condamnat să fie
- (6) Toți fiii lui Belial în toate timpurile slujirilor lor până la desăvârșirea lor veșnică²². Amin. Amin.
- (7) Și ei să repete și să spună: Blestemat să fii tu, Înger al Morții, al întunericului,și Duhule al Distrugerii cu toate înclinațiile tale vinovate și păcătoase,
- (8) Și în toate dezgustătoarele ispite și în tot sfatul răutății tale.Și condamnat să fii tu în stăpânirea păcatelor tale
- (9) Și în răutatea și vinovăția fărădelegilor tale, împreună cu toți dezgustătorii slujitori ai Șeolului și în rușinea mormântului,

¹⁸ Este vorba despre îngerii sau diavolii Mastematic, Mațemothului, fii întunericului, care au și ei un sul al lor pe care inscripționează fărădelegile. Atunci când comunitatea blesteamă pe Belial de fapt săvârșește un ritual de exorcizare prin care fărădelegile poporului sunt lepădate tatălui lor, cauzei lor prime.

¹⁹ Condamnat să fie Belial să îndure vinovăția propriilor sale fărădelegi.

²⁰ Bemehașavat mișatmeto – planul lor diabolic, plan dinainte pregătit pentru a atrage pe cei labili.

²¹ Mimeșlotiv uzaomim- groapa veșnică- adică ladul.

²² Până ce vor fi pedepsiți desăvârșit și definitiv.

- (10) Și cu umilintele distrugerii, cu cei fără rămășiță și fără de iertare, în furia și mânia lui Dumnezeu să rămâi în veci vecilor. Amin. Amin.
- (11) Și blestemați fie toți cei care slujesc Răutății lor, care au stabilit legături cu Răutatea ta împotriva inimilor lor
- (12) Legământul lui Dumnezeu, a fost pus ca să arate, să-ți vestească, cuvintele celor care văd Adevărul lui, și care schimbă Judecățile Torei...

Strălucirea (splendoarea) Duhurilor.

Manuscrisul B. Fragment 1

- (1) ... ca învățătorii lor...
- (2) a lor ... a lor fie cinstea ...
- (3) A lor Slava, ușile minunilor lor...
- (4) Îngerii focului și Duhurile din nori, (din văzduh !) ...
- (5) Împletirea Strălucirii Duhurilor Sfântului Sfinților ...
- (6) Și firmamente ale Sfântului Sfinților...
- (7) Luni cu toate sărbătorile lor...
- (8) Slăvitul Nume al Dumnezeului tău...
- (9) Și toți slujitorii Sfințeniei ...
- (10) În desăvârșirea lucrărilor lor ...
- (11) În minunatele lor Temple...
- (12) Toți slujitorii lor...
- (13) Sfințenia Ta în locuința lui...

Fragmentul 2

- (1) ...la ei, și ei vor binecuvânta Numele Tău Cel Sfânt cu binecuvântări ...
- (2) și ei Te vor binecuvânta toate făpturile trupești într-un glas, cum Tu care le-ai creat...
- (3) fiare și păsări și târătoare și peștii mării, și toți ...
- (4) Tu le-ai făcut pe toate ca noi...

Fragment 3

- (14) ... Duhule Sfânt așează-Te peste Mântuitorul Lui²³ ...

ARHEOLOGIE DE TEXT

Manuscrisul 4Q286-287 ar putea fi așezat în grupul manuscriselor profetice. Cu toate că preia vocabularul, imagistica și stilul profeției lui Iezechiel locul său este în suita imnelor qumranite deoarece, după conținut, el este un manuscris liturgic. "Temeliile focului" este fragmentul care atestă plinirea viziunii lui Iezechiel. Dimensiunea profetică a acestui fragment ar consta în elementele prin

²³ Duhule Sfinte odihneștete peste Mântuitorul Lui, peste Mântuitorul care de la Tine vine – nahah al Meșiahu ruah kodeș.

care Tainicul Dumnezeu se revelează în timpul ultimului județiu. Din această perspectivă profetică se desprinde dimensiunea eshatologică și mesianică a manuscrisului "*in corpore*". Dimensiunea liturgică este constituită, cel mai clar exprimat, în principal de Fragmentul 3 care este de fapt o rugăciune de exorcizare, rugăciune cu evidente reverberații în opera liturgică vasiliană. Structura antifonică, dialogică, exprimată de Amin. Amin, ne îndreptățesc să considerăm întregul manuscris ca fiind un imn de preaslăvire și de laudă adus Creatorului.

"Carele slavei" prezintă conexiuni evidente cu viziunile lui Iezechiel și cu Merkabah-ul mistic. Această lucrare, care are afinități clare cu toate Cântările Sacrificiului Sabatic cunoscute, a fost specific liturgică pentru comunitățile de la Qumran și de la Masada²⁴, este cunoscută în iudaism ca și cântarea Numelui, iar în evul mediu și modernitate ea este numită Kabbalah mistică a Carului ceresc sau a Tronului. În linia 5 a Mss.A. F.1. este întâlnit cuvântul Zohar – splendoare, cuvânt specific Kabbalei, iar sub forma pluralului el este întâlnit în linia 3 unde l-am tradus cu Splendori, străluciri, înnobilări, relaționat bineînțeles cu expresia "toate Tainele Tale", fiindcă ele înnobilează pe om prin cunoaștere. Fapt care de asemeni este specific Kabbalei. Termenul Zohar este titlul dat lucrării celei mai profunde cunoașteri în secolul al XIII lea în sânul misticismului iudaic medieval din Spania.

În liniile 3-5, acele Taine sunt expuse într-o explozie de imagini extatice care vorbesc despre "șezutul picioarelor Slavei Tale", "Temeliile focului", " razele Luminii Tale", "Focul luminii" și despre "cel mai înalt Izvor al Frumuseții". Acesta este vocabularul specific textelor care reproduc recitaluri vizionare extatice, indiferent de perioada în care au apărut acestea. Textele folosesc deasemenea termenii Hesed/Zedek dihotomie pusă în discuție încă de timpuriu în sânul iudaismului²⁵. Aceste două concepte pot fi receptate ca și cele două porunci ale iubirii pronunțate în Noul Testament ca temelii ale propovăduirii Mântuitorului și numite "iubirea lui Dumnezeu" (Hesed) și "iubirea aproapelui" (Zedek). Literatura patristică a Bisericii primare asociază deasemenea cei doi termeni, a se vedea în acest sens Epistola Sf. Iacov, iar Didahia celor 12 apostoli le numește "Căi", termen uzitat și în literatura kabalistică.

Textul face referire și la "fii dreptății", la cei care au săvârșit și săvârșesc dreptatea. Am avansat această discuție în volumul nostru²⁶ anterior atunci când am analizat posibilitatea identificării lor cu fii lui Țadoc, nume derivat (probabil !) de la ben Zedek. Manuscrisul 4Q286-287, prin conținutul său eshatologic, folosește sensul de fii dreptății, adică fii mântuirii sau fii izbăviți. Tenta istorică a termenului este părăsită în favoarea sensului nominativ ce exprimă o realitate veșnică contrară celei exprimate prin expresia slujitorii lui Belial din F3C2.

²⁴ Eisenman & Wise, Op. Cit., p. 222.

²⁵ Vom realiza un subcapitol special pentru a prezenta modul în care acești doi termeni sunt folosiți la Osea și mai apoi la Qumran. Cele două tipuri de folosire au ca principal element de convergență lipsa din relatarea tematică a Templului, el este transferat în dimensiunea de templu a comunității (în cazul Q), a familiei (în cazul O) sau chiar al ansamblului creației (Vezi Imnul Naturii).

²⁶ Pr. Ioan Chirilă, *Mesianism și apocalipsă în scrierile de la Qumran*, Ed. Arhidiecezana, Cluj Napoca 1999.

În liniile 7-9 se folosesc termeni care stau în relație directă cu " Cel Singur Credincios", de aceea comunitatea celor fideli Acestuia este numită " Adunarea făcătorilor de bine", deasemeni, terminologia se raportează la expresiile "Cel Singur Credincios Adevărului", "Unicul Mulțumitor Veșnic"²⁷, și "Tainele miraculoase (sau minunate!)"

Termenii care exprimă notări calendaristice, ca sabbaturi, sărbători și jubilee, pe care Sf.Ap.Pavel le numește în Galateni 4,9-10 "înțeleșuri slabe și sărace – practici de cerșetor", sunt termeni ce exprimă timpul unor practici extatice, cum ar fi de pildă "săptămânile sfinteniei", " Sărbătoarea steagurilor", "sărbătorile Slavei" și "jubileul veșnic". Acest fapt denotă credința qumraniților într-o continuitate reală între cultul din cadrul timpului și liturghia veșnică. Acest fragment se încheie în linia 13 cu termenii Lumină și Întuneric, termeni specifici rescriptului Genezei și prologului Evangheliei lui Ioan. "Or veHoșek" – Lumină și Întuneric este o temă preferită a Comunității Q, prezentă și în literatura apologetilor din sec. 2-3 d.Hr., care exprimă lupta dintre bine și rău, și în final biruința definitivă a Celui Singur Bun.

Cel de al doilea text, Mss.B.F1., continuă și îmbogățește vocabularul extatic prin expresii ca: "porțile minunilor lor", "Îngerii focului", "Duhurile din văzduhuri, din nori"²⁸, "Duhurile care împletesc strălucirile Sfântului Sfinților", "Firmamentul Sfântului Sfinților", "locurile Sale minunate", "Slujitorii Sfinteniei și a desăvârșirii lucrării Lor" (3 – 10)²⁹. Ultimele două exprimări sunt de un interes aparte. Ele au reverberații certe în scrierile pauline: 2 Cor. 11,15 și Rom. 6,22, iar în Epistola către Evrei 11,16 locul minunat al celor care săvârșesc dreptatea este numit cetatea lui Dumnezeu. Diavolul încearcă să se prezinte pe sine ca înger al luminii, dar parodia sa va fi răsplătită după conținutul în sine al muncii sale. Cea de a doua expresie "desăvârșirea lucrărilor lor" este o doctrină binecunoscută la Qumran, doctrina perfecțiunii. Acest termen – tovah- este folosit și în Damascus Document VIII, 28-30 în conjuncție cu cel de Sfintenie: Sfintenia desăvârșită sau desăvârșirea sfinteniei³⁰. De la acest termen este dezvoltată o altă învățătură cu rezonanțe mesianice, cea a "căii desăvârșirii" , a se vedea în acest sens în Sf.Ev.Matei "predica de pe munte".

Imnul Naturii (Mss.A F2) este un fragment foarte interesant. Nota de noutate care transpare din conținut este dată de faptul că în doctrina qumranită Templul ideal văzut și prezentat de profeți are o premergere, are rădăcini, în timpul istoric. Ansamblul naturii perceput ca pământ al frumuseții este o stare potențială a pământului nou. Folosirea expresiei cedrii Libanului certifică faptul că în sânul comunității existau cunoștințe clare despre importanța religioasă a Templului, dar vorbirea prin intermediul expresiilor ce denotă trecerea de la potență la act dovedește faptul că autorul vede chipul desăvârșit al Templului. Aidoma lui Osea,

²⁷ Aș sugera aici sensul: Euharistia Veșnică.

²⁸ Poate fi tradus Duhurile sau Oștirile din nor – sens care ne trimite la perioada ieșirii din robia Egipteană, moment în care Domnul a interpus între cei aleși și egipteni un nor, cei care fac ca norul să fie luminos sunt îngerii, ca reflectări în creație a strălucirii soarelui dreptății. Tema Soarele dreptății și relația Sa cu îngerii este dezvoltată în Maleahi 4.

²⁹ Pentru a realiza în chip obiectiv percepția mesianică a autorului trebuie să corelăm textul prezent cu viziunea profetică a lui Daniel.

³⁰ A se vedea și 2 Cor. 7, 11.

qumranitul scrie despre Templul în devenire. Osea vede temelia Templului în nucleul familial restaurat în statura unității ființiale exprimată prin unitatea de gândire, făptuire și iubire, qumranitul folosește expresii care exprimă realizarea sau participarea tuturor elementelor naturii la realizarea pământului frumuseții ca loc de coabitare cu Creatorul, deci unitatea creației, de aceea imnul este numit de unii teologi ca fiind imn ecologic³¹. Fundamentul doctrinar și biblic al ecologismului rezidând în faptul că fiecare părticică a creației este element integrant al acestui "areț țiih".

F 3.2. – Sfatul Adunării blestemă pe Belial- este un fragment a cărui temă concordă cu cea dezvoltată în Documentul din Damasc capitolul 6. În ambele texte marele preot³² - mebakker - conduce adunarea în acest ritual de exorcizare-excomunicare. La fel ca și în cazul ultimei coloane din DD limbajul este vehement și militează pentru o detașare clară de cel Rău. Esenienii nu se mai arată ca pacifiști, ca cei care-i iubesc pe dușmanii lor, ci mai degrabă continuând stilul documentelor 1QS, IX, 21-22 și CD, VI, 14-15 se afirmă că ei îi urăsc pe "fii morții". Vocabularul folosit este specific pentru scrierile care abordează tema demonologiei care de data aceasta, ca și în documentele amintite anterior, este încadrată în structura liturgică a exorcismului caracterizat de folosirea termenului "blestem" și a incantației răspuns "Amin. Amin." Prezentă și în 1QS II. Toate exprimările sunt adresate lui Satan, Belial și Mastemoth, față de care nu există nici o urmă de iertare, ci se manifestă și rămâne viu prezentă furia, mânia lui Dumnezeu și dorința Acestuia de a-l pierde pe Cel singur Rău pentru totdeauna (3.2.10).

Terminologia folosită în cuprinsul manuscriselor citate se constituie într-un mic ghid tematic al doctrinei spirituale promovate de comunitatea qumranită. Termenii la care facem referire, ca: "Slavă; Cale; Chip; Numele cel Sfânt = Sfântul; Numele cel Slăvit al lui Dumnezeu; lucrări desăvârșite; tămăduiri, taumaturgii; și lucrări minunate, miraculoase", sunt specifici literaturii de specialitate apărută în perioada Bisericii primare, mulți dintre ei fiind prezenți la Evangheliști și la Sf. Ap. Pavel. Marea lor majoritate au pătruns în mistica iudaică generând noi cuvinte ca: locuri minunate, Tainele lor, taina adevărului, tezaurul înțelegerii, tainele miraculoase. Mai există și expresiile "Izvorul Înțelegerii și Izvorul Descoperirilor" care sunt foarte des întâlnite în poezia iudaică medievală fiind numite "Fons Vitae". Cel mai reprezentativ poet mistic iudeo-arab care le-a folosit în creația sa fiind Solomon Ibn Gabriol.

Sensurile termenului Slavă în 4Q286-287. Folosirea acestui termen în texte ca cel de față nu este interesantă doar pentru faptul că poate fi pus în paralel cu uzitarea sa din Noul Testament, ci pentru că prin Iosif Flaviu el este legat de mișcarea Zeloților. Iosif Flaviu descrie figura a doi rabini care în timpul tulburărilor din anul 4 î.d.Hr., cu puțin înainte de moartea lui Irod, au încurajat poporul să se ridice împotriva Romei și a familiei irodiane trăgând jos de pe zidurile Templului vulturul roman pe care Irod îl pusese împotriva tuturor tradițiilor legislative iudaice privitoare la Templu. Ei au interpretat acest act ca fiind un fapt glorios și nemuritor³³. Acest mod de interpretare propus de Iosif Flaviu poate fi acceptat

³¹ Eisenman & Wise, Op. Cit., p. 224.

³² Preotul, oficiantul, desemnat de comunitate. Nu se afla în succesiune levitică.

³³ Iosif Flaviu, Războiul iudaic, 1. 650.

numai în măsura în care considerăm începutul revoltei ca pe o mișcare populară iudaică îndreptată în direcția restaurării Legii. În acest caz putem vorbi despre reșezarea majestății divine, singurul steag biruitor fiind cel al lui IHWH. De fapt în cuprinsul manuscrisului avem mențiunea sărbătorii steagului, a steagului ca simbol, ca emblemă, ori steagul Israelului are până azi semnele transcendenței: albul și albastrul.

Termenul de Slavă are și un alt sens în cuprinsul manuscrisului și anume pe cel de strălucire a dumnezeirii. Dumnezeu apare în cadrul actelor revelației dincolo de manifestările naturale ce frizează cu întunericul, El apare într-o mare de lumină. În acest sens termenul Slavă desemnează strălucirea ființei divine în revelare, știut fiind faptul că ochiul muritor nu vede dincolo de lumină și prin aceasta fiind păstrată transcendența absolută a ființei divine.

Mai avem însă un sens al termenului Slavă, pe cel de Glorie, Biruință. Acesta stă de asemenea în legătură cu simbolul steagului, steagul ca semn al adunării și al unității. Este vorba aici de biruința supremă a lui Dumnezeu asupra puterilor celui rău, biruință prin care pământul frumuseții se revelează ca spațiu a strălucirii gloriei divine prin cei care împlinesc neâncetat lucrările desăvârșite ale lui Dumnezeu.

Finalul Mss.B F1 începe cu o aluzie la locul așezării picioarelor Slavei lui Dumnezeu, el este în unitate ideatică și de vocabular cu textul din Facere 49,10. Cititorul poate interpreta acest fragment ca fiind o reluare a profeției despre Șilo. El va fi interpretat în cadrul prezentării Florilegiului la Geneză-4Q252. Aici se vorbește despre Izbăvitorul, Mântuitorul celor drepti care va învia la sfârșitul veacurilor. Mehokkek – dăruitorul Legii – este amintit în manuscris dar nu se face referire la sceptru. Aceleași imagini și același vocabular este folosit de către tradiția pseudoclementină în novelele apărute în sânul comunității iudeo-creștine din secolul al IV-lea. Dar ultima linie a Mss.B face referire la Sfântul Duh care se odihnește peste Mântuitorul Lui. Textul are conexiuni clare cu Isaia 11,2. El poate fi corelaționat cu Isaia 61,1 și astfel putem vorbi despre o realitate personală, ceea ce ar face pe oricare gânditor creștin să spună că aici avem un fundament clar pentru tripersonalitatea dumnezeirii. Cert este faptul că se vorbește în limitele învățaturii despre Nași – liderul mesianic atât de viu prezent în scrierile qumranite. Trebuie totuși subliniat aspectul pronominal al textului. În manuscrisele analizate în volumul anterior am vorbit despre Mântuitorul cerului și al pământului. Aici se spune Mântuitorul Lui, deci se indică locul, cauza primă, a celui care vine spre mântuire. Duhul Domnului, forma din textele profetice prezentate anterior, devine Duhul Sfânt, o altă modalitate de prezentare în categorialul persoanei. Ori aceste texte nu pot fi înțelese în lumina lipsei de perspectivă, ci numai în perspectiva evanghelică și în special în lumina evenimentului botezării lui Iisus relatat în Evanghelia de la Marcu, evanghelie cunoscută comunității qumranite³⁴. Eisenman și Wise identifică în acest text o dezvoltare firească a teologiei qumranite despre mesianismul regal, despre descendența davidică, perenitatea tronului lui David³⁵. Acest fapt confirmă încă o dată dimensiunea mesianică a manuscrisului.

³⁴ Vezi volumul nostru, Mesianism și apocalipsă...

³⁵ Eisenman & Wise, Op. Cit., p. 226.

CONTRIBUȚII ALE SFÂNTULUI GRIGORIE PALAMA LA DEFINIREA COSMOLOGIEI ORTODOXE

ȘTEFAN BUCHIU

ZUSAMMENFASSUNG. *Der Beitrag des Heiligen Gregorios Palamas zur Präzisierung der christlichen Kosmologie.* In der Nachfolge der alten Kirchenväter trennt sich Gregorios Palamas von den nichtbiblischen Quellen der Schöpfungslehre. Indem er einen Unterschied zwischen dem Wesen und dem Wirken (der ungeschaffenen Energie) Gottes macht, kann er die Schöpfung als das Ergebnis des absolut freien Schöpfungswillens und Schöpfungsenergie des dreieinigen Gottes darstellen.

"Creația lumii - faptul se uită prea des - nu este un adevăr de ordin filosofic, ci un articol de credință" ne amintește Vladimir Lossky¹. Principalele cărți ale Genezei nu expun "o istorie" - o istorie presupune un martor - ci ne lămuresc asupra planului lui Dumnezeu despre om, așa cum Duhul Sfânt l-a descoperit profeților din Vechiul Testament. "Filosofia antică, continuă Lossky, nu cunoaște creația în înțelesul absolut al acestui cuvânt"². După antici, lumea este creată de Dumnezeu dar nu din nimic, ci dintr-o materie eternă; Dumnezeu ar fi avut un rol de arhitect sau "Demiurg" adică de meșter, făuritor al "cosmosului" care înseamnă orânduire, podoabă.

Ideea creației "ex nihilo" apare în Biblie în formă explicită abia la II Macabei VII, 28³. Dumnezeu a făcut lumea din nimic, totul a fost făcut de Dumnezeu, numai El n-a fost făcut. Sfântul Grigorie Palama notează în spiritul tradiției patristice: "Căci Duhul ne-a învățat că numai Dumnezeu este Cel ce este cu adevărat și este pururea și este neschimbat, neprimindu-și existența din cele ce nu sunt și nemergând spre neființă; că este în trei ipostasuri și atotputernic; că El a adus în șase zile cu cuvântul la existență cele ce sunt din cele ce nu sunt"⁴. Creația, "ex nihilo" înseamnă îndeosebi noutatea absolută, invenție a unui alt univers decât cel al ființei divine, îndepărtat de El în mod infinit "nu prin loc, ci prin fire" - după cuvântul Sfântului Ioan Damaschinul - și denotă caracterul de Persoană al Creatorului căci numai iubirea și libertatea poartă în ele posibilitatea unei "alterități", a unui altul decât tine însuși.⁵

Crearea în timp - adică posibilitatea unui adevărat început al existenței create este marea despărțire dintre gândirea greacă și Revelația dumnezeiască

¹ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de răsărit*, traducere, studiu introductiv și note Pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, p. 121.

² *Ibidem*.

³ "Rogu-te, fiule, ca, la cer și la pământ căutând și văzând toate cele ce sunt întrînsele să cunoști că din ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu și pe neamul omenesc așijderea l-a făcut" (II Macabei VII, 28).

⁴ Sfântul Grigorie Palama, *150 capete despre cunoștința naturală. despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae în Filocalia, sau culegere din Scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși, vol. VII, Ed. IBMBOR, București, 1977, p. 434.

⁵ Părintele Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Ed. Harisma, 1991, p. 56.

biblică⁶ remarca John Meyendorff. Referatul biblic este următorul: "La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul" (Facere I, 4). Lumea are un început "primul început al ei care nu a fost din alt început"⁷ și deci nu e veșnică. "Că lumea nu numai a început, spune Sfântul Grigorie Palama, ci va avea și un sfârșit, ne înfățișează firea ei, ca una ce e dintre cele întâmplătoare. Căci mereu sfârșește în părțile ei"⁸. Expresia "la început" înseamnă "la începutul timpului" pentru Sfântul Vasile cel Mare. Dumnezeu nu trăiește în timp, fiindcă El este Cel ce a făcut timpul, la fel cum a făcut spațiul. Dumnezeu este "înaintea tuturor veacurilor" și dincolo de toate spațiile. Dar cu lumea începe timpul. Cele șase zile ale creației nu sunt cele care se măsoară după răsăritul și apusul soarelui. Este vorba de zile ale lui Dumnezeu și nu de zile ale oamenilor, căci "o singură zi, înaintea Domnului, este ca o mie de ani și o mie de ani ca o singură zi". (II Petru 3,8). Teologii mai noi socotesc că zilele creației sunt perioade nedeterminate de timp care marchează devenirea creației. Cu timpul însă, s-a creat lumea și odată cu facerea ei s-au născut mișcarea și schimbarea.

Crearea lumii nu contrazice neschimbabilitatea lui Dumnezeu, pentru că lumea n-a fost creată din natura (ousia) lui Dumnezeu, ci din voința Sa, prin energiile Sale necreate. Voința este deosebită de fire (natură). Palama zice: "Să se știe că altceva e lucrarea și altceva cel ce lucrează, precum iarăși altceva e lucrul realizat: lucrarea este mișcarea activă și ființială a naturii; lucrătorul este natura din care provine lucrarea iar lucrul realizat este rezultatul".⁹ Achindin susținea că nu există deosebire între ființă și lucrări: "socotim pe Dumnezeu ființă lucrătoare dar lucrarea nu e altceva decât ființă".¹⁰ Din punct de vedere a achindinist, nedistingându-se ființa dumnezeiască de lucrări, înseamnă că lumea este din eternitate. Pentru Palama puterea creatoare e pusă de Dumnezeu în mișcare când voiește; pentru Achindin lucrarea creatoare fiind însăși ființa lui Dumnezeu, înseamnă că lumea este în veșnicie ca și ființa dumnezeiască¹¹. Palama vine cu autoritatea Sfinților Părinți, Atanasie cel Mare și Ioan Damaschinul: "Fiul s-a născut din ființa lui Dumnezeu și Tatăl, netemporal, pe când creația nu e din ființa Tatălui, ci prin voia Lui a fost adusă din nimic la existență".¹² Prin voința Sa, Dumnezeu rămâne absolut liber să creeze sau să nu creeze, dar rămâne transcendent față de lume după crearea ei. Rezultatul este că Dumnezeu nu e pentru noi nici o transcendență absolut neatinsă, comunicându-se creaturilor prin energiile necreate, dar nu suntem nici produsul ființei dumnezeiești în care caz am fi asemenea lui Iisus Hristos.¹³

⁶ John Meyendorff, *Teologia bizantină, tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere din limba engleză de Pr. Conf. dr. Alexandru I. Stan, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 175.

⁷ Sfântul Grigorie Palama, *150 Capete...*, în Filocalia, vol. VII, p. 424.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Ideile Sfântului Grigorie în cursul polemicii cu Achindin, în Viața și Învățătura Sfântului Grigorie Palama cu patru tratate traduse*, ediția a doua, Ed. Scripta, București 1993, p. 133.

¹⁰ *Ibidem*, p. 134.

¹¹ *Ibidem*, p. 135.

¹² Sfântul Grigorie Palama, Antireticul al cincilea contra celor scrise de Archindin împotriva luminii harului și a harismelor duhovnicești. Capitolele celui de-al cincilea cuvânt antiretic contra lui Archindin, în *Viața și...*, p. 264.

¹³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și...*, p. 135.

Distincția pe care o face Sfântul Grigorie Palama alături de Sfinții Părinți răsăriteni între ființa lui Dumnezeu cea mai presus de lume și energiile divine prezente în lume, ne ajută să înțelegem că lumea creată e opera lui Dumnezeu, dar nu ca revărsare a ființei ci ca "fruct" al harului, al energiilor divine.¹⁴ Astfel, pentru Palama creația este expresia unei kenoze a Sfintei Treimi: "Fire mai presus de fire", spune el, Dumnezeu nu are a sui mai sus la înălțime, la slavă mai mare. El se înalță din cele de jos... din a se pogorî și smeri în făpturile Sale. Slava celui preînalt este pogorârea la cele smerite¹⁵ iar pogorârea lui Dumnezeu în actul creator e liberă și nu din necesitate, e un dar. El pogoară pentru a se dăruia.¹⁶ Lumea este contingentă, nu se arată ca necondiționat necesară. Ar putea și să nu fie. Există pentru că a voit Dumnezeu să existe iar faptul de a putea crea înseamnă că Dumnezeu are un caracter personal. Lumea este opera Sfintei Treimi și poartă pecetea Sfintei Treimi. "Prin urmare, zice Palama, Tatăl și Fiul cu Duhul sunt față de creație un singur început (principiu) și un singur Stăpân, un singur Creator, un singur Dumnezeu și tată, un singur Cărmuitor, Supraveghetor și toate celelalte"¹⁷. Dumnezeu "este însă și Tatăl față de Fiul, care nu a început nicidecum în timp; și e Fiul față de Tatăl; și Duhul este purceșul Tatălui, împreună veșnic cu Tatăl și cu Fiul, fiind toți trei de una și aceeași ființă".¹⁸ Ipostasurile se deosebesc unele de altele dar nu după ființă iar "în raportul cu creația, fiindcă aceasta este lucru al celor Trei, adus la ființă din nimic, și pentru cei făcuți fii prin harul comun dăruit de cei Trei, se numește Tată și Treimea".¹⁹ Sfântul Vasile spune: "Tatăl este cauza îndeplinătoare, încât cele create își au existența din voia Tatălui, sunt aduse la existență prin lucrarea Fiului și se îndeplinesc întru existență prin lucrarea Sfântului Duh".

Dumnezeu a creat lumea prin Cuvântul Său (Logos): "Și a zis Dumnezeu: să fie lumină!" (Facere, I, 3) este de ajuns să spună pentru ca lucrurile să fie. Cuvântul Său, Înțelepciunea ipostatică a Tatălui, este cel care le constituie ființa: "Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut" (Ioan I, 3). "Orice creatură, interpretează Vladimir Lossky, își are punctul său de contact cu dumnezeirea; aceasta este ideea, rațiunea sa, logosul său, care este în același timp ținta către care ea tinde. Ideile lucrurilor individuale sunt conținute în idei mai generale, precum sunt speciile în genuri. Totul este conținut în Logos, cea de-a doua persoană a Treimii, care este primul principiu și ținta ultimă a tuturor celor create".²⁰ Toate poartă în ființa lor o rațiune, un mesaj, o finalitate, și fără rațiune nimic nu s-a făcut. Logosul lucrează însă împreună cu Duhul, neconfundat și nedespărțit și lucrează atât de unitar, încât Sfântul Irineu vede în Fiul și Sfântul Duh "mâinile" lui Dumnezeu, care ne-au zidit. În zorile creației, când Logosul însăși mână ideile creatoare ale lucrurilor (logoi), "Duhul se purta pe deasupra apelor" (Facere, I, 2) transmitând forța vivificatoare ideilor diseminate de Logos.²¹ "Dând Marele Meșter, zice Palama, o astfel de rânduială fiecăruia din marginile

¹⁴ Părintele Galeriu, *Op. cit.*, p. 57.

¹⁵ Sfântul Grigorie Palama al Tesalonicului, *Cuvânt la Nașterea lui Hristos*, la Nicodim Aghiorâtul, Paza celor cinci simțuri, traducerea Neamțu, 1826, cap. XI, trimiterea 81, p. 38, apud Părintele Galeriu, *Op. cit.*, p. 50.

¹⁶ Părintele Galeriu, *Op. cit.*, p. 51.

¹⁷ Sfântul Grigorie Palama, *150 capete...*, în *Filocalia*, vol. VII, p. 514.

¹⁸ *Ibidem*, p. 516.

¹⁹ *Ibidem*, p. 514.

²⁰ Vladimir Lossky, *Op. cit.*, p. 127.

²¹ Părintele Galeriu, *Op. cit.*, p. 53.

întregului, a fixat în nemișcare și a pus totodată în mișcare acest întreg, făcându-l o lume bine întocmită... Pe toate le-a rânduit ca pe o podoabă și după legătura rațiunilor lor, ca să se poată numi pe drept cuvânt, întregul, podoabă".²²

Sfinții Părinți, în ciuda identității de termeni, s-au despărțit din punct de vedere teologic de izvoarele nebiblice. Astfel, în ceea ce privește "ideile" dumnezeiești sunt expresii ale voinței dumnezeiești și nu ale firii dumnezeiești. Ideile-voință, pe care Dionisie le numește "modele", nu sunt identice cu existențele create;²³ nu sunt de sine subzistente ci Dumnezeu este suportul lor.

Pentru Platon ideile (eidos) reprezintă forma lăuntrică și însăși legea de existență a lucrurilor. Ideile alcătuiesc lumea "inteligibilă" din care lucrurile "își trag seva și ființa prin participare". Este "a treia lume", cum o numește K. Popper, alături de Creator și creatură și care exclude creația "ex nihilo". Platon consideră principiile lucrurilor de sine subzistente, împreună cauzatoare cu Dumnezeu. Părinții însă nu le socotesc de sine subzistente, nici necauzate, nici împreună cauzatoare ca Dumnezeu, ci existând unitar în ființa lui Dumnezeu ca razele în soare.²⁴

De asemenea, rațiunile "logoi" diferă în semnificație de "rațiunile seminale" ale stoicilor. Ele sunt idei creatoare ale lucrurilor, modelele lor din Dumnezeu, "cuvintele" facerii și ale providenței pe care le întâlnim în Geneză și nu sunt adevăratele ființe (ousii) veșnice ale existențelor.²⁵ Rațiunile (logoi) după Sfântul Maxim Mărturisitorul nu sunt identice nici cu ființa lui Dumnezeu, nici cu existența lucrurilor din lumea creată.²⁶

Filosofia antică era bazată pe opoziția dintre spirit și natură sau materie. În această filosofie, spiritul este în afară de materie. Pornind de la faptul că lumea a fost creată de Logos, Sfinții Părinți au depășit acest dualism, arătând că spiritul nu este în afară de materie, ci fundamentul materiei, pentru că lumea este creată pe o ordine logică (microcosmos) care nu este altceva decât reflectarea raționalității Logosului în structura internă a întregului Univers.

O altă scădere a spiritului elin este panteismul exprimat în forma teoriei unui suflet al Cosmosului, cosmo-zoismului sau hylozoismul. Sfântul Grigorie Palama combate această teorie: "Înțelepții elenilor zic că cerul se întoarce prin firea sufletului lumii, și că însăși judecata dreaptă și rațiunea ne învață aceasta. Care judecată dreaptă? Care rațiune? Căci dacă cerul se întoarce nu prin puterea lumii căreia îi zic suflet, iar sufletul acesta e al întregii lumi, cum de nu se întoarce și pământul și apa și aerul, mai ales că după ei sufletul e pururea în mișcare?"²⁷ Mișcarea corpurilor cerești se petrece "nu printr-o fire sufletească, cum zice mai departe, ci prin una corporală și proprie", deci mișcarea naturii nu e purtată de un suflet ci de legile ei fizice.

Teologii ortodocși vorbesc de un "dinamism" al creației. În caracterul lucrător și total nepasiv al lui Dumnezeu își are justetea ei expresia "Deus est actus purus". Providența dumnezeiască, aceea care a dat ființă lumii prin rațiuni (logoi), tot ea o menține în existență ca "natură" dinamică - adică realitate "în afara" lui

²² Sfântul Grigorie Palama, *150 capete...* în Filocalia, vol. VII, p. 435.

²³ Vladimir Lossky, *Op. cit.*, p. 126.

²⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și...*, p. 77.

²⁵ Vladimir Lossky, *Op. cit.*, p. 127.

²⁶ John Meyendorff, *Op. cit.*, p. 177.

²⁷ Sfântul Grigorie Palama, *150 capete...*, în Filocalia, vol. VII, p. 425.

Dumnezeu.²⁸ Lumea e condusă spre scopul ei prin legile fizice care i-au fost imprimate. Aceste legi sunt de așa natură, încât îi permite lumii să evolueze. Această evoluție ca tendință spre scop, se datorește arhetipului (modelul prim) fixat de Dumnezeu - "frumusețea arhetipică și neschimbată, slava lui Dumnezeu, slava lui Hristos, slava Duhului, raza dumnezeirii"²⁹ - însă dacă din punct de vedere ortodox se vorbește de o creație continuă (evoluție dirijată de Dumnezeu), aceasta se datorește faptului că legătura dintre Dumnezeu și Univers este dată prin energiile necreate. După învățătura scolastică a lui Varlaam și Archindin, Dumnezeu este condamnat la neputință de manifestare pentru faptul că e necreat și nu este altceva decât ființa dumnezeiască. Dumnezeu rămâne încremenit în esența sa pentru că manifestarea ar însemna o curgere a ființei. Concluzia este: "Dumnezeul lui Archindin și Varlaam sau Dumnezeul scolastic e o substanță rigidă, mai încremenită ca orice piatră, deci o substanță moartă, substanța unei filosofii simplist raționaliste. Dumnezeul Bibliei, al Părinților, al oamenilor credincioși, afirmat de Palama, e Dumnezeu personal, viu, liber să-și manifeste interesul și iubirea Sa".³⁰ Concepția nepersonalistă, esențialistă scolastică, izolează cu superbie lumea în propria ei autonomie.

În teologia catolică se vorbește de o "creatio prima" (materia informă) și "creatio secunda" (materia formată) spre deosebire de teologia ortodoxă în care se consideră forma Universului dată în materie odată cu aducerea ei la existență, conform raționalității creației despre care vorbesc Sfântul Maxim și Sfântul Atanasie. Dar în creație, se observă o evoluție de la simplu la complex, de la anorganic la organic - Sfântul Grigorie Palama zice: "<la început a făcut Dumnezeu cerul și pământul> (Facere, I, 4), nu ca pe un gol, desigur, nici fără cele dintre ele. Căci pământul era amestecat cu apă și fiecare dintre ele purta în potență toate, dezaprobând de departe, precum se cuvine, pe cei ce socotesc în chip greșit că materia a preexistat de la sine"³¹ "Cerul" desemnează, în tradiția bisericească, lumea spirituală iar "pământul", lumea materială. Palama observă că plantele și animalele, dar și toate formele în mișcare erau date potențial în substanța originară a lumii iar întreaga creație își are subzistența în lumina originară sau în energia ei.³² În limba română, e interesant de sesizat, cuvintele "lume" și "lumină" își au originea din același etimon latin "lumen", ilustrând concepția ortodoxă că "întreg universul este o lumină"³³ - depășire a concepțiilor dualiste maniheiste și gnostice.

"Dumnezeu este lumină și nici un întuneric nu este întru El" (Ioan, I, 5). El se cunoaște deplin în bogăția Lui nesfârșită și cunoaște toate câte le-a făcut și se fac. "Îngerii, spune Palama, întrec pe oameni prin harul și strălucirea aceasta și prin unirea cu Dumnezeu. De aceea puterile înțeleghătoare și duhurile slujitoare sunt luminile cele de al doilea, slujitori ai luminii de sus și ca lumini de-al doilea, răsfrângeri ale primei lumini. Îngerul este cea dintâi fire luminoasă după cea dintâi, răsfrângând-o pe aceea. Este lumina a doua, o iradiere sau o împărtășire celei dintâi lumini"³⁴. Îngerii sunt a doua fire luminoasă. Omul este și el fire luminoasă,

²⁸ Părintele Galeriu, *Op. cit.*, p. 50.

²⁹ *Ibidem*, p. 51.

³⁰ Sfântul Grigorie Palama, *150 capete...*, în Filocalia, vol. VII, p. 514.

³¹ *Ibidem*, p. 516.

³² *Ibidem*, p. 514.

³³ Vladimir Lossky, *Op. cit.*, p. 127.

³⁴ Părintele Galeriu, *Op. cit.*, p. 53.

dar numai prin sălășluirea lui Dumnezeu în el poate deveni deplin luminos. Îngerul răsfrânge pe Dumnezeu în lumina lui, e "iradiere", "curgere" din Dumnezeu, e subiect pur mintal, pur înțelegător. Iradierea este modul de intrare al lui Dumnezeu în relație interpersonală cu făptura Lui și nu neoplatonism, căci atât îngerul cât și omul sunt creați ca subiecte pentru a se împărtăși în relație cu subiectul dumnezeiesc de toată lumina și viața Lui.³⁵

Așa cum constată Evdochimov "veacul al XIII-lea face din aristotelism filosofia prin excelență, în dauna imaginației simbolice și a modalităților de gândire indirectă. Fizica lui Aristotel se ocupă de o lume pervertită, ruptă de transcendent. Intellectul scoate ideea din lucruri, dar nu duce nicidecum la dimensiunea ei transcendentă. În gândirea scolastică, îngerii sunt privați de funcția lor de mijlocitori; ei sunt reduși la rolul de <virtuți> călăuzitoare ale unei ordini <naturale>. Apar ca specii logice și nu ca vestitori, ca persoane vii".³⁶

"Îngerii, spune Palama, au fost rânduiți să slujească cu tărie Ziditorului și au primit rostul să fie stăpâniți. Nu au fost puși însă să stăpânească peste cei de după ei, decât dacă sunt trimiși la aceasta de Cel ce ține toate. Satana a poftit însă, să stăpânească cu mândrie împotriva hotărârii Ziditorului. De aceea părăsindu-și treapta sa împreună cu îngerii care s-au răzvrătit împreună cu el, e părăsit pe dreptate, de izvorul vieții și luminii adevărate și se scufundă în moarte și în întunericul veșnic".³⁷ Potrivit teologilor bizantini, îngerii au fost creați înainte de lumea văzută iar funcția lor esențială este de a-i sluji lui Dumnezeu și chipului său - omul. Dumnezeu a creat lumea bună: "Si a privit Dumnezeu la toate câte le făcuse și, iată, că ele erau bune foarte" (Facere, I, 31) dar nu perfectă, fiindcă omul trebuia să stăruiască în bine, pe calea asemănării cu Dumnezeu. Răul se datorează libertății cu care Dumnezeu a înzestrat creatura, își are izvorul în îngerii care au căzut și în omul care s-a abătut de la izvorul binelui. Omul a ales să fie stăpânit de lume și prin aceasta și-a pierdut libertatea.

În teologia romano-catolică se vorbește de o grație supraadăugată naturii omenești prin creație (donum superadditum). Tradiția răsăriteană, nu cunoaște "firea curată" (status naturae purae) căreia s-ar adăuga harul ca un dar supranatural. Nu există pentru ea o stare firească, "normală", harul fiind cuprins în însăși actul creator. Natura omului este cu adevărat ea însăși numai în măsura în care ea există "în har". Harul îi conferă omului propria creștere "naturală". "Firea curată" nu corespunde nici cu starea inițială a creației, nici cu cea actuală în care păcatul a știrbit natura umană, nici cu starea îndumnezeită proprie veacului ce va să fie.³⁸

Eusebiu consideră că "prima zi a creației este lumina divină care luminează crearea treptată a lumii". Această primă duminică se unește pentru el cu ultima, a Apocalipsei, când Dumnezeu - Lumina va fi în toți. La Sfântul Grigorie Palama, lumina Taborului, lumina contemplată de sfinți și lumina veacului ce va să vină sunt identice. Pentru Clement din Alexandria, lumina primei zile există dinaintea creației: "Astfel, conchide Evdochimov, se poate spune că lumina primei zile a creației a fost venirea luminii taborice a slavei divine".³⁹

³⁵ Sfântul Grigorie Palama, *150 capete...* în Filocalia, vol. VII, p. 435.

³⁶ Vladimir Lossky, *Op. cit.*, p. 126.

³⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și...*, p. 77.

³⁸ Vladimir Lossky, *Op. cit.*, p. 127.

³⁹ John Meyendorff, *Op. cit.*, p. 177.

PARTICULARITĂȚI ALE GENULUI CROMATIC ÎN MUZICA BISERICESCĂ DE PROVENIENȚĂ BIZANTINĂ DIN TRANSILVANIA*

VASILE STANCIU

ABSTRACT. *Diatonicity and Chromaticism in Transylvanien Church Music of the Byzantine Tradition.* The Byzantine musical cultural suffered on time evolutions and changes which often changed its character and style much to sober of angrandiose art above all. One side of this evolution and change have an impact upon the chromatic mode of the Byzantine music. Some Byzantinologists among who I. D. Petrescu, Titus Moisescu, Gr. Panțiru, O. L. Cosma after the studies and researches made on the history of this art gave the hypothesis that the chromatic mode was not a part of the modal structures of the Byzantine voices butis the rezult of same Eastern influences, obvious especially after 1453, the year the Byzantine Empire influences, fell under Turkish rule. The chromatis mode developed and penetrated into the church's music also as a consequence of the Byzantine music reform, made by Hrisant of Madith at 1814 at Constantinople.

Another category of Byzantinologists led by Gh. Ciobanu think that the chromatic mode was a constitutive parte of the modal structures of the Byzantine music from the very beginning.

În Transylvania the second mode and its derived mode, the sixth mode have more melodic variants, diatonical as well as chromatical, which shows that in this side of the country the curch's music developed in a strong connection with the church's music of Byzantine origin which existed in the Romanian Principalities, but shows also that this mode has some characteristics and specific features belonging to the variants from Transylvania, noted for the first time by the priest Dimitrie Cunțanu, at Sibiu in 1890 and by the priest and composer Celestin Cherebețiu at Blaj in 1930.

I. Preliminarii

Sunt convins că tema aleasă spre tratare în cadrul unui simpozion de bizantinologie de prestigiu de la Iași, implică două responsabilități:

a) În ce măsură problematica prezenței genului cromatic în muzica bisericească din Transilvania poate aduce o oarecare limpezire în problematica generală a teoriilor și opiniilor legate de genul cromatic în muzica bizantină?

b) În ce măsură genul melodic structurat și diversificat în formule melodice cromatice este produsul evoluției melodicii bizantine hrisantice în muzica bisericească din Transilvania, sau prezența unor structuri intervalice cromatice în această cultură muzicală este doar pasageră și ca atare nu putem vorbi de un gen cromatic stabilizat și definit, așa cum apare el diversificat în modul II autentic și în plagalul său din tradiția muzicală psaltică bizantină.

* Referat susținut la Simpozionul Internațional de Muzică Bizantină de la Iași, mai 2000.

lată așadar, suficiente premise pentru inițierea unui gen de abordare a acestei problematice, asupra căreia bizantinologii și muzicologii încă nu împărtășesc aceeași opinie.

Nu voi insista prea mult asupra interesului de care s-a bucurat tratarea acestui subiect, ci voi aminti foarte succint cele două orientări și opinii, conturate deja în bizantinologia românească dar și cea străină, referitoare la genul cromatic.

1. Opinia pintelui I. D. Petrescu - Visarion care plecând de la transcrierea diatonică a tuturor ehurilor muzicii bizantine acreditează ideea că genul cromatic a pătruns târziu în melodica bizantină și că această pătrundere "a survenit în a doua parte a secolului al XVIII-lea, ca reflex advers la acțiunea de românire și în general datorită condițiilor social-istorice ale respectivei perioade. Influențele turco-greco-persano-arabe se manifestă în muzica psaltică prin penetrația structurilor modale cromatice și a unei adevărate risipe de ornamente și melisme împrumutate din arsenalul muzicii profane. Chiar și terminologia modală orientală se adoptă prin denumiri de scări ca: muștar, hisar etc. Influența formulelor de proveniență orientală se poate explica prin receptivitatea pe care au avut-o psaltii față de muzica auzită în afara bisericii. Familiarizându-se cu un tip melodic, îl introduc în cântarea psaltică. Imitații de acest fel pătrund în heruvice, chinonice și cratime, în a căror structură se interpun și moduri asiatice"¹.

Părintele I. D. Petrescu rămâne consecvent acestei orientări² și se solidarizează cu rezultatul cercetării altor bizantinologi de prestigiu, ca L. A. Bourgault-Ducoudray³, A. Gastoué⁴, Dom Hugues Gaisier⁵, O. Riesmann⁶, ș.a.

Muzicologul O. L. Cosma împărtășind oarecum opiniile părintelui I. D. Petrescu, face și un scurt comentariu interesant, plecând de la analiza melodică a unui fragment transcris de I. D. Petrescu după un manuscris în modul III: "Inflexiunile orientale de obârșie musulmană vor împânzi țesătura muzicii bizantine, ducând la degradarea substanței sale emoționale. Pe măsură ce timpul înaintează, apare tot mai vizibilă prăpastia dintre ceea ce fusese epoca de strălucire a cântării bizantine, caracterizată prin limpezime diatonică, ritmul liber decurgând din dispunerea firească a ritmului oratoric și cântarea psaltică a secolului al XVIII-lea, alterată de puzderia cromatismelor și a melismelor orientale care distrug raportul firesc al accentelor și ritmului oratoric, și cântarea psaltică a secolului al XVIII-lea, alterată

¹ Apud. Octavian Lazăr Cosma, *Hronicul muzicii românești*, vol. I, București, 1973, p. 380.

² Petrescu, I. D., *Condacul Nașterii Domnului*; p. 48; vezi și idem, *Études de paléographie musicale byzantine*, București, Ed. muzicală, 1967.

³ L. A. Bourgault-Ducoudray, *Études sur la musique ecclesiastique greque*, Paris, 1877. Vezi și *Conference sur la modalité dans la musique greque*, Paris, 1879.

⁴ A. Gastoué, *La musique byzantine*, în: N. Dufourq, *La musique des origines à nos jours*, Paris 1946, p. 6.

⁵ Dom Hugues Gaisier, *Le système musical de l'Eglise greque d'après la tradition*, Rome, 1901, p. 6.

⁶ O. Riesmann, Dom Husues Gaisier, *Words and music in byzant. Liturgy and Eastern elements in Western chant*, Oxford, 1947.

de puzderia cromatismelor și a melismelor orientale care distrug raportul firesc al accentelor și ritmului"⁷.

George Breazul crede că în muzica bizantină "până în secolul al XII-lea melodiile erau simple, purtând caracterul popular și religios al provenienței lor de adâncime mistică și concentrată credință"⁸ exterioritate ia locul simplității și interiorității primitive, iar influențele orientale, cu deosebire cele arabe, amenință puritatea cuceritoare a melodiei bisericești bizantine"⁹.

Muzicologul și bizantinologul Titus Moiescu împărtășește aceeași opinie a părintelui I. D. Petrescu - Visarion referitoare la caracterul pur diatonic din structurile modale ale monodiei bizantine"¹⁰. Același autor consideră ca structura diatonică a modurilor bizantine "conferă ethosului acestei muzici o vigoare și o măreție inconfundabilă"¹¹, iar frumusețea muzicii bizantine "constă deci în diatonismul ei"¹². Bizantinologul Titus Moiescu, după părerea mea, are meritul de a acredita o nouă periodizare a muzicii bizantine, periodizare ce are la bază sistemele de notație ale acestei muzici și atribuie denumirea de "muzica bizantină" "întregii creații din timpul Imperiului bizantin"¹³, adică întregii culturi muzicale anterioare anului 1453 și denumirea de *muzică de tradiție bizantină* "cele apărute după destrămarea Imperiului, muzică ce a continuat să existe în spiritul și în conceptul teoretic al sistemului preexistent"¹⁴. Cele două mari perioade ale culturii muzicale ortodoxe ar fi:

a) *Muzica veche bizantină* "care cuprinde tot ceea ce s-a creat până la începutul secolului al XIX-lea, adică muzica bizantină și muzica de tradiție bizantină, cunoscută și sub denumirea de *vechea sistemă*"¹⁵.

b) *Muzica modernă*, adică "muzica chrisantică, oficializată de Patriarhia din Constantinopol la anul 1814 și cunoscută sub denumirea de *noua sistemă*, care se practică și astăzi de Biserica Ortodoxă"¹⁶.

2. Opinia și orientarea bizantinologului Gheorghe Ciobanu, care acreditează

ideea că genul cromatic în muzica bizantină nu a pătruns o dată cu influențele orientale, ci el a existat dintotdeauna, iar "diatonizarea ehurilor II și VI bizantine nu este justificată, reprezentând, în fond, o denaturare a acestora"¹⁷.

⁷ O. L. Cosma, *op. cit.*, p. 380-381.

⁸ G. Breazul, *Pagini din Istoria muzicii românești*, Ed. Muzicală, București, 1977, p. 360.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Titus Moiescu, *Muzica bizantină în Evul Mediu românesc. Schița unei eventuale istorii a acestei străvechi arte*, Ed. Academiei Române, București, 1995, p. 45.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Gheorghe Ciobanu, *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, vol. II, Ed. Muzicală, București, 1979, p. 164-169.

Această opinie este împărtășită de majoritatea bizantinologilor contemporani și ea a fost preluată de toate tratatele și gramaticile de muzică bizantină hrisantice și post hrisantice¹⁸.

Iată, așadar, conturate cele două direcții de orientare ale bizantinologilor referitoare la locul genului cromatic în muzica bisericească.

Situația muzicii bisericești din Transilvania a făcut până acum obiectul cercetării mai multor muzicologi, iar părerile acestora nu au condus întotdeauna spre aceeași idee conclusivă.

Octavian Lazăr Cosma bunăoară, mergând pe linia unei judecăți singulare, spune: "Curentul orientalizării muzicii psaltice (triluri, ornamente, emisia nazală, *cromatizări* n.n.) nu se răspândește în Transilvania, unde cântarea înregistrează o evoluție moderată, menținându-și tiparele vechi... Pe acest făgaș al menținerii vechiului stil de cântare bisericească, s-a întâlnit întreaga populație românească din Transilvania, indiferent de religia pe care o avea"¹⁹.

Plecând de la aceste prezumții, ne întrebăm și încercăm un răspuns:

- Ce se înțelege prin "evoluție moderată", "tipare vechi" "stil vechi de cântare bisericească"? Este vorba oare despre "muzica de tradiție bizantină" conservată în manuscrisele sec. XVI-XVIII, deci anterioară Reformei hrisantice și atunci cântarea bisericească transilvăneană se individualizează și se particularizează față de cultura muzicală psaltică consemnată în Principate, sau este vorba de o evoluție globală a muzicii bisericești de pe întreg cuprinsul țării, iar cea din Transilvania face corp comun cu întreaga tradiție muzicală bisericească de tradiție bizantină, cu particularitățile geografice și de etos specifice fiecărei regiuni românești.

Adevărul cred că este undeva la mijloc. Tradiția muzicală bisericească existentă și azi în Transilvania, demonstrează că posedă valențele unei structuri de sinteză, moștenire atât din cultura muzicală bizantină autentică cât și din muzica bisericească hrisantică de tradiție bizantină.

¹⁸ Amintim doar câteva: Macarie Ieromonahul, *Theoreticonul sau privire cuprinzătoare a meșteșugului musichiei bisericești după așezământului sistimii ceii noao...* Viena, 1823. Ultima ediție a fost îngrijită de Titus Moiescu și a apărut în Ed. Muzicală, București, 1976; Anton Pann, *Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești, sau Gramatica melodică*, București, 1845; George Ucenescu, *Tractatu teoreticu-practicu de muzică ecleziastică greco-orientală*, manuscris, mai, 1881, B.A.R., ms. rom. nr. 4819; Ion Popescu-Pasărea, *Principii de muzică bisericească orientală*, București, 1897, 1906, 1910, 1923, 1928, 1936, 1939 și 1942; Nifon Ploieșteanu, *Carte de muzică bisericească*, București, 1902; *Gramatica muzicii psaltice. Studiu comparativ cu notația liniară*, București, 1951, Ed. Institutului Biblic, alcătuită de un grup de colaboratori: Nicolae Lungu, Grigore Costea și Ion Croitoru; Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, Ed. Muzicală, București, 1981. Și alți bizantinologi în lucrările lor împărtășesc ideea că genul cromatic face parte integrantă din structurile modale ale muzicii bizantine de la începutul acesteia. Vezi în acest sens: Diac. Asist. Nicu Moldoveanu, *Izvoare ale cântării psaltice în Biserica Ortodoxă Română. Manuscrise muzicale vechi bizantine (grecești, românești și româno-grecești)*, Ed. Institutului Biblic, București, 1974, (Teză de doctorat); Arhid. Sebastian Barbu-Bucur, *Cultura muzicală de tradiție bizantină pe teritoriul României în secolul XVIII și începutul secolului XIX și aportul original al culturii autohtone*, Ed. Muzicală, București, 1989.

¹⁹ O. L. Cosma, *op. cit.*, p. 382.

Pe de altă parte Gheorghe Ciobanu crede că "natura cromatică *nenano* ne este dovedită nu numai de ceea ce ne-a transmis teoria mai nouă, ci și de cântarea practică și astăzi în Transilvania, transmisă pe cale orală cel puțin de pe la începutul secolului al XVIII-lea"²⁰.

Vom vedea că atât O. L. Cosma cât și Gheorghe Ciobanu au dreptate doar parțial și această parțialitate a adevărului rezidă tocmai în evoluția și particularitatea genului cromatic din muzica bisericească transilvăneană.

Având în vedere că primele cărți de muzică bisericească din Banat și Transilvania au fost scrise la sfârșitul secolului al XIX-lea și în secolul al XX-lea, nu vom putea utiliza spre exemplificare decât pasaje melodice din această perioadă²¹.

II. Genul cromatic în cântarea de strană transilvăneană

În Transilvania s-a dezvoltat și practicat aceeași muzică bisericească ce s-a dezvoltat și practicat în Principatele Române, Moldova și Țara Românească, adică o muzică bisericească de tradiție hrisantică și bizantină. S-au conservat același genuri: diatonic, cromatic și enarmonic, iar melodia s-a încadrat în clasică ritmică recitativă, imnologică, stihirică și papadică.

Muzica bisericească de tradiție hrisantică a renunțat la semiografia bizantină și în toate provinciile Transilvaniei melodiile bisericești au fost notate în exclusivitate în notație liniară.

Datorită zonelor geografice diferențiate ca ethos, folclor, tradiții orale și chiar confesiuni în cadrul aceluiași rit răsăritean, precum și datorită oralității, muzica bisericească de strană din Transilvania a cunoscut mai multe variante zonale, toate încadrându-se în aceeași structură modală de soginte bizantină și în același stil. Așa putem vorbi de varianta "D. Cunțanu", practică și azi în eparhiile Sibiului, Clujului, Alba Iuliei, Harghitei și Covasnei, Maramureșului și Oradiei în cea mai mare parte; de varianta "Blaj", consemnată de Celestin Cherebețiu, care în proporție covârșitoare este identică cu cea notată de D. Cunțanu, excepție făcând doar varianta diatonică a glasului VI - consemnată doar de Celestin Cherebețiu și asupra căreia vom face dese referiri;

- de varianta "Trifon Lugojan"²², folosită și azi în eparhia Aradului, de varianta "Oradea", consemnată de Cornel Givulescu²³, variantă ieșită din uz ș.a.m.d.

²⁰ Gheorghe Ciobanu, *op. cit.*, p. 166.

²¹ Dimitrie Cunțanu, *Cântările bisericești după melodiile celor opt glasuri ale Sfintei Biserici Ortodoxe, culese, puse pe note și aranjate*, Viena, 1890. A cunoscut două reeditări: ediția a II-a, Sibiu, 1925 și ediția a IV-a, Sibiu, 1943, îngrijită de Constantin Popa, Aurel Popovici și Timotei Popovici. Ediția a II-a pregătită pentru tipar și îngrijită de Timotei Popovici nu a mai apărut. În anul 1997 subsemnatul a publicat la Editura Episcopiei de Alba Iulia *Cele opt glasuri bisericești*, de Dimitrie Cunțanu, la care s-au adăugat melodiile dogmaticilor și ale stihioavelor celor opt glasuri, ce lipseau în edițiile de până atunci. Vezi și: Celestin Cherebețiu, *Cele opt versuri bisericești, în felul cum se cântă la Blaj, scrise pe note liniare*, Blaj, 1930 și *Idem Mânecatul în felul cum se cântă în Catedrala din Blaj, scris pe note liniare*, Blaj, 1930; *Catavasier, cuprinzând catavasiile mai însemnate ale cultului ortodox, aplicate și fixate pe notație liniară* de Dr. Vasile Petrașcu, fost profesor de muzică bisericească la Academia Teologică din Cluj, ediție îngrijită și revizuită de Pr. Dr. Vasile Stanciu, Ed. Buna Vestire, Beiuș, 1995.

²² Trifon Lugojan, *Strana. Colecție de cântece bisericești pentru strană pe cele opt glasuri*, Arad, 1905.

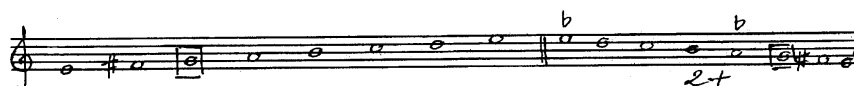
VASILE STANCIU

Variantele consemnate de D. Cunțanu și Celestin Cherebețiu prin structura modală, melodică, ritmică și stil sunt cele mai fidele tradiției bizantine. Cele două variante se disting prin câteva particularități ale genului cromatic.

a) *Glasul II autentic* cunoaște în varianta "Dimitrie Cunțanu" trei structuri modale. Prima, diatonică, pentru tempoul stihiric, a II-a cromatică, pentru tempoul irmologic, respectiv modelul antifonului de la Utrenie și a III-a diatonică, tot pentru tempoul irmologic, modelul troparului.

În tactul stihiric, în această variantă diatonică, întâlnim o particularitate. În coborâre, doar în formula cadențială, întâlnim *mi b* și *b*, cu intervalul cromatic de secundară mărită.

stihiric



Melodica este eminentemente diatonică, cu fundamentală pe *sol*, și semicadențe pe *mi*, iar cadențe finale pe *sol*.

Andante

²³ Cornel Givulescu, *Cîntările celor opt glasuri la Vecernie și Utrenie*, Oradea, manuscris litografiat

PARTICULARITĂȚI ALE GENULUI CROMATIC ÎN MUZICA BISERICESCĂ

Aceeași structură modală diatonică, fără apariția secundeii mărite pe formula cadențială finală, întâlnim și în varianta notată de Celestin Cherebețiu (Blaj) și în toate variantele transilvănene și bănățene. Diatonizarea glasului II autentic, forma stihirică reprezintă pentru muzica bisericească din Transilvania o particularitate distinctă. Apariția secundeii mărite în varianta "D. Cunțanu" și aceasta doar pasageră, poate reprezenta o reminiscență a modului II autentic psaltic, din tradiția hrisantică, practicat în această formă cvasi-cromatică în partea de sud a Transilvaniei, unde influența Școlii muzicale din Șcheii Brașovului se dovedește a fi evidentă.

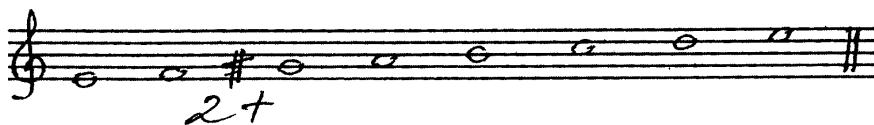
Iată un exemplu de glas II stihiric aplicat după formulele melodice și cadențiale specifice acestui eh²⁴; part. 3.

Mă - ri - re, ta - tă - lui și
Fi - u - lui și Stă - n - țu - lui
Du - b. și a - cum și pu - ru - rea și în ve - ci -
ve - ci - tor a - min. Tre - cu - ț - a um - bra le -
gi și da - rul a - ve - nit, că pro -
cum ru - gu - l - na - ars fi - ind a -
și - a - sa fe - cioa - ră ai nă - ș - cul și fe - cioa -
ră ai ră - mas. În to - cul
stă - l - pu - lui de foc a ră - să - rit. soa - re le dă - p -
tă - țu - i, în to - cul lui
Mo - și, Hri - ș - toș, mî - n - țu - i - rea su -
ra - to - lor noas - tre

²⁴ D. Cunțanu, *Cele opt glasuri bisericești*, op.cit., p. 9.

Varianta "D. Cunțanu" mai conservă însă o structură eminentemente cromatică, împrumutând scara cromatică a glasului VI (respectiv II) plagal.

Preferința acestei variante eminentemente cromatice ne întărește și mai mult convingerea că în Transilvania structura modală a glasului II autentic a cunoscut o dublă formă: diatonică și cromatică, lucru neîntâlnit la variantele glasului II autentic din Moldova sau Țara Românească.



ANTIFONUL GLASULUI AL II-LEA

Allegretto

Spre cer — ri — die o — chii
i — ni — mi — me — le, ta — Ti — ne,
Mân — tu — i — to — ru — le, mân — tu — eș — te —
mă cu stră — lu — ci — rea — ță. Mi — lu — eș — ță —
ne pe noi, cei ce — ți gre — șim — ți — e mult
în to — ți cea — sul, o, Hris — to — sul —
meu, și ne dă — dar mai ra — în — te
de stă — r — sūt să ne po — că — im

PARTICULARITĂȚI ALE GENULUI CROMATIC ÎN MUZICA BISERICESCĂ

Exemplul clasic rămâne cel al Antifonului, de la Utrenie, cu prezența frecventă a intervalului de secundă mărită între treptele II și III - Fa - Sol #:

sau un exemplu aplicat al glasului II - autentic în tactul irmologic, modelul Antifonului. (Stihoavna de la Vecernia de Sâmbătă seara.)²⁵

În - vi - e - rea Ta Hris - toa se,
Mă - ri - tu - i - to - ru - le, toa - tă lu -
mea a lu - mi - nat și a che - mat fă - p - tu - ra Ta.
În - tru tot pu - ter - ni - ce Doam - ne, mă -
ri - re fi - e.

Această variantă cromatică a glasului II autentic în tactul irmologic este consemnată doar de D. Cunțanu.

Tactul irmologic al glasului II autentic din Transilvania mai consemnează o variantă diatonică, ce are drept model troparul, cu o structură modală de tip minor - major, având fundamentale pe mi și sol.

Structura diatonică a scării modale o întâlnim și în varianta "Blaj", și în toate variantele bănățene, mai puțin în cea notată de Terențiu Bugariu²⁶.

Exemplul de față este grăitor pentru caracterul diatonic al acestei variante transilvănene:

²⁵ *Ibidem*, p. 11.

²⁶ Terențiu Bugariu, *Sentinela cântărilor bisericești*, Timișoara, 1908.

VASILE STANCIU

TROPARUL GLASULUI AL II-LEA

Allegretto

Când te-ai po-gor-rit la moar-te,
ce-la ce ești vi-a-ța cea fă-ră de moar-
te, va-tun-cea iă-dul-lai o-mo-rit
cu stră-lu-ci-rea Dum-ne-ze-i-rii;
iar când ai în-vi-at pe cei morți din ce-le
de de-subt, foa-te pu-te-ri-le ce-rești au stri-
gat: Dă-tă-tô-ru-le de vi-a-
tă, Hris-toa-se Dum-ne-ze-ul nos-
tru, mă-ri-re și-e.

b) *Glăsul II plagal sau glăsul VI*, cunoaște în varianta lui Dimitrie Cuntănu două structuri modale: prima *cromatică*, cu fundamentală pe *La* și cadențe pe *La* *Mi* și *Si*.

două *diatonică*, cu fundamentală pe *Sol* și cadențe pe *Mi* și *Sol*:

PARTICULARITĂȚI ALE GENULUI CROMATIC ÎN MUZICA BISERICESCĂ

Varianta cromatică aparține tactului stihiraric, din care vom exemplifica. Este singurul model din Transilvania în care întâlnim formule modulatorii diatonice:

Andante

Doam ne, striga ț-am că-tre
Ti ne, a u xi mă,
a u xi mă, Doam ne. Doam
ne, striga ț-am că-tre Ti ne, a u xi
mă, ia a-min te gla-sul ru-gă-ctu rit
me le, când strig că-tre Ti ne,
a u xi mă, Doam ne.

Exemplul din glasul VI stihiraric, aplicat²⁷

²⁷ Dimitrie Cnțanu, *op. cit.*, p. 37.

VASILE STANCIU

Mă - ri - re Ta - tă Lui și
 Fi - u - lui și Sfârșit Lui Deu.
 și a - cum și pu - ru - rea și în ve - cii
 ve - ci lor A - min. Ci - na nu
 le va fe - ri - ci, Prea Sfârșit fe - cina
 ră? sau ci - na nu va tă - u - da
 prea - cu - ra tă - naș - te - rea tă? Că
 Fi - ul, Ul - nul nă - ș - cut, Cel ce a stră - lu -
 cit fă - ră de ari - din Ta
 tă!, A - ce - tași din tē - ne cea Cu - ra
 tă - a - ie și!, în chip de ne - gră -

Dimitrie Cunțanu respectă cu multă fidelitate caracterul cromatic al glasului II plagal în tactul stihiraric. Acest lucru se evidențiază în 4 piese liturgice:

PARTICULARITĂȚI ALE GENULUI CROMATIC ÎN MUZICA BISERICEASCĂ

1. Împărate ceresc:

Andante

Îm-pă-ra-ța ce-lesc Min-gi-i-țo-ru-țo-
 Du-hul a-dă-vă-ru-lui, ca-re-le pre-tă-
 țin-de-ne-a ești și-țoa-țe le-m-ple-naști;
 vis-ți-e-ru-l bu-nă-ță-ți-lor și
 dă-ță-to-ru-le de-vi-a-ță, vi-
 no și-țe să-lăș-lu-eș-țe în-țru-
 noi și-ne cu-ră-țeș-țe de-țoa-ță
 spur-că-ciu-ne-a și-min-țu-eș-țe,
 bu-nu-le, su-fla-țe-le noas-țru.

2. Axionul din Joia Mare

Lento

Din os - pă... țel sã - pi... nu... lui...
 și... din ma... sa cea... ne... mu-ri... toa-
 re, ve nã... cre-din-cio... și lor la loc...
 i... nã... cu gã... duri i - nã... te sã ne în dul cim,-
 pe Cu - vãn țel cel prea i nã... din cu - vãn... țel... lui...
 ce-nas - cin... dul, pe ca... re... te îl... mã - rim.

3. Axionul din Sãmbãta Mare (fragment)

Lento

Nu... te tã... gu - i... mã... cã...
 vã - zã... du - mã... în groa - pã... pe mã... re, fi... ul...

4. Irmosul Bobotezei (fragment)

Andante

Mã - reș - te, su... fle - te... al... mear, pe cel...
 ce în... Jor - dan de la... Jor... a... țel...
 al... bo... te... xul. *Lento* Nis... se pri - ce... pe
 toa... tă lim... ba o te lã... du - da... du... pă

PARTICULARITĂȚI ALE GENULUI CROMATIC ÎN MUZICA BISERICEASCĂ

Asemenei tradiției muzicale psaltice hrisantice, Dimitrie Cunțanu este singurul muzician transilvănean, care notează în cartea sa fundamentală și "Podobiile celor opt glasuri", cu excepția glasului VII, care nu are nici o podobie.

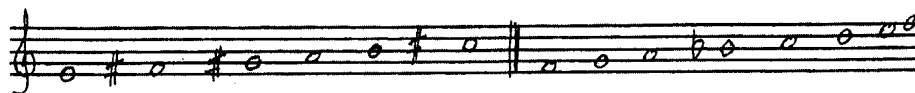
Allegretto.



Ca - sa E - fraț - tu - lui, ce - ta - te -
sâ - n - - - - - tă: a pro - ro - ci - lor mă -
ri - - - - - re; îm - po - do - be - șceți -
ca - - - - - sa, în - tru ca - rea cel dum - ne - ze -
esc - - - - - se - - - - - na - - - - - sce.

În glasul II autentic sunt consemnate două structuri modale: *una cromatică*, cu fundamentală pe mi și cadența pe la și mi, din care exemplificăm cu podobia "Casa Efratului":

și alta diatonică, cu două scări modale diatonice:



Pentru frumusețea melodică și structura modală diatonică reproducem integral două podobii în glasul II autentic:

"Când de pre lemn" și

"Mormântul Tău Mântuitorule".

VASILE STANCIU

„Când de pre lemn“

Allegretto.

Când de pre lemn — mort, cel din A - ri - ma -
te - ea te-a po-go - rit pre ti - ne vi - é - ța
tu - tu - ror, cu smir - nă și cu giolgiu Cris -
tó - se te-a în - gro - pat, și cu dra-go - ste s'a
ne vo - it: cu i - ni - ma și cu bu - ze -
le a să - ru - ta prea cu - rat — tru - pul
tău. În - să fi - ind cu - prins — de — fri - că,
bu - cu - rân - du - se a stri - gat ți - e

„Mormântul tău“.

Allegretto.

Mor - mên - tul - têu Mân - tu - i - to - riu - le,
 os - ta - șü stră - ju - in - du - l; morți
 său fă - cut de stră - lu ci - rea Ân - ge - ru -
 lui ce s'a a - ră - tat, ca - re - le a
 ves - tit mu - e - ri - lor în - vi - e -
 rea; pre ti - ne - te mă - rim per - ză
 to - riul stri - că - ciu - neî; la ti - ne că - dem,
 ce - la ce ai în - vi - ét - din mor - mênț,
 la - u - nul Dumne - ze - ul no - stru.

În glasul II plagal Dimitrie Cunțanu notează melodiile a două podobii: "Toată nădejdea", ce are la bază o scară muzicală diatonică și "Îngereștile puteri", cu o scară muzicală cromatică:

„Ângereșile puteri“

Allegretto.

Ângere - re - ști - lor
 pu - teri, mer - geți
 în - na - in - te, cei din Vit -
 le - em - gă - tiți es -
 le: că - Cuv - n - tul se nas -
 - ce, în Je - lep - ciu - nea în - na -
 in - te mer - ge;
 pri - meș - ce în - chi - nă - ciu - ne bi - se -
 ri - ca, spre bu - cu - ri - ea Nă - s - că - tó -
 rei de Dum - ne -
 zeii. Po - pó - re - lor să dă - ceți.

PARTICULARITĂȚI ALE GENULUI CROMATIC ÎN MUZICA BISERICEASCĂ

Referitor la glasul II plagal, Celestin Cherebețiu face următoarea mențiune: "Din timpuri vechi am moștenit toate cântările bisericești, care au trecut la noi din tată în fiu, fiind învățate după ureche". Această formă de învățare a adus cu sine multe variante melodice și astfel se explică faptul că azi nu cântăm chiar așa, a mai demult. Un exemplu caracteristic ne oferă versul al VI-lea, "pe grece", cunoscut la noi ca o a doua melodie, mai puțin cântată a versului VI"²⁸.

Acest vers VI "pe grece" nu este altul decât cel notat și de Dimitrie Cunțanu, cu mult înainte de a-l fi notat Celestin Cherebețiu și care este forma "nenano" a glasului II plagal. Celestin Cherebețiu o numește "a doua melodie", pentru că în cartea sa el consemnează și o "prima melodie" a glasului II plagal, eminentamente diatonică în tactul stihiraric.

Varianta diatonică nu este notată de Dimitrie Cunțanu și astfel ea apare ca o noutate în spectrul muzicii bisericești de strană din Transilvania. Cert este că ambele variante se cântă și azi aici. Varianta "pe grece", sau "nenano", este cunoscută ca varianta "sibiană" a glasului VI, iar cea diatonică ca varianta "blăjeană" a glasului VI.

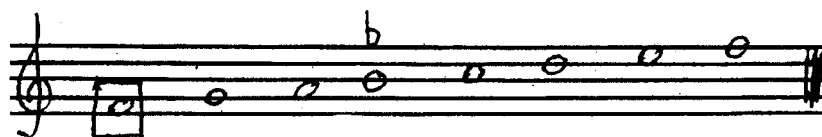
Exemplificăm din glasul VI diatonic în varianta "blăjeană":

Doam - - - ne stri - gat am căt - ră Ti - - ne a - -
 u - - - zi - mă, a - - - - - u - zi - mă - - -
 Doam - - - ne Doam - - - ne stri - gat am căt - ră Ti - ne a -
 u - - - zi - mă isa a min - te ver - sul ru - - - gă - -
 ciu - - - ni me - - - - - le când strig căt - ră
 Ti - - - ne a - - - - - u - zi -
 mă - - - - - Doam - - - - - ne.

²⁸ Celestin Cherebețiu, *Cele opt versuri...*, op. cit., p. 1.

Deși Dimitrie Cunțanu nu notează această variantă, aceasta nu înseamnă că ea nu se practica în zona Sibiului și a Târnavelor, zone de unde și-a selectat modelele melodice pentru glasurile bisericești. Melodia glasului VI diatonic notat de Celestin Cherebețiu o întâlnim în cântările funebre ale lui Dimitrie Cunțanu.²⁹

Scara glasului VI diatonic, varianta "Blaj", cu fundamentală pe *Fa* și cadențe pe *Fa* și *La*:



Scara glasului VI cromatic "pe grecește", varianta "Blaj", cu fundamentală pe *La* și cadențe pe *Mi* și *La*.



Uneori treapta a II-a este ridicată, ca în următorul exemplu:

Vers VI. (pe grecește.)

Doam - ne stri - gat am cât - ră.
 Ti - ne a - u - zi - mă Doam -
 ne Doam - ne stri - gat

²⁹ A se vedea în acest sens Vasile Stanciu, *Începuturile muzicii corale bisericești din Transilvania*, în Rev. Studia Universitatis "Babeș-Bolyai", Theologia Orthodoxă, XLIII, nr. 1-2/1998, p. 87-107.

III. Concluzii

a) Genul cromatic este întâlnit în toate variantele transilvănene ale glasului II autentic și ale plagalului acestuia, glasul VI.

b) Spre deosebire de variantele hrisantice psaltice, atât glasul II autentic cât și plagalul său, glasul VI conservă în structura lor modală scări muzicale de factură cromatică și diatonică.

c) Diatonizarea celor două glasuri cromatice în variantele transilvănene poate fi pusă pe seama oralității și a lipsei de școli de muzică bisericească specializate, după modelul celor din Moldova și Țara Românească, dar și pe seama unei tradiții vechi bizantine, ce demonstrează că genul cromatic poate fi un accident al evoluției istorice a modurilor bizantine. Aici, opinia muzicologului O. L. Cosma privind "curentul orientalizării muzicii psaltice" ce nu afectează decât în linii moderate structurile diatonice ale glasurilor II și VI, poate fi împărtășită.

d) Prezența structurilor modale cromatice și diatonice în muzica bisericească de strană din Transilvania înregistrează o continuitate a tradiției muzicale bizantine promovată de Filotei sin Agăi Jipei în "Propedia" sau gramatica muzicală publicată în "Psaltica rumânească".³⁰ Aici, Troparul Crăciunului "Nașterea Ta Hristoase" ca și în sistema nouă (hrisantică) pe scara glasului II cu mărturii diatonice pe *Di (Sol)* și nu cromatice, "fapt ce dovedește diatonismul acestei forme a glasului II"³¹. La fel întâlnim și în plagalul glasului II două forme: "una cu aspect diatonic, cu cadențe pe *vu* și *Di*... Pe *Di (Sol)* se pune o mărturie diatonică pentru a arăta forma diatonică a glasului VI, spre deosebire de forma cromatică *nenano* cu cadențe pe *vu* și *ke* (ca în variantele Dimitrie Cunțanu și Celestin Cherebețiu n.n.), fapt ce impune cromatizarea permanentă a tetracordului *Mi, Fa, Sol#, La* și când *Sol#* poate fi pus la cheie"³².

e) În urma acestei succinte demonstrații putem conchide că muzica bisericească din Transilvania, numai și prin genul cromatic în dublă ipostază, reprezintă pentru cultura muzicală bisericească românească o mărturie grăitoare a apartenenței acesteia la tradiția muzicală bizantină și hrisantică, ce a suferit transformări și evoluții relativ apropiate în toate zonele geografice românești.

³⁰ Sebastian Barbu, București, Filotei sin Agăi Jipei, *Psaltichie rumânească*, II, *Anastasimotor*, Ed. Muzicală, București, 1984, p. 12.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

LIMBAJUL CA INSTITUȚIE FUNDAMENTALĂ A NATURII UMANE

IOAN BIZĂU

RESUME *Le langage en tant qu'institution fondamentale de la nature humaine.* La capacité d'articuler et de comprendre les mots fait partie des prérogatives fondamentales de la nature humaine. La parole existe dans un rapport synergique avec la raison; c'est pourquoi l'homme se révèle et s'impose dans l'univers en tant qu'être *doué de la parole* et de *la capacité de comprendre*. C'est pour cela que le don sacré de la parole a une fonction spéciale dans la définition de l'homme en tant qu'être communautaire. La chute d'Adam a signifié une chute au-delà vraie rationalité et aussi au-delà de l'exercice du discours vrai, aimant, créateur. De même, la «tour de Babel» a signifié la disjonction linguistique de l'humanité. Dans la «biographie» de la parole, la descente du Saint-Esprit représente la naissance de la famille œcuménique de l'Eglise, lorsque les langues de la terre sont devenues des instruments décisifs dans l'œuvre redemptrice du Logos incarné, étant capables d'exprimer «en grâce et en vérité» les mystères de Dieu.

Capacitatea de a rosti și de a înțelege cuvintele face parte dintre prerogativele fundamentale ale naturii umane, aparținând complexului de valori al fondului uman originar, desemnat în Sfânta Scriptură drept "chipul lui Dumnezeu" în om (cf. Fac. 1,26-27). Darul sacru al cuvântului îi conferă omului o demnitate și o responsabilitate unică, revelându-l și impunându-l în fața lumii ca făptură *cuvântătoare și înțelegătoare*. Cartea *Facerii* ne face cunoscut faptul că, dintru început, Dumnezeu însuși i-a cerut omului să vorbească, imprimând în firea acestuia nevoia de a descoperi raționalitatea lumii, de a da nume ființelor create și a exprima prin cuvinte realitatea înconjurătoare și sensurile lucrurilor: "*Și Domnul Dumnezeu, Care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam. Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice*" (Fac. 2, 19-20).¹ În spiritul Revelației dumnezeiești, a da nume înseamnă a identifica și a defini, iar acest act reprezintă un drept originar al omului și o poruncă dumnezeiască totodată. Prin numele pe care îl primește și prin toate cuvintele pe care le provoacă existența și rațiunea sa interioară, orice lucru și fenomen al creației participă la cuvântul omului și al lui Dumnezeu. Căci "*limba nu lasă nimic în lume fără urma omului și fără urma lui Dumnezeu*".²

¹ "Dumnezeu dă ființă la tot ceea ce este viu, iar omul dă numele", remarcă Sfântul Vasile de Seleucia. *Omilia despre Scripturi*; P.G. 85, 41 A.

² Franz Rosenzweig, *Cântecul despre mintea omenească sănătoasă și bolnavă*, trad. rom. I. Ică jr., Edit. Humanitas, București, 1995, p. 88.

Așadar, omul a început să vorbească atunci când a trebuit să răspundă lui Dumnezeu prin înțelegerea și numirea realităților lumii create. Căci lumea însăși, prin faptul că trebuie descoperită și definită, provoacă exprimarea și îl învață pe om cuvintele. Iar cuvintele devin, așa cum spune Fer. Augustin, "*semne ale lucrurilor*".³ Dumnezeu a acceptat numele pe care omul le-a pus existențelor ce dau lumii un conținut real tocmai pentru că aceste nume au fost date în fapt de către El însuși.⁴ A da nume lucrurilor și fenomenelor lumii reprezintă un act esențial în devenirea și afirmarea omului ca făptură creată "*după chipul*" lui Dumnezeu. Este, așa cum spune Fr. Rosenzweig, "*dreptul și privilegiul omului*", și în același timp "*o poruncă [...] Prin numele vechi și prin datorita de a le perpetua prin transmitere și a le traduce prin cele proprii, se creează în cele din urmă coeziunea umanității. Umanitatea e întotdeauna absentă. Prezenți sunt doar oamenii, numai cutare, cutare și cutare. Dar și limba și legea transmiției și traducerii fixată ei, legea disputei constante a fiecărui cuvânt nou cu fiecare cuvânt vechi, leagă lucrul de întreaga umanitate. Unde este însă ea (limba) prezentă? Nu în cuvântul omului, desigur. Ci în cuvântul lui Dumnezeu*".⁵

Punând nume, adică gândind și exprimându-și gândirea prin mijlocirea graiului, făptura umană s-a revelat ca persoană, ca ființă capabilă să intre în comuniune de viață și iubire cu Dumnezeu, Cel care așteaptă ca omul să descopere nesfârșita bogăție a înțelepciunii Sale vădită în creație și să exprime prin propriile lui cuvinte cât mai multe din înțelesurile tainice ale lucrurilor și fenomenelor lumii. În acest înțeles, așa cum afirmă părintele D. Stăniloae, lumea devine "*un cuvânt sau o cuvântare coerentă a lui Dumnezeu către om*",⁶ descoperindu-și astfel raționalitatea interioară și sensul propriu. Urmând perspectiva învățăturii patristice despre lume, părintele D. Stăniloae înțelege raționalitatea creației ca pe un limbaj tainic, prin care omul are acces la mesajul lui Dumnezeu. Căci raționalitatea interioară a lumii nu are un sens în ea însăși, ci se impune înțelegerii noastre ca vehicul ori sacrament al Revelației dumnezeiești (cf. Ps. 18, 1–9; Col. 7,16). În virtutea calității sale de "chip" al lui Dumnezeu, omul are capacitatea de a raționa și de a înțelege această raționalitate tainică a lumii: "*Oamenii gândesc și exprimă lucrurile pentru că Dumnezeu le-a gândit mai întâi pe măsura lor; gândirea și exprimarea lor de către oameni sunt mai bine-zis un răspuns la gândirea și la «vorbirea» Lui, Care li se adresează prin ele. După credința noastră, oamenii n-ar avea un conținut al gândirii lor, dacă n-ar fi creat mai întâi Dumnezeu lucrurile gândite de El la nivelul înțelegerii lor și dacă n-ar avea în ele un conținut dat al vorbirii, dacă nu le-ar fi exprimat El în mod plastic creându-le și dacă nu le-ar cere prin aceasta El Însuși să sesizeze ce a gândit și ce a spus El la adresa lor și ce le spune prin împrejurările mereu noi în care ajung prin voia Lui [...] Dumnezeu a dat oamenilor prin lucruri atât posibilitatea să gândească și să*

³ *De dialectica*, V, 8, 1; trad. rom. E. Munteanu, Edit. Humanitas, București, 1991, p. 49. Pentru Fer. Augustin, orice lucru este un "semn" prin care Dumnezeu vrea să ne învețe ceva.

⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Edit. Institutului Biblic, București, 1978, p. 352.

⁵ *Op. cit.*, p. 87.

⁶ *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 340.

vorbească, prin faptul că El a gândit rațiunile lor și le-a dat, creându-le, mai întâi o îmbrăcămintă plastică la nivelul lor, cât și trebuința să le gândească și să le exprime, ca să poată face uz de ele în relațiile dintre ei și, prin aceasta, să se realizeze între ei și El dialogul pe care l-a voit El cu ei, adică pentru ca ei să răspundă Lui prin gândirea și vorbirea lor. În aceasta își găsesc toate sensul lor".⁷ Recunoaștem desigur, în aceste afirmații, ecoul limpede al învățaturii Sfântului Maxim Mărturisitorul despre rațiunile creaturilor cuprinse dinainte de veacuri în Rațiunea dumnezeiască. În calitatea sa de făptură înțelegătoare, omul are capacitatea de a contempla Rațiunea supremă prin rațiunile creaturilor; "îndreptându-și cu judecată puterea contemplativă a sufletului spre nesfârșita deosebire și varietate a lucrurilor și distingând cu o rațiune cercetătoare rațiunea după care au fost create toate", el poate cunoaște astfel "Rațiunea cea una, ca multe rațiuni, ce stă împărțită în chip neîmpărțit în varietatea făpturilor, precum arată însușirea lor de a se referi una la alta și totuși de a rămâne fiecare ea însăși în chip neamestecat", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.⁸

Fenomenul lingvistic reprezintă una dintre problemele majore ale conștiinței umane. Speculațiile filosofice privind originea și funcțiile graiului, începând cu cele ale lui Platon de pildă, și ajungând la cele ale unor doctrinari faimoși ai existențialismului, structuralismului, psihanalizei ori filosofiei analitice a limbajului, fără a neglija, bineînțeles, ultimele teorii deconstructiviste ale postmodernismului, toate aceste speculații deci, unele de un pitoresc hilar, sunt de fapt tot atâtea încercări de a sonda misterul acestui fenomen. Conform unei împărțiri devenită clasică, ele pot fi reduse la două categorii, iar această împărțire stabilește în ultimă instanță opoziția între originea naturală și originea convențională a limbajului, cu toate consecințele, uneori de-a dreptul nefaste, ce decurg, în perspectivă teoretică și practică, din asumarea acestei poziții. Desigur, nu intră în atenția noastră inventarierea ori evaluarea speculațiilor, atât de numeroase și diverse, pe care ni le oferă gândirea filosofică în acest sens.⁹ În cele ce urmează ne vom referi la unele dintre acestea doar atunci când ele nuanțează ori îmbogățesc meditația teologică. Fer. Augustin de altfel atrăgea atenția asupra vanității cercetării strict formale a fenomenului lingvistic, arătând că scopul ultim al oricărui demers în acest sens constă în găsirea căilor optime pentru achiziții de natură filosofică și teologică, în absența cărora totul nu ar fi decât un joc pueril.¹⁰

I. Vocația cuvântătoare și rațională a făpturii umane

Dacă lucrurile și făpturile necuvântătoare ale creației au fost aduse la existență prin lucrarea Logosului dumnezeiesc — "toate prin El s-au făcut, și fără

⁷ *Ibid.*, p.351. A se vedea Maciej Bielawski, Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume, trad. rom. I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1998, p. 281–291.

⁸ *Ambigua*, 7; trad. rom. D. Stăniloae, col. P.S.B., 80, Edit. Institutului Biblic, București, 1983, p. 79–80.

⁹ Deși o astfel de cercetare se dovedește a fi destul de dificilă, există totuși încercări în acest sens, unele de excepție, cum ar fi cele șase volume ale lui A. Borst, *Der Turmbau von Babel*, Stuttgart, 1957-1963.

¹⁰ *De magistro*, VIII, 21; cf. E. Munteanu, *Introducere la Augustin, De dialectica*, p. 17.

El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut" (Ioan 1,3) — făptura umană a fost creată după chipul Cuvântului, al Rațiunii dumnezeiești, atât în înțelesul de *ființă rațională*, cât și în acela de *ființă cuvântătoare*.

Antropologia patristică ne oferă mărturii revelatoare în ceea ce privește înrădăcinarea ontologică a făpturii umane în *Protochip*, adică în Hristos, Care este Rațiunea și Cuvântul ipostatic al Tatălui.¹¹ În contextul filosofic actual, dominat de inflația limbajelor și de subminarea ori pervertirea diabolică a comunicării, această perspectivă fundamentală a antropologiei patristice se impune ca singura alternativă salvatoare. Numai atunci când se recunoaște, fără nici o ezitare, că arhetipul omului este Logosul întrupat, făptura umană având o constituție și o vocație hristologică, rațiunea și cuvântul se afirmă într-o unitate interioară deplină și în acord cu sensul pe care aceste prerogative definitorii le au în definiția ontologică a umanității.¹²

Pentru o mai limpede înțelegere a acestei teme centrale a antropologiei creștine, vom face apel la câteva mărturii ale Sfântului Atanasie cel Mare: *"Dumnezeu fiind bun, afirmă prestigiosul reprezentant al tradiției alexandrine, îi face [pe oameni] părtași de chipul Domnului nostru Iisus Hristos și-i zidește după chipul și asemănarea Lui, ca, printr-un astfel de har, cunoscând Chipul, adică pe Cuvântul Tatălui, să poată să dobândească prin El înțelegerea Tatălui și cunoscând pe Făcătorul, să trăiască viața mulțumită și cu adevărat fericită"*¹³. Și iarăși: *"Căci Dumnezeu [...], a făcut neamul omenesc prin Cuvântul Său și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, după chipul Său, și l-a alcătuit ca văzător și cunoscător al celor create, prin asemănarea cu El"*¹⁴. Din moment ce reprezintă un chip al înțelepciunii Creatorului, omul are capacitatea și vocația de a cunoaște și cugeta, de a se afirma ca ființă cuvântătoare și înțelegătoare. Tot Sfântul Atanasie afirmă: *"Dar pentru ca ele [creaturile] nu numai să existe, ci ca să existe bine, a binevoit Dumnezeu ca să se pogoare Înțelepciunea Sa la creaturi, ca să așeze o întipărire oarecare și o pecete a Chipului Său în toate, în comun și în fiecare, pentru ca cele făcute să se arate înțelepte și lucruri vrednice de Dumnezeu. Căci precum cuvântul nostru este chipul Cuvântului care este Fiul lui Dumnezeu, așa și înțelepciunea creată în noi este chipul Aceluiași Cuvânt, care este Înțelepciunea Lui. Astfel, înțelepciunea noastră având capacitatea de a cunoaște și de a cugeta, ne face împlinitori ai Înțelepciunii creatoare și prin Ea putem cunoaște pe Tatăl Ei"*¹⁵. Meditând la acest cuvânt al Sfântului Atanasie, Părintele D. Stăniloae adaugă: *"Omul, chip al Cuvântului, este o ființă cuvântătoare, legată de Dumnezeu prin răspundere, și de lucruri prin putința de-a exprima raționalitatea lor în cuvinte*

¹¹ Făptura umană a primit chipul Celui care "este Chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura" (Col. 1,15); în temeiul acestei definiții ontologice și chemări dumnezeiești, omul își înrădăcește ființa în "Protochip", adică în Hristos. Cf. Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Edit. Harisma, București 1991, p. 60. A se vedea și D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 408-409.

¹² Cf. Panayotis Nellis, *Omul – animal îndumnezeit*, trad. rom. I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1994, p. 9-23.

¹³ *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, III, XI; trad. rom. D. Stăniloae, col. P.S.B., 15, Edit. Institutului Biblic, București, 1987, p. 104.

¹⁴ *Cuvânt împotriva elinilor*, II; trad. rom. D. Stăniloae, col. P.S.B., 15, p. 31.

¹⁵ *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, 78; trad. rom. D. Stăniloae, col. P.S.B., 15, p. 319.

și de a o folosi spre binele de obște. Dar folosirea cuvintelor implică înțelepciunea ca și cunoaștere și cugetare. Astfel, există o anumită identitate între cuvânt și înțelepciune. În om sunt întipărite amândouă, în identitatea lor de conținut și în deosebirea lor de formă [...]. Folosind bine cuvântul și rațiunea ca înțelepciune, sporim în unitatea noastră în Cuvântul și înțelepciunea lui Dumnezeu [...]. Cuvântul și înțelepciunea noastră le simțim dependente, provenind de sus și cu menirea de a ne înălța și prin aceasta de a ne uni cu Cel prin Care ne vin, și prin El cu ultima obârșie a lor”¹⁶

Cuvântul ființează așadar într-un raport sinergic cu rațiunea, fiind expresia ei cea mai deplină. Datorită acestui fapt, omul nu poate fi înțeles ca ființă cuvântătoare în afara dimensiunii raționale a definiției sale ontologice. Contemplația filosofică precreștină, împlinindu-și menirea de "învățătură pregătitoare" pentru spiritualitatea al cărei temei va deveni Logosul întrupat în istoria lumii, a intuit corect această relație tainică ce există între rațiune și cuvânt. În greaca clasică de pildă, noțiunea de *rațiune* sau spirit gânditor și cea de *cuvânt* erau redată prin același termen: *logos* iar originea cuvintelor a reprezentat una dintre cele mai dezbătute probleme ale filosofiei grecești.

Pentru filosofia greacă, *logos* desemnează vorbirea, limba, graiul, dar și facultatea de a raționa, de a cugeta, precum și roadele acesteia: concepte, definiții, judecăți și raționamente. *Logos* înseamnă, deopotrivă, vorbă și ceea ce este vorbit, semnificat și semnificat, concept verbal și concept mental. Se poate spune că limbajul ni se dezvăluie ca act existențial, legat de fenomenul gândirii pe care o cristalizează și o exprimă în formule conceptuale, în judecăți, definiții și raționamente¹⁷. În cunoscutul dialog *Cratylus* (sau *Despre dreapta potrivire a numelor*), Platon oferă filosofiei una dintre cele mai importante lecții despre cuvânt și limbă, lecție ce poate fi rezumată în formula: "*cuvântul este călăuză gândului*".¹⁸ Demersul său filosofic în acest sens este de fapt o încercare de a pătrunde cât mai adânc în ceea ce s-ar putea numi "misterul" sau "structura abisală" a limbajului. Pentru Platon, dreapta potrivire, îndreptățirea, corectitudinea sau exactitatea numelor¹⁹, a cuvintelor (*orthotes ton onomaton*) presupune mai întâi un act conștient

¹⁶ *Ibid.*, p. 319, n. 206.

¹⁷ Cf. Athanase Joja, *Logos architekton*, Edit. Dacia, Cluj, 1971, p. 101–102 și 116–117; Christos Yannaras, *Persoană și Eros*, trad. rom. Z. Luca, Edit. Anastasia, București, 2000, p. 173–177. "Cuvintele au conținut în mod absolut primul loc în semnificarea oricăror [idei] concepute în spirit, dacă cineva dorește să le exprime" remarca Fer. Augustin. *De doctrina christiana*, II, 3, 4; cf. E. Munteanu, *Introducere*, p. 15.

¹⁸ A se vedea dialogul *Cratylus* în Platon, *Opere*, vol. 3, Edit. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 251–331 (trad. rom. S. Noica). Despre *Cratylus*, a se vedea Constantin Noica, *Interpretare la Cratylus*, în *op. cit.*, p. 139–235; Anton Dumitriu, *Alétheia. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică*, în vol. *Eseuri*, Edit. Eminescu, București, 1986, p. 321–326; Andrei Pleșu, *Limba păsărilor*, Edit. Humanitas, București, 1994, p. 13–55.

¹⁹ Un pasaj din *Scrisoarea VII* a lui Platon, citat de către Celsus, plasa numele (*onoma*) între cele cinci elemente care fac posibilă cunoașterea, alături de definiție (*logos*), imagine (*eidolon*), știință (*episteme*) și "însuși obiectul cognoscibil, care este și obiectul real al cunoașterii". Origen, *Contra lui Celsus*, VI, 9; trad. rom. T. Bodogae, col. P.S.B., 9, Edit. Institutului Biblic, București, 1984, p. 377.

de cercetare a realității, un proces de investigare a naturii celor ce există.²⁰ Platon avea așadar în vedere esența cuvântului, sensul cuprins în structurile sonore ale acestuia, spre deosebire de cercetarea modernă, care se va preocupa în special de structura formală a cuvintelor.

Deși valoarea cuvântului nu este identică pentru filosofia greacă și pentru Revelația biblică, intuițiile filosofiei grecești au fost valorificate în mod firesc de către Sfinții Părinți. Teologia patristică va descoperi noi dimensiuni ale raportului intim dintre rațiune și cuvânt, iar în ceea ce privește capacitățile și funcțiile cuvântului, Părinții Bisericii au concepții care, comparate cu teoriile filosofilor greci, se disting prin multe trăsături originale. Chiar dacă Socrate și Platon de pildă au depășit perspectiva scepticilor cu privire la funcția cuvântului, misterul comunicării între ființele raționale a rămas pentru ei doar o simplă interogație. Iată de ce, în ciuda ingeniozității și deschiderii sale, teoria platoniciană a limbajului este funciar pesimistă. Conform acestei teorii, cuvintele în sine nu au o valoare concretă pentru experiența existențială a umanității, limbajului fiindu-i atribuit un loc obscur în actul cunoașterii. Dacă mintea noastră n-ar păstra amintirea lumii cerești a ideilor, prin mijlocirea cuvintelor n-am putea sesiza decât puține înțelesuri ale realității, și încă și mai puține prin vederea sensibilă a lucrurilor și fenomenelor.²¹

Pentru profeții Vechiului Testament, între gândirea interioară și afirmarea ei exterioară sau vocală, ca și între cuvântul omului și cuvântul lui Dumnezeu, există o legătură tainică, ce nu poate fi pusă la îndoială. Ieremia de pildă, are conștiința clară a puterii extraordinare a cuvintelor cărora le dă viață prin asumarea chemării profetice: acestea sunt "*ca un foc, ca un ciocan care sfarmă stânca*" (23, 29). Forța dumnezeiască a cuvintelor pe care le rostește ca mesager al lui Dumnezeu pare a face corp comun cu glasul său și cu silabele pe care le pronunță. La rândul lor, Părinții Bisericii vor pune problema graiului în termeni similari. Nu de puține ori, atunci când abordează teme de natură hristologică, antropologică ori eclesiologică, ei fac aluzie, desigur, la teoriile limbajului, pe care le nuantează ori le corectează atunci când este cazul. Găsim astfel de referințe la Sfântul Irineu, Clement Alexandrinul, Tertulian, Origen, Sfântul Atanasie cel Mare, Părinții Capadocieni, Sfinții Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, Grigorie Palama etc. O mențiune specială în acest sens merită Fer. Augustin, tocmai pentru că este considerat uneori între precursorii diferitelor teorii moderne asupra limbajului.²²

Dacă filosofi antici au crezut că salvează valoarea limbajului punându-l în legătură cu "ideea" sau cu "ființa", o dată cu Noul Testament problema a devenit hristologică. Pentru reprezentanții teologiei patristice, plinătatea și sensul autentic

²⁰ "Dreapta potrivire a numelor" ca temă a meditației filosofice este atribuită de către Platon sofistilor în general. Socrate considera, contrar sofistilor, că mai întâi trebuie cercetat adevărul, abia apoi existând premisa unei judecăți corecte asupra imaginii acestuia: "Dreapta potrivire a numelui [...], este aceea care arată natura lucrului". Cf. Platon, *Cratylus*, 428 c; *op. cit.*, p. 314.

²¹ A se vedea în aceste sens Platon, *Cratylus*, trad. rom., p. 251–331. Cf. Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin II. Rugăciunea*; trad. rom. I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1998, p. 83–84.

²² A se vedea Tzevtan Todorov, *Teorii ale limbajului*, trad. rom. M. Murgu, Edit. Univers, București, 1983, p. 50-80 și E. Munteanu, *Introducere*, p. 12-32.

al "ființei" sau a "ideii" se găsește doar în Logosul lui Dumnezeu. Prin unirea sa cu Logosul care a creat universul, cuvântul omenesc participă la puterea dumnezeiască și la taina Ființei. Tradiția patristică precizează că darul cuvântului la om poate fi considerat ca un reflex al actului dumnezeiesc prin care Tatăl naște veșnic pe Cuvântul Său.²³ Iar cuvântul lui Dumnezeu, ca energie creatoare și mijloc de comunicare cu omul, traversează gândirea umană și o fecundează pentru ca aceasta să se poată exprima în formulele graiului articulat și în concepte de natură logică.

Învățătura patristică despre *logos* are, așa cum știm, o dublă origine: ebraică și greacă.²⁴ În această învățătură converg, pe de o parte, tema biblică a cuvântului (*Dabar*) lui Dumnezeu care exprimă lucrarea dumnezeiască în lume și se regăsește în Logosul ioaneic, iar, pe de altă parte, tema heraclitiană, apoi stoică, a Logosului-Rațiune, în limba greacă *logos* însemnând, așa cum am văzut, cuvânt și rațiune. În acest sens, la Origen de pildă, Logosul întrupat nu este numai Cuvântul, ci și Rațiunea eternă a Tatălui. Desigur, această expresie nu trebuie înțeleasă în sensul "*natural*" pe care teologia scolastică îl dă noțiunii de "*rațiune*".²⁵

Datorită cuvântului și gândirii, omul poate fi definit ca *ființă logică*. Universul logic uman are o funcție decisivă în cristalizarea și afirmarea valorilor morale și culturale, prin faptul că limbajul a devenit un "instrument" de exprimare a trăirilor interioare (credința, iubirea, mila, simpatia, bucuria, solidaritatea, prietenia etc.).²⁶ Existența *logică, rațională* a ființei umane și structura *logică, rațională* a lumii, descoperă premisa lor existențială în Persoana Logosului dumnezeiesc: "*La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut*" (Ioan 1, 1-3).

Se poate spune despre cuvânt că este un fenomen ce își are obârșia în Dumnezeu, Care a dat oamenilor puterea de a exprima prin mijlocirea cuvintelor sonore rațiunile existențelor create, și — într-o măsură analogică — chiar pe Creatorul lor.²⁷ "*Toate cuvintele noastre pornesc din cuvântul ipostatic dumnezeiesc și trebuie să fie un răspuns la cuvintele Lui*".²⁸ În acest sens, limba umanității este prezentă nu atât în cuvântul omului, cât mai ales în cuvântul lui Dumnezeu. Singur cuvântul dumnezeiesc "*poartă în sine certitudinea de a deveni cuvântul tutuor*" afirmă

²³ T. Špidlick, *Spiritualitatea Răsăritului creștin II. Rugăciunea*, p. 84–85.

²⁴ T. Špidlík, Grégoire de Nazianze, în «*Orientalia Christiana Analecta*», 189, Roma, 1971, p. 144 sq.

²⁵ Henri Crouzel, *Origen*, trad. rom. I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1999, p. 123.

²⁶ A. Joja, *op. cit.*, p. 93–96. A se vedea și Pavel Florenski, *Antinomia limbii*, trad. rom. A. Nicolescu, în vol. *Perspectiva inversă și alte scrieri*, Edit. Humanitas, București, 1997, p. 169–236. *Antinomia limbii* are la bază studiul lui Wilhelm von Humboldt, *Despre diferențele dintre organismele limbii omenești*. Lui W. von Humboldt îi datorăm prima încercare sistematică de valorificare a actului lingvistic ca aspect fundamental al limbajului.

²⁷ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Edit. Anastasia, București, 1993, p. 35.

²⁸ Idem, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 115. Asupra cuvântului ca protoelement al gândirii (existența sa tainică și rădăcina sa cerească) a insistat și Serghei Bulgakov în studiul *Filosofia numelui* (în rusă), YMCA Press, Paris, 1953.

Fr. Rosenzweig.²⁹ Intuind originea sacră a cuvântului, Psalmistul exclamă: "*În Dumnezeu voi lăuda graiul, în Dumnezeu voi lăuda Cuvântul*" (Ps. 55, 10).

În virtutea calității sale de protoelement al gândirii, cuvântul are o energie ce depășește valoarea sa pur lingvistică; evident, este vorba de o energie paralingvistică și supralingvistică pe care o putem sesiza în ritmurile specifice ale rugăciunii, în formulele sacramentale ce dau viață Sfintelor Taine, ca și în jeturile sonore ale imprecățiilor de tot felul (blesteme, înjurături, blasfemii)³⁰. Cuvântul nu este doar semnificativ, ci edificator, ziditor; el poate comunica incomunicabilul, fapt mai puțin luat în seamă de cercetările teoretice asupra limbajului, însă trăit în mod autentic de către oamenii duhovnicești și sesizat de către cei a căror vocație este tocmai fenomenul și taina cuvântului.³¹ Iată de ce în Evanghelie cuvântul este asemănat cu bobul de grâu care conține în structurile sale puterea misterioasă de a germina și a rodi (cf. Matei 13,3–23). Aparținând ființei, el își are propria sa viață și creștere, își are propriul său destin: "*crește și se întărește*" (Fapte 19, 20), "*lucrează*" (I. Tes. 2,13), vădindu-și astfel puterea pe care i-o dă obârșia sa dumnezeiască. Așa cum zicea părintele P. Florenski, "*cuvântul nu e un adaus la ființa omenească, nu e o trăsătură întâmplătoare a omului, din a cărui înlăturare acesta ar rămâne neschimbat în esență, ci o trăsătură constitutivă. Mai mult decât atât, e însăși ființa omului, întrucât prin cuvânt s-a descoperit pe sine în energia lui spirituală, a devenit existent pentru alții și pentru sine însuși. Nu se poate spune «omul și cuvântul său». Cuvântul este însuși omul, dar sub aspectul descoperirii sale, sub aspectul activității. Iar activitatea omului [...] este esențial cuvântătoare [...] Noi vorbim prin actele noastre [...]."*³² Darul sacru al cuvântului are o funcție specială în definirea omului ca ființă religioasă, orientată structural spre Dumnezeu ca spre matricea sa ființială. Implicat în actul rugăciunii³³, cuvântul omenesc participă la misterul prezenței Logosului dumnezeiesc în intimitatea oricărei inimi curate și în viața Bisericii totodată.

II. Darul cuvântului și natura comunitară a ființei umane

Ca element fundamental ce se integrează în complexul de valori al fondului nostru originar, graiul stă într-o relație existențială cu natura comunitară a ființei noastre. Omul vorbește pentru că înțelege ceea ce îi comunică semenul său și pentru că are capacitatea de a-i da acestuia un răspuns înțeles. Graiul poate fi învățat și folosit numai în comunitatea semenilor, tocmai pentru că oamenii au fost

²⁹ *Op. cit.*, p. 87.

³⁰ Referitor la utilizarea blasfemioasă a cuvântului, a se vedea Emile Benveniste, *Probleme de lingvistică generală*, trad. rom. L. M. Dumitru, Edit. Teora, București, 2000, vol. 2, p. 219-222.

³¹ Cf. A. Pleșu, *op. cit.*, p. 12.

³² *Slovesnice slujenice*, în «Journal Moskovskoi Patriarhii», 1977, nr. 4, p. 74–75. A se vedea și D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 288. Pentru raportul dintre vorbire și făptuire, dintre a spune și a face, a se vedea Paul Ricoeur, *Istorie și Adevăr*, trad. rom. E. Niculescu, Edit. Anastasia, București, 1996, p. 230-255.

³³ A se vedea în acest sens Enzo Bianchi, *Cuvânt și Rugăciune*, trad. rom., M.-C. Oros, Edit. Deisis, Sibiu, 1996 și T. Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin II. Rugăciunea*.

creați cu răspunderea de a-și vorbi, de a se înțelege între ei, de a trăi în comuniune și în comunitate, actualizându-și neconținut propria umanitate. Omul este om și pentru că vorbește; datorită acestui fapt, se poate spune că limbajul nu există decât pentru că fiecare om are înscrisă în definiția sa ontologică nevoia de comunicare și comuniune.

Limbajul ființează ca instituție fundamentală a naturii umane, în interiorul căreia oamenii se nasc, se împlinesc și mor. În acest sens, limbajul se impune ca un *semn* revelator prin care se proclamă un adevăr de o importanță majoră pentru destinul făpturii umane: ca persoană, omul nu este în întregime individual, ci este, deopotrivă, individual și comunitar, comunitar și individual. Iar limbajul nu este doar o simplă realitate omenească, personalizată până la ultimele sale consecințe. Căci, deși nimic nu este atât de omenească precum limbajul, nimeni nu se poate considera inventatorul acestui fenomen, iar centrele sale de difuzare și de evoluție nu sunt individualizate.³⁴ În viața umanității, "*limbajul se împlinește în urmarea lui, discursul și replica. Aici numai, cuvântul explicit în limbă își primește adevăratul răspuns. Numai aici cuvântul fundamental este rostit și i se replică în aceeași formă, cuvântul de invocare și cuvântul de răspuns se formează și trăiesc în același limbaj; Eu și Tu sunt aici nu numai în relație, ci și fermă «loialitate». Aici și numai aici momentele de relație sunt legate între ele prin elementul însuși al limbajului, în care sunt scufundate. Aici situația de «față în față» înflorește în deplină realitate a lui Tu. Aici și numai aici ne simțim într-adevăr contemplantori și contemplați, cunoscători și cunoscuți, iubitori și iubiți*", spune M. Buber.³⁵

Ca elemente constitutive ale graiului, cuvintele nu au nici un suport în ele însele, ci ele comunică persoana, realitatea și sensul subiectului care se exprimă prin mijlocirea lor. Așa cum în cuvintele Revelației noi sesizăm prezența personală a lui Dumnezeu, tot așa, prin cuvintele noastre omenești ne descoperim calitatea de persoane și vocația de ființe comunitare. Zidindu-i pe oameni ca făpturi cuvântătoare, Dumnezeu i-a făcut totodată și ființe sociale, chemate să comunice întreolaltă. Acest fapt "*arată unitatea lor în ființă, în continuă și veșnică îmbogățire în Dumnezeu, care trebuie să se manifeste și să se dezvolte prin comunicare reciprocă în sens larg, care are, mai ales, forma cuvântului. Omul nu este o existență închisă în ea însăși, statică, nici nu se comunică numai în mod neclar, prin fapte sau alte mișcări. El este în mișcare continuă de autodepășire și de căutare sau întrebare, în modul cel mai inteligibil al cuvintelor și, în acest sens, este ființă cuvântătoare, fiindcă niciodată nu sfârșește de a se autodescoperi deplin*".³⁶

Prin mijlocirea cuvintelor, persoanele umane se înțeleg întreolaltă, exprimându-și gândurile și trăirile, revelându-și propriul univers interior. De asemenea, cuvântul însușește în sine acea energie miraculoasă prin care o persoană are acces la taina ființei persoanei căreia i se adresează. Apartenența cuvântului la ființa omului, comunitară prin definiție, precum și dependența făpturii umane de cuvântul semenilor și de răspunsul la acest cuvânt, trimit la o sursă transcendentă personal-comunitară a lui. Numai credința în sursa transcendentă și

³⁴ Paul Ricoeur, *Istorie și adevăr*, p. 129.

³⁵ *Eu și Tu*, trad. rom. Șt. Aug. Doinaș, Edit. Humanitas, București, 1992, p. 131.

³⁶ D. Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, p. 34–35.

În destinația unificatoare a cuvântului, urmată de împlinirea vocii Cuvântului dumnezeiesc, poate deveni temei al comuniunii prin care o comunitate umană se eliberează de primitivismul instinctelor ce caracterizează starea de "turmă" sau "masa de indivizi" a societăților secularizate, totalitare, desacralizate. "Omul se vede om printre oameni, devine persoană printre persoane. De aceea, religia explică persoana umană în relație cu o altă persoană, în relația ei cu personalitatea absolută a lui Dumnezeu. În aplecarea iubitoare către noi, Persoana divină creatoare cheamă la viață persoana noastră umană «după chip». Iar aceasta se susține și crește spiritual în comuniune de dragoste și în relație cu Persoana divină și cu celelalte persoane umane. Glasul lui Dumnezeu răsună «personal» pe paginile Sfintei Scripturi și-l cheamă «personal» pe om, pe nume: «Adame, unde ești?» (Fac. 3,2). Persoana are un temei și un punct de plecare aici, în actul creator al chemării prin care Adam s-a și făcut «suflet viu»".³⁷

În temeiul naturii și vocației sale comunitare, omul a fost înzestrat dintru început cu darul cuvântului pentru a se adresa altora, pentru a ieși din acea interioritate atât de insuficientă a sinelui și a se realiza în comunitatea semenilor săi. Faptul că între impostaza comunitară a ființei umane și limbaj există un raport intim de natură sinergică, este probat de statutul însuși al cuvintelor. Acestea nu au capacitatea de a semnifica în mod "natural", prin ceea ce sunt ele însele, ca într-un fel de magie sonoră atotputernică, ci numai fiindcă, printr-o experiență comună, membrii unei familii umane au asociat instinctiv anumite trăiri interioare și gânduri care se cereau a fi exteriorizate, împărtășite semenilor.³⁸ Tocmai de aceea, în timpul vorbirii cuvintele sunt însoțite de o atitudine, de o manifestare personală, exprimată printr-un întreg complex de "fenomene paraverbale", ce sunt și ele instituționalizate pe baza unei experiențe comunitare, semnificând ori simbolizând potrivit unui consens inițial, acceptate apoi ca atare într-un anumit univers spiritual și constituind astfel un adevărat cod de "semne verbale". Sfântul Antonie cel Mare semnalează faptul că există anumite "semne" caracterizează "după care se cunoaște un suflet rațional și virtuos: privirea, mersul, glasul, râsul, ocupațiile și întâlnirile cu oamenii"³⁹. Iar Sfântul Vasile cel Mare, atunci când vorbește despre exercițiul tăcerii prin care se perfecționează neofiii în viața ascetică, amintește că "există și un ton al vocii și o simetrie a vorbei și un timp potrivit și o însușire a cuvintelor care e proprie și caracteristică celor pioși, pe care nu poate să o învețe cineva dacă nu s-a dezbrăcat de vechile lui obișnuințe"⁴⁰. Toate aceste "fenomene paraverbale" ori "semne" ale omenității noastre își primesc puterea de a semnifica ceva numai pentru că ființa umană are un destin profund comunitar.

³⁷ C. Galeriu, *op. cit.*, p. 65-66.

³⁸ Deși "tainițele urechii" pot recepta "caracterului plăcut sau neplăcut al sunetului", zice Fer. Augustin, "un cuvânt impresionează simțul auzului nu prin el însuși, ci prin ceea ce semnifică, întrucât, receptându-se un semnal prin intermediul cuvântului, spiritul nu ia seama la nimic altceva decât la lucrul însuși, al cărui semn este acela pe care l-a primit". *De dialectica*, VII, 12, 20-13, 5; *op. cit.* p. 83-85.

³⁹ În *Filocalia*, vol. 1, trad. rom. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 7.

⁴⁰ *Regulile Marii*, 13; trad. rom. I. Ivan, *Asceticele*, col. P.S.B., 18, Edit. Institutului Biblic, București, 1989, p. 243.

Prin mijlocirea graiului, *Eu și Tu* se întâlnesc într-un act esențial în care se recunosc și se asumă reciproc drept parteneri pe același traseu al creșterii și împlinirii spirituale. Așa cum spune M. Buber, "*pe Tu, numai grația mi-l apropie, — căutându-l, nu-l obțin. Dar dacă îi adresez cuvântul fundamental, săvârșesc un act al ființei mele, actul meu esențial (meine Wesenstat)*".⁴¹ Graiul se îmbogățește pe măsura exercițiului acestei comuniuni tocmai pentru că stă într-o relație de sinergie cu vocația comunitară a făpturii umane, iar cuvintele se înmulțesc pe măsura cunoașterii diferitelor rațiuni ale lucrurilor și persoanelor, precum și a relațiilor interumane, pe măsura modificărilor produse în raporturile dintre oameni. "*Necesitatea veșnică a comunicării oamenilor între ei prin cuvinte, arată că celălalt e viața mea, care mi se comunică, fie că-mi vorbește, fie că mă ascultă. Trebuie să vorbesc cuiva ca să simt că trăiesc, și trebuie să știu că mă ascultă cineva. Dar la fel trebuie să-mi vorbească cineva ca să simt că trăiesc. Persoanele sunt vase comunicante. În comunicare e viața lor. Viața e între doi sau mai mulți. Iar fiindcă nu vreau niciodată să încetez să trăiesc, prin aceasta îl voiesc și pe celălalt ca veșnic partener de comunicare. Dar această veșnicie nu ne-o putem da noi, precum nici viața de o clipă nu ne-o putem da noi. Cine ne-a dat viața a pus pe ea pecetea voinței de a viețui împreună cu altul în veci. Altul îmi e partenerul vieții veșnice. Dar atunci când prin ceilalți comunicăm cu Dumnezeu cel veșnic*", spune părintele D. Stăniloae.⁴²

III. Graiul umanității între "Turnul Babel" și Cincizecime

Căderea protopărinților din comuniunea cu Dumnezeu a însemnat totodată o cădere din raționalitatea adevărată, acesteia urmându-i în mod firesc o cădere din exercițiul cuvântării drepte, iubitoare, ziditoare, trăită și afirmată "*în har și adevăr*". Rațiunea omului s-a întunecat și s-a pervertit, ajungând să dorească și să făptuiască "*cele potrivnice firii*", iar cuvântul s-a degradat și el, devenind adeseori mincinos, corupător, acaparator, ucigător de suflete, instrument prin care se deformează ori se ascunde adevărul, prin care se face rău semenilor.

Este semnificativ ceea ce ne revelează Scriptura cu privire la căderea protopărinților. Adam, conștiința lumii necuvântătoare și factorul de valorificare a raționalității acesteia, ne este definit în cartea *Facerii* ca o persoană capabilă să ia hotărâri decisive pentru destinul creației și să cunoască totodată urmările actelor sale (Fac. 1,26–28; 2,15; 2,19–20; 3,17–19). Ca ființă care avea — datorită faptului că a fost creat "*după chipul*" Logosului dumnezeiesc — vocația de profet, preot și împărat al lumii, Adam ajunge într-o situație tragică: după călcarea poruncii dumnezeiești, care a însemnat despărțirea de Dumnezeu, a cunoscut, împreună cu Eva, "*că erau goi*" (Fac. 3,7), adică lipsiți de harul care i-a ocrotit și împodobit până atunci ca un veșmânt al nestrăcăciunii. Erau goi de sensul ziditor și transfigurator al vieții. Datorită acestei "*goliciuni*" spirituale, și-au pierdut dreapta

⁴¹ *Op. cit.*, p. 37.

⁴² *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 337. Pentru raportul intim ce există între limbă și societatea umană, a se vedea Eugenio Coseriu, *Introducere în lingvistică*, trad. rom. E. Ardeleanu și E. Bojoga, Edit. Echinox, Cluj, 1999, p. 63-72.

judecată, discernământul minimal, închipuindu-și, cu o infantilă naivitate, că se pot ascunde din fața Atotștiutorului într-un tufiș: "*Iar când au auzit glasul domnului Dumnezeu, Care umbla prin rai, în răcoarea serii, s-au ascuns Adam și femeia lui de fața Domnului Dumnezeu printre pomii raiului*" (Fac. 3,8).⁴³

În același context, *Facerea* ne descrie modul în care Adam și Eva au înțeles să părăsească orizontul clar al responsabilității și al împăcării cu Dumnezeu, folosind un limbaj "pieziș", insolent, nefiresc în raport cu starea tragică în care se aflau în acel moment, când destinul întregii creații a fost "scurtcircuitat", abătut de la sensul original (Fac. 3,9–19). Căderea protopărinților a însemnat o sărăcire a funcției enunțării și a caracterului de revelare a unicității personale pe care *logos*-ul le avea în mod plenar dintru început. A însemnat, în același timp, decăderea *logos*-ului în convenționalitatea impersonală a "*semnificării*", automatizarea și supunerea lui utilitară în vederea "*denumirii*", separarea artificială de faptul existențial al comuniunii personale, adică limbajul pur și simplu, vorbirea cotidiană, precum și limitarea logicii la posibilitatea cuiva de a face raționamente obiectiv-convingătoare.

Istoria umanității de după căderea lui Adam a devenit în același timp o istorie a rațiunii pervertite, instrument "*capabil*" să justifice orice fărădelege, și totodată o istorie a cuvântului bolnav, instrumentalizat în slujba răului. Așa cum spune Sfântul Andrei Criteanul în celebrul său **Canon de pocăință**, "*mintea s-a rănit*" iar "*cuvântul a slăbit*".⁴⁴ Această perspectivă tragică a căderii din cuvântul ziditor și rațiunea sănătoasă o are în vedere **Cartea înțelepciunii lui Iisus, fiul lui Sirah**, atunci când afirmă: "*Limba clevetitoare pe mulți i-a clătinat și i-a risipit dintr-un neam într-alt neam și cetăți tari a surpat și casele celor mari a stricat [...] Lovitura biciului face vânătăie, iar lovitura limbii frânge oasele. Mulți au pierit de ascuțișul sabiei, dar și mai mulți de uneltirile limbii*" (28,15–19). Iată de ce, prin cea de a noua poruncă a Decalogului, Dumnezeu se ridică împotriva "*mărturisirii strâmbe*", care pervertește darul sacru al cuvântului (Ieșire 20,17). Porunca se adresează fiecărui om în parte și întregii umanități în ansamblul ei ca un strigăt grav împotriva minciunii de orice fel, prin care omul se abate în mod conștient de la vocația sa de făptură rațională și cuvântătoare. Tâlcuind înțelesul *Decalogului* și modul în care acesta a fost asimilat și transfigurat în viața creștină, Sfântul Grigorie Palama spune următoarele cu privire la această poruncă dumnezeiască: «*Să nu mărturisești strâmb*» (sau să defăimezi) *ca să nu te asemeni (diavolului), celui ce dintru început a defăimat pe Dumnezeu Evei, și să te faci blestemat ca și acela. Așadar, mai degrabă să acoperi păcatul aproapei tale, dacă nu e pagubă a multora, ca să nu te asemeni lui Ham, ci lui Sem și lafet și să ajungi binecuvântarea*».⁴⁵

⁴³Sfântul Ioan Gură de Aur precizează că păcatul "odată intrat în noi ne umple nu numai de rușine, dar ne face și nepricepuți, din pricepuți și înțelepți cum eram mai înainte". *Omilia a XVII-a la Facere*, II; trad. rom. D. Fecioru, în col. P.S.B., 21, Edit. Institutului Biblic, București, 1987, p. 190.

⁴⁴Cântarea a 9-a. Vezi *Triodul*, Edit. Institutului Biblic, București, 1986, p. 375.

⁴⁵*Decalogul legiurii celei după Hristos*, trad. rom. I. Ică jr., în «Mitropolia Ardealului», XXX (1985), nr. 3–4, p. 214.

Dacă prin căderea lui Adam s-a alterat puterea și sensul cuvintelor, acest fapt a devenit într-un fel premisa la ceea ce dumnezeiasca Scriptură va numi "amestecarea limbilor": "În vremea aceea era în tot pământul o singură limbă și un singur grai la toți [...]. Apoi [oamenii] au zis iarăși: «Haidem să ne facem un oraș și un turn al cărui vârf să ajungă la cer și să ne facem faimă înainte de a ne împrăști pe fața a tot pământul!» Atunci S-a pogorât Domnul să vadă cetatea și turnul pe care-l zideau fiii oamenilor. Și a zis Domnul: «Iată, toți sunt de un neam și o limbă au și iată ce s-au apucat să facă [...]. Să ne pogorâm și să amestecăm limbile lor, ca să nu se mai înțeleagă unul cu altul.» Și i-a împrăștiat Domnul de acolo în tot pământul [...]. De aceea s-a numit cetatea aceea Babilon,⁴⁶ pentru că acolo a amestecat Domnul limbile a tot pământul [...]" (Fac. 11,1–9). Sfântul Ioan Gură de Aur, meditănd la acest moment decisiv din istoria umanității, spune: "Pentru că au folosit rău cinstea ce li s-a dat, de a vorbi cu toții aceeași limbă, Dumnezeu le împarte limbile, ca să oprească pornirea lor spre rău [...]. După cum limba comună, spune Dumnezeu, i-a făcut să locuiască împreună, tot așa împărțirea limbilor să-i facă să se despartă! Cum ar putea locui la un loc oamenii care nu înțeleg ce-și spun unii altora?"⁴⁷

Antropologii și lingviștii au fost preocupați de acest "mister suprem" al diversității limbilor. Umanitatea, atât de omogenă tipologic (diversificată structural în aproximativ doar șase varietăți sau rase), a împânzit fața pământului cu aproape zece mii de limbi diferite. Că este vorba de o adevărată anomalie o dovedește faptul că acest pluralism lingvistic nu este de loc avantajos: neînțelegerea reciprocă, obstacolele de netrecut pe care un asemenea pluralism le pune în cale colaborării umane, într-un cuvânt "babilonia", denotă că limbile sunt gemeni de dezbinare, în vreme ce limba este, prin natura ei, un principiu al comuniunii.⁴⁸ "Limba noastră se interpune între percepere și adevăr ca un geam prăfuit sau ca o oglindă deformată. Limba paradisiului era ca o oglindă perfectă; lumina unei înțelegeri totale străbătea prin ea. Astfel, Babelul a reprezentat o a doua cădere a omului, în unele privințe la fel de tristă ca și prima. Adam fusese izgonit din grădina; oamenii erau acum alungați din singura familie a omului. Și ei erau lipsiți de convingerea de a putea fi capabili a pătrunde și a comunica realitatea", zice George Steiner.⁴⁹

⁴⁶ "Babilonul, care înseamnă amestecare, a primit acel nume din pricină că acolo Domnul Dumnezeu a amestecat limbile întregului pământ și că de acolo i-a împrăștiat pe oameni", spune Sfântul Ioan Gură de Aur. *Omilia a XXX-a la Facere*, IV; *op. cit.*, p. 388. Origen este de părere că prin acest proiect mitic, oamenii — "uneltind prin mijlocirea materiei împotriva a ceea ce-i nematerial" (cerul) — "s-au dat mai mult sau mai puțin în puterea îngerilor celor strașnici", care "insuflă de acum fiecărui popor o altă limbă". *Contra lui Celsus*, V, XXX; *op. cit.*, p. 340.

⁴⁷ *Omilia a XXX-a la Facere*, IV; *op. cit.*, p. 388. Deși nu este menționat în episodul "Turnul lui Babel", se poate deduce că diavolul este "marele antreprenor" al acestui proiect utopic primitiv și al replicilor sale moderne, adică "ansamblul întreprinderilor noastre economice, politice și urbane". Denis de Rougemont, *Partea diavolului*, trad. rom. M. Ivănescu, Edit. Anastasia, București, 1994, p. 118.

⁴⁸ Cf. A. Pleșu, *op. cit.*, p. 22–24.

⁴⁹ *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, trad. rom. V. Negoită și Șt. Avădanei, Edit. Univers, București, 1983, p. 88–89. Memoria umanității a reținut până târziu o profundă nostalgie pentru "limba paradisiului" sau "limbajul originar". A se vedea în acest sens T. Todorov, *Teorii ale simbolului*, p. 310-338 și A. Pleșu, *Limba păsărilor*, p. 9-55.

"Turnul Babel" semnifică proiectul utopic al unei civilizații fără Dumnezeu; el este expresia unei unități pur umane, raportată în întregime la pământ și, în același timp, devorată de dorința cuceririi sau anexării cerului. Această unitate, iluzorie și nocivă, a dus la înstrăinarea oamenilor întreolaltă și la împrăștierea lor departe de Acela care este singurul temei real al comuniunii interumane autentice. Atunci s-a născut diversitatea limbilor ca expresie a ceea ce va însemna în istoria umanității "haosul neamurilor", adică sfâșierea unității originare a neamului omenesc. Desigur, apariția neamurilor nu este o consecință a "amestecării limbilor". Neamurile au existat și înainte de "Turnul Babel" (cf. Fac. 10,32). Însă, prin "amestecarea limbilor" s-a întreprins *conglăsuirea*, împreună-vorbirea neamurilor ca elemente familiale ce compuneau substanța aceleiași umanități (cf. Fac. 11,7).

Dacă în destinul umanității momentul "Turnului Babel" a însemnat o nouă cădere, ale cărei consecințe au pervertit și mai adânc vocația cuvântătoare și comunitară a făpturii umane, Cincizecimea va deveni momentul în care Dumnezeu vindecă răul "*împărțirii limbilor*". Mulțimea expresiilor lingvistice diferite, care deveniseră tot atâtea bariere despărțitoare între oameni, va fi transfigurată prin miracolul transparenței acestora, pentru a face înțeles același mesaj dumnezeiesc și pentru a propune umanității o nouă dimensiune a comuniunii, neexperimentată încă din pricina căderii protopărinților. Cincizecimea ca eveniment al revărsării Duhului Sfânt peste întreaga creație a însemnat și refacerea acelei *conglăsuiri* originare despre care vorbesc Sfinții Părinți. Neamurile adunate atunci la Ierusalim ascultau și înțelegeau "*fiecare în limba sa*" cuvintele lui Dumnezeu din predica Apostolilor (Fapte 2,4–8.) Se cuvenea ca cei care au spart unitatea graiului comun la "Turnul Babel" să ajungă iarăși la aceeași înțelegere prin pogorârea Duhului Sfânt și edificarea Bisericii ca trup mistic al lui Hristos. "*După cum înainte de amestecarea limbilor domnea «un singur glas» (cf. Ps. 48, 1) în toți oamenii, tot așa și acum toate neamurile, întreg pământul precum și toți oamenii, au o singură ureche și o singură inimă care palpită în toți. Căci, întrucât Biserica adună laolaltă în chip unitar întreg neamul omenesc și întrucât parcă cheamă într-un singur teren de teatru întraga omenire*", înțelegem de ce Dumnezeu se adresează tuturor neamurilor și tuturor oamenilor "*cu un singur glas*" atunci când își descoperă mesajul mântuirii, zice Sfântul Grigorie de Nyssa.⁵⁰ Imnele liturgice din Duminica Cincizecimii fac o paralelă între cele două momente decisive din istoria venirii umanității: "*Odinioară limbile au fost amestecate, pentru îndrăzneala zidirii turnului; iar acum limbile au fost înțelepțite pentru slava cunoștinței de Dumnezeu. Atunci a pedepsit Dumnezeu pe cei nelegiuți pentru greșală; acum Hristos a luminat pe pescari cu Duhul. Atunci s-a lucrat felurimea limbilor spre pedepsire; acum se reînnoiește înțelegerea spre mântuirea sufletelor noastre*".⁵¹ Și iarăși: "*Când Cel Preaînalt, pogorându-Se, a amestecat limbile, a despărțit neamurile; iar când a împărțit limbile cele de foc, la o unire pe toți i-a chemat; și cu un glas slăvim pe Duhul cel Preasfânt*"⁵².

⁵⁰ *La titlurile Psalmilor*, II, XII; trad. rom. T. Bodogae, *Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, col. P.S.B., 30, Edit. Institutului Biblic, București, 1998, p. 175.

⁵¹ Stihovna vecerniei, stihira de la Și acum...; în *Penticostar*, Edit. Institutului Biblic, București, 1988, p. 317.

⁵² Condacul Praznicului, în *Penticostar*, p. 321.

Momentul Cincizecimii a însemnat o convertire a răului produs în istoria umanității prin fabulosul proiect desemnat ca "Turnul Babel". După cuvântul Sfântului Macarie Egipteanul, *"limbile acestei lumi sunt diferite și fiecare își are limba lui. Dar creștinii învață acum o limbă nouă și unică și toți sunt educați într-o singură înțelepciune, în înțelepciunea lui Dumnezeu, care nu este a veacului acestuia, nici a veacului trecut. Deși se mișcă în această lume, creștinii, pornind de la cele văzute, se înalță spre viziuni noi și cerești, spre realități slăvite și tainice"*⁵³. *"Darul limbilor"*, împărtășit Apostolilor prin revărsarea Duhului Sfânt la Cincizecime, dar prin care s-a deschis accesul neamurilor la mesajul Evangheliei lui Hristos *"nu era, la urma urmei, decât un simbol al unității și universalității Bisericii, deci al sobornicității sale"*, zice Fer. Augustin.⁵⁴ Iar într-un alt context, același scriitor bisericesc spune: *"Adevărul înfățișat prin darul limbilor este de acum împlinit. Deci, vremea vorbirii în limbi a trecut. Și astăzi suntem în posesia tuturor limbilor, căci suntem mădulare ale unui trup în care se vorbesc toate"*⁵⁵.

Dacă Cincizecimea reprezintă un punct de reper esențial în istoria umanității, adică începutul încreștinării popoarelor lumii și deci, nașterea familiei ecumenice a Bisericii, acest eveniment a transfigurat și spiritul limbii popoarelor care au parcurs traseul Tainelor inițierii creștine. Printr-un amplu proces de încreștinare, limbile pământului și-au adecvat structurile lexicale la cuvântul Evangheliei, devenind astfel instrumente decisive în lucrarea mântuitoare și îndumnezeitoare a Logosului întrupat. Limba fiecărui popor încreștinat se impune în mod natural ca limbă hristologică, eclesială, divino-umană, într-un spațiu geografic și într-un timp istoric bine determinat. Sacramentalitatea limbii respective poate fi înțeleasă ca un reflex firesc al sacramentalității Bisericii care trăiește experiența *"vieții în Hristos"* și prin spiritul acelei limbi. Este important să precizăm în acest context că Adevărul dumnezeiesc nu are un limbaj exclusiv, ci se lasă exprimat, într-un permanent act chenotic, prin mijlocirea graiului oricărui neam care dorește să-și asume învățătura Evangheliei, și al oricărei epoci istorice. Sfântul Apostol Pavel este cel care a impus liniile directoare ale tradiției creștine în ceea ce privește accesul neamurilor la tainele credinței în Hristos prin mijlocirea limbilor proprii: *"Că precum cele neînsuflețite, care dau sunet, fie fluier, fie chitară, de nu vor da sunete deosebite, cum se va cunoaște care este din fluier, sau care este din chitară? Și dacă trâmbița va da un sunet nelămurit, cine se va pregăti de război? Așa și voi: Dacă prin limbă nu veți da cuvânt lesne de înțeles, cum se va cunoaște ce ați grăit? Veți fi niște oameni ce vorbesc în vânt. Sunt așa de multe feluri de limbi în lume, dar nici una din ele nu este fără înțelesul ei. Deci, dacă nu voi ști înțelesul cuvintelor, voi fi barbar pentru cel care vorbește, și cel care vorbește barbar pentru mine"* (I Cor. 14, 7-11). Doar iubirea fraternă poate valorifica plenar resursele fiecărei limbi care-și asumă experiența miraculoasă a exprimării adevărilor de credință: *"De aș grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor, iar*

⁵³ *Omilia a XXXII-a*, 1; trad. rom. C. Cornițescu, *Omilii duhovnicești*, col. P.S.B., 34, Edit. Institutului Biblic, București, 1992, p. 236.

⁵⁴ Predica 268, I; la Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, trad. rom. M. și A. Alexandrescu, Edit. Institutului Biblic, București, 1999, p. 308.

⁵⁵ Predica 269; *op. cit.*, p. 308–309.

dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval răsunător" afirmă Apostolul neamurilor (I Cor. 13, 1). Iată de ce, nici chiar limba ebraică, deși s-a bucurat de un prestigiu imens în istoria religioasă a umanității, nu poate fi considerată "*limba lui Dumnezeu*". Așa cum observa Sfântul Grigorie de Nyssa, ea a fost limba lui Moise, limba prin care el și neamul său se exprimau, limba mediului spiritual respectiv și al educației pe care "*grăitorul cu Dumnezeu*" a primit-o.⁵⁶

Problema, extrem de delicată, a funcției pe care o au cuvintele graiului omenesc în exprimarea tainelor lui Dumnezeu, a fost pusă încă de la începutul istoriei creștine, provocând tensiuni majore mai ales în timpul marilor erezii hristologice. Rezolvarea inspirată a dilemelor pe care le ridică această problemă o datorăm Părinților Capadocieni, în special Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa. Primul dintre cei doi frați celebri, demontând eroarea raționalismului arian pe care îl teoretiza în epocă Eunomie al Cizicului, precizează că "*numirile*" și "*denumirile*", adică termenii sau cuvintele limbajului teologic sunt doar "*semnificative*" și "*denotative*" ale însușirilor lui Dumnezeu, adică "*înseamnă*" sau "*declară*", exprimă ceva cu privire la Adevărul dumnezeiesc, dar nu-l circumscriu și nici nu se identifică, parțial sau total, cu acesta.⁵⁷ De fapt, nici chiar obiectele cele mai simple, și cu atât mai mult ființa, nu se epuizează în "*imagea acustică*" prin care sunt desemnate convențional în cadrul automatismului denumirii oricărei realități, așa cum o impune necesitatea cotidiană a înțelegerii.⁵⁸

Ca "*acte lingvistice de expresie și comunicare*", diferite de la o persoană umană la alta și, de asemenea, diferite la aceeași persoană în funcție de circumstanțele vieții,⁵⁹ limbile pământului își au propria lor istorie, ca și propria lor memorie ancestrală, îmbogățind fiecare în parte zestrea spirituală a umanității. Fondul profund al fiecărei limbi, indiferent de contribuția acesteia la istoria culturii și civilizației umane, este înnobilit de *corpus*-ul cuvintelor fundamentale sau "*cuvinte-inimă*", care dau seama de caracterul și zestrea spirituală a neamului respectiv. Așa cum spune Theodor Haecker, "*spiritul nevăzut, individual, al unui popor se dezvăluie [...] cel mai limpede în trupul viu al limbii sale. Din acest trup al unei limbi auzim cuvinte care răsună din inimă, care ne dezvăluie încotro anume înclină această inimă, care-i este cea mai mare grijă, care-i este durerea, dorul, care-i este pătimirea, bucuria și plăcerea. Pentru că sunt cele mai lăuntrice în*

⁵⁶ "Moise, folosind limbajul obișnuit, exprimă atât cele ce spune el însuși, cât și cele ce spune Dumnezeu [...] Așadar, limba lui Dumnezeu nu este cea ebraică și El nu urmează nici un alt tip de exprimare (limbă) obișnuită printre neamuri [...] Moise vorbea deci așa cum era în firea lui și așa cum a fost educat". *Împotriva lui Eunomie*, II, 257-261; P.G. 45, 997; cf. prof. Stylianos Papadopoulos, *Teologie și limbaj. Teologie empirică - limbaj convențional*, trad. rom. I. Frăcea, «Revista Teologică» (Sibiu), anul IX (81), 1999, nr. 1, p. 23-24.

⁵⁷ *Împotriva lui Eunomie*, II, 4 și 5; P.G. 29, 577 și 580. Într-o lucrare omonimă, Sfântul Grigorie folosește același tip de argumentație. *Împotriva lui Eunomie*, II, 270-272 și 282; P.G. 45, 1002 D – 1004 A și 1005 D; cf. St. Papadopoulos, *Teologie și limbaj*, p. 29-30.

⁵⁸ Pentru caracterul convențional al denumirii obiectelor în cadrul limbajului verbal comun, a se vedea Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, trad. rom. I. I. Trabac, Edit. Polirom, Iași, 1998, p. 85-89.

⁵⁹ E. Coseriu, *op. cit.*, p. 25.

trupul limbii, aceste cuvinte-inimă sunt, bineînțeles, cel mai greu de tradus. Este de preferat să fie lăsate așa cum sunt, dacă e să avem o înțelegere deplină. Pentru a înțelege aceste cuvinte, trebuie să fi dobândit deja acces la întreaga limbă".⁶⁰ Aceste "cuvinte-inimă" reprezintă partea de cer a graiului unui neam, ce trebuie re-descoperită și asumată de către fiecare generație pentru a nu fi sufocată de balastul lingvistic al banalității. Această parte de cer a limbii române de pildă a evocat-o admirabil preotul și poetul Al. Mateevici în capodopera *Limba noastră*. Așa cum impresionantul fond de "cuvinte-inimă" care au marcat "devenirea întru ființă" a neamului românesc reprezintă un capitol important al cercetării filosofice.⁶¹ Putem spune împreună cu W. von Humboldt: "Ca un miracol țâșnește limba din gura unei națiuni. Ea conduce până la ultimele adâncimi ale umanității. Este cea mai luminoasă urmă și cea mai sigură dovadă că omul nu posedă o individualitate separată, în ea însăși; că eu și tu nu sunt simple concepte ce se favorizează reciproc și, dacă s-ar putea merge îndărăt până la punctul de separație, ele sunt cu adevărat concepte identice și că în acest sens există cercuri ale individualității, de la insul cel slab, neajutorat și gata să se surpe, până la străvechea stirpe a umanității."⁶²

IV. Întruparea Logosului dumnezeiesc și restaurarea cuvântului

Prin actul întrupării, Logosul dumnezeiesc și-a asumat firea omenească pentru a o re-duce la "starea cea dintru început". Adică, a restaurat în om "chipul" dumnezeiesc în toată bogăția valorilor prin care acesta este menit să se exprime pentru a realiza "asemănarea" cu Dumnezeu, care însemnează de fapt "starea bărbatului desăvârșit, măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (Efes. 4,13) și totodată părtășia la "firea dumnezeiască" (II P. 1,4). Întruparea a însemnat și o restaurare a cuvântului tocmai pentru că făptura umană a fost reintegrată în dragoste și în adevăr, în esența sa spirituală și în universul valorilor sacre. Așa cum spune Sfântul Macarie Egipteanul, Hristos S-a întrupat "pentru ca să re-creeze sufletul cel ruinat de patimi [...] și să-l amestece cu Duhul Dumnezeirii Sale. El a venit pentru a ne da o minte nouă, un suflet nou, ochi noi, urechi noi și o limbă nouă și spirituală"⁶³

În Revelație adevărul ni se face cunoscut nu printr-o exprimare abstractă, ci printr-o prezență vie, personală. Așa se explică faptul că la întrebarea lui Pilat, "ce este adevărul", Domnul nu consideră că trebuie să răspundă și printr-o definiție filosofică, de vreme ce tocmai a spus: "Eu pentru aceasta M-am născut și pentru aceasta am venit în lume, ca să mărturisesc pentru adevăr" (Ioan 18, 37–38). Hristos nu numai că "mărturisește pentru adevăr", ci este Adevărul însuși, în

⁶⁰ Vergil: *Vater des Abendlandes*, München, S. Aufl., 1947, p. 16-17; cf. Andrew Louth, *Deslușirea Tainei. Încercare despre natura teologiei*, trad. rom. M. Neamțu, Edit. Deisis, Sibiu, 1999, p. 137.

⁶¹ A se vedea în acest sens C. Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Edit. Eminescu, București, 1987 și N. Mihaescu, *Carte despre limba românească*, Edit. Didactică și Pedagogică, București, 1972.

⁶² La C. Noica, *Interpretare la Cratylos*, p. 142–143. A se vedea și P. Florenski, *Antinomia limbii*, p. 181–187.

⁶³ Omilia a XLIV-a, 1; *op. cit.*, p. 260.

sensul că descoperă întru Sine adevărul suprem al ființei și taina supraviețuirii acesteia dincolo de hotarele morții. Prin învierea Sa din morți, Domnul arată că ființa creată de către Dumnezeu este atât de adevărată, încât nici chiar libertatea umană nu o poate suprima. Adevărul și ființa nu pot fi identificate existențial decât în Hristos cel înviat pentru că numai întru El libertatea încetează a mai fi expresia stării de cădere, când reprezintă o amenințare teribilă pentru ființă și pentru adevăr. De aceea, hristologia deplasează problema adevărului din domeniul atât de incert al "ideilor" și al "naturii", în care filosofia greacă a contonat această problemă fundamentală, pentru a o ancora în realitatea cea mai profundă a *Persoanei și a Comuniunii*⁶⁴.

Hristologia este singurul punct de plecare pentru o înțelegere creștină a adevărului și pentru o exprimare limpede a lui în cuvânt. Când Hristos spune că El este *Adevărul* și în același timp *Viața* lumii, El introduce un conținut al Adevărului care comportă implicații de natură ontologică. Dacă Adevărul mântuiește lumea, o face pentru că El este însăși viața lumii. Afirmatia răspicată a lui Hristos: "*Eu sunt Calea, Adevărul și Viața*" (Ioan 14,6) reprezintă mesajul în esență al Evangheliei, adică revelarea adevărului într-o viață de om. În acest sens, putem spune că taina credinței creștine nu ține în primul rând de cuvinte, de idei, de concepte, ci de realitatea lui Dumnezeu făcut om în Hristos, de faptul extraordinar că prin întrupare "*Dumnezeu este cu noi*" (cf. Isaia 8,9; Matei 1, 23).

Pentru conștiința creștină, Revelația se identifică în mod real cu Hristos, întrucât, așa cum afirmă scrierile ioaneice, El este Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu prin Care toate s-au făcut și întru Care este viața și lumina lumii. El este Dumnezeu Însuși vorbind oamenilor, revelându-Se. Cuvântul S-a făcut om pentru a traduce mesajul Său în persoană umană, în acte și gesturi omenești; într-adevăr, întreaga viață și lucrare a Logosului întrupat este acel "*Cuvânt al vieții*" din experiența autentică a Sfinților Apostoli: "*Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit [contemplat] și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții [...], ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos*" (I. In. 1, 1-3). Față de realitatea pe care a săvârșit-o "*la plinirea vremii*" (Galat. 4, 4), cuvintele, chiar și ale Lui, rămân secundare. De aceea, singurul mod de a afirma ceva absolut autentic și corect despre Hristos este participarea personală, în iubire și bucurie, la adevărul mântuitor al vieții Sale, conform experienței sfinților. Acesta este sensul în care trebuie înțeleasă mărturisirea Apostolului Pavel: "*M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu sunt cel care mai trăiesc, ci Hristos este Cel Ce trăiește în mine. Și viața mea de acum, în trup, o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iubit și S-a dat pe Sine Însuși pentru mine*" (Gal. 2, 20). La rândul său, Sfântul Ignatie Teoforul vorbește despre faptul că experiența prezenței lui Hristos, Care luminează și transfigurează capacitatea de înțelegere, devine premisa teologisirii, a exprimării tainelor dumnezeiești în conceptele și cuvintele graiului omenească: "*Dacă Iisus Hristos, cu rugăciunile voastre, mă va învrednici și dacă-l va fi voința, în o a doua epistolă, pe care vreau să v-o scriu, vă voi vorbi despre inconomia întrupării despre care începusem să vă spun, despre omul cel*

⁶⁴ Ioannis Zizioulas, *Ființa eclezială*, trad. rom. A. Nae, Edit. Bizantină, București, 1996, p. 114-117. A se vedea întregul capitol intitulat *Adevărul și Comuniunea*, p. 63-133.

nou, Iisus Hristos, despre credința în El, despre dragostea pentru El, despre patima și învierea Lui⁶⁵.

Este limpede așadar că în cunoașterea Adevărului precede experiența "lucrurilor lui Dumnezeu" (Ioan 6, 27-29), abia după aceea urmând formularea lexicală, exprimarea prin mijlocirea cuvintelor. Acest proces firesc devine temeiul teologiei ca vorbire autentică despre Dumnezeu, ori, poate și mai bine spus, ca "vedere" a lui Dumnezeu (cf. Matei 5, 8) și exprimare a acestei "vederi" în cuvintele graiului omenesc. Formularea lexicală este un element posterior, o urmare sau o consecință a experienței mistice, și un epifenomen totodată. Mântuitorul are în vedere această succesiune atunci când promite ucenicilor Săi că Mângăitorul, Duhul Adevărului, pe care Tatăl îl va trimite în numele Său, va rămâne întru ei ca principiu și garant al adevărului și cunoașterii: "Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu" (Ioan 14, 26). Referindu-se la raportul dintre formularea lexicală și realitățile pe care acestea le exprimă, Sfântul Atanasie cel Mare precizează: "Cuvântul este indiferent, până ce se mărturisește firea. Căci nu cuvintele atrag după ele firea, ci mai degrabă firea preface cuvintele, atrăgându-le la ea. Căci nu sunt cuvintele înaintea firilor, ci firile există mai întâi și, după ele, cuvintele"⁶⁶. Urmând pe Sfântul Atanasie, Sfântul Vasile cel Mare se exprimă în termeni similari, spunând că "firea" precede lucrurile și abia apoi găsim "numiri" sau cuvinte corecte, adecvate pentru exprimarea verbală a realităților respective, adevărul acestor realități sau "firi" fiind în fond cauza termenilor teologici (a "numirilor") și nu invers: "Firea lucrurilor nu urmează numirile, ci numai după lucruri se izvodesc numirile"⁶⁷. La rândul său, Sfântul Grigorie Palama va fi preocupat și dânsul de această problemă, spunând că noțiunile se plăsmuiesc în temeiul adevărului și nicidecum invers: "Nu se schimbă prin numiri lucrurile, ci semnificația noțiunilor se strânge (se adună) și se mută (se schimbă) așa cum se cuvine lucrurilor. Pentru că lucrurile constituie cauza numirilor și nicidecum numirile cauza lucrurilor"⁶⁸.

În contextul vieții spirituale, evaluarea cuvintelor se face conform funcțiilor specifice pe care acestea le împlinesc în actul cunoașterii lui Dumnezeu, în propovăduirea adevărilor de credință și în cultul Bisericii. Private de aceste finalități, formulările lexicale rămân simple "imagini acustice" ori simple semne grafice. Iată de ce, spre deosebire de filosofia precreștină, tradiția cabalistică ori cercetarea lingvistică modernă⁶⁹ teologia creștină nu este o teologie a etimologiilor sau o teologie a limbajului. Adică, nu studiază cuvintele în ele însele, rupte de contextul în care sunt rostite ori scrise, private de funcțiile lor specifice. Fer.

⁶⁵ *Către Efeseni*, XX, 1; trad. rom. D. Fecioru, *Scrierile Părinților apostolici*, col. P.S.B., 1, Edit. Institutului Biblic, București, 1979, p. 164.

⁶⁶ *Cuvântul al doilea împotriva arienilor*, II, trad. rom. D. Stăniloae, col. P.S.B., 15, Edit. Institutului Biblic, București, 1987, p. 234.

⁶⁷ *Împotriva lui Eunomie*, II, 4, P.G. 29, 580, cf. St. Papadopoulos, *Teologie și limbaj*, p. 19-20.

⁶⁸ *Obiecții împotriva lui Akindynos*, 5, 17, 68; la St. Papadopoulos, *Teologie și limbaj*, p. 20.

⁶⁹ A se vedea în acest sens A. Dumitriu, *Alétheia*, p. 326-330 și A. Pleșu, *Limba păsărilor*, p. 37-51. Modul în care Părinții Bisericii au valorificat intuițiile filosofiei grecești în ceea ce privește statutul și funcțiile cuvântului rămâne exemplar pentru fiecare generație de teologi.

Augustin de pildă, punând în discuție funcția didactică a cuvintelor, spune că folosirea acestora "*trebuie situată mai presus de cuvintele în sine, căci cuvintele ne sunt date ca să ne folosim de ele, și ne folosim de ele spre a instrui pe cineva*"⁷⁰. În același context, Augustin afirmă tranșant că *doctrina* conținută și vehiculată în structurile sonore ori grafice ale semnelor este mult mai însemnată decât cuvintele în sine (*multa enim melior doctrina quam verba*)⁷¹.

Cunoașterea și exprimarea adevărilor de credință este un act sinergic în care "*omul lăuntric al inimii*" se întâlnește cu harul Duhului Adevărului, iar "*cuvântul interior*" se exteriorizează prin expresii lingvistice și semne grafice al căror înțeles este acceptat printr-un consens de natură eclesială. Acesta este sensul afirmației pe care Sfântul Apostol Pavel o face atunci când ia poziție în ceea ce privește problema *glossolaliei*, care provoca dezbinare în comunitatea eclesială din Corint: "*în Biserică vreau să grăiesc cinci cuvinte cu mintea mea, ca să învăț și pe alții, decât zeci de mii de cuvinte într-o limbă străină*" (I Cor. 14, 19). "*Cuvântul care răsună în exterior este un semn al aceluia cuvânt care strălucește în interior și căruia mai degrabă îi corespunde numele*", spune Fer. Augustin⁷². Iar Sfântul Grigorie Sinaitul, într-o formulare specifică tradiției filocalice, spune: "*În om este minte, cuvânt și duh, și nici mintea nu este fără cuvânt, nici cuvântul fără duh; și acestea sunt una în alta și în ele însele. Căci mintea grăiește prin cuvânt și cuvântul se arată în duh*"⁷³.

Întregul sens al Tradiției ca expresie a Revelației dumnezeiești constă în descoperirea lui Hristos, Cel pururea viu, Care umple cu prezența Sa și legitimează modurile de a fi ale credinței și ale oricărei experiențe mistice. Și tot El

⁷⁰ *De magistro*, IX, 26; la E. Munteanu, *Introducere*, p. 19. Teza va fi amplu dezvoltată în *De doctrina christiana*, III, 5, 9 și urm., unde, punând în discuție modalitățile de scoatere a expresiilor figurate (verba translata) din zona ambiguității, Fer. Augustin caracterizează atitudinea celui care nu poate depăși literalitatea semnului verbal și care ignoră semnificantul autentic al acestui chip de expresii drept un mod de a fi al "servituții carnale" (servitudo carnalis). Acestei servituți, tipică și fariseilor din vremea Mântuitorului, îi este opusă libertatea autentică, cea duhovnicească (spiritalis libertas): "Este sclav al semnului acela care utilizează sau pretuiește un obiect semnificant fără să știe ce ar semnifica; cine însă utilizează sau pretuiește un semn util, instituit în mod divin și căruia îi cunoaște forța și semnificația, acela pretuiește nu ceea ce este aparent și trecător, ci mai degrabă ceea [esență] la care toate aceste [aparențe] trebuie să se refere". *Ibidem*, p. 19-20.

⁷¹ La E. Munteanu, *Introducere*, p. 19.

⁷² *De trinitate*, XV, 11; la E. Munteanu, *Introducere*, p. 22. Ideea că discursul exterior nu este decât un semn al discursului interior, semn care nu epuizează însă resursele adevărului exprimat, este familiară tradiției patristice, fiind susținută, printre alții de către Tertulian, Fer. Ieronim, Sfântul Maxim Mărturisitorul și, mai ales de către Sfântul Ioan Damaschinul. A se vedea P. Rotta, *La filosofia del linguaggio della Patristica e della Scolastica*, Torino, 1909, p. 104 și urm.

⁷³ *Capete foarte folositoare în acrostih*, 31; trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. 7, Edit. Institutului Biblic, București, 1977, p. 101. În același context, prestigiosul dascăl isihast preizează că cele trei elemente definitorii ale definiției antologice umane corespund celor trei Persoane ale Sfintei Treimi — "Tatăl e Mintea, Fiul e Cuvântul, iar Duhul Sfânt e cu adevărat Duhul"— omul purtând astfel în structurile sale ființiale "un chip întunecos [nedesăvârșit] al Treimii nenumite și arhetipice".

rămâne ultimul temei al învățaturii Bisericii despre taina persoanei și lucrările Sale divino-umane. În perspectiva raportului *adevăr de credință – exprimare verbală*, erezia, "*cearta de cuvinte*" (cf. 2. Tim. 2, 14-18), considerată de către Sfinții Părinți drept "*inovație*", se naște atunci când ordinea interioară a termenilor acestui raport se inversează, cuvintele omenesci înlocuind lucrarea Duhului Sfânt și dominând Adevărul dumnezeiesc⁷⁴. Prin mecanismul ereziei, rațiunea gândește asupra unui cuvânt abstract și, prin urmare, rupt de prezența vie a lui Hristos, un cuvânt mort care, deși poate "*gâdila urechile*" (cf. 2 Tim. 4, 3-4), nu este apt să împărtășească harul Duhului Adevărului, adică nu poate sfinți și mântui. Iată de ce, a fi creștin nu înseamnă doar a crede în ceva ori a învăța ceva, ci a trăi realitatea coplesitoare a întrupării Logosului dumnezeiesc în viața lumii. În același timp, așa cum spune S. Bulgakov în cartea sa *Filosofia numelui*, "*Întruparea Cuvântului [dumnezeiesc] presupune și postulează totodată întruparea cuvintelor. Izvorul cuvintelor în lume este Cuvântul dumnezeiesc, prin care cerurile s-au întărit*".⁷⁵ Numai conștiința originii cuvintelor în Cuvântul suprem are darul de a menține limbajul într-un orizont al comuniunii, sincerității și cunoașterii, protejându-l împotriva pervertirii și instrumentalizării ideologice. De asemenea, este important a preciza că termenii afirmației: "*Hristos este Adevărul*" nu pot fi inversați. Nu se poate spune "*adevărul este Hristos*", în sensul că adevărurile naturale, cele ale creației ori cele ale experienței umane, nu pot fi confundate sau identificate cu Hristos. În acest sens, Sfântul Apostol Pavel se consideră slujitor al Noului Testament, adică nu al literei, ci al duhului, "*pentru că litera ucide, iar duhul face viu*" (II Cor. 3, 6; a se vedea și Ioan 6, 63).

Revelația culminează în Hristos, așa cum toate cuvintele limbajului uman, prin care se exprimă taina mântuirii și îndumnezeirii noastre, își primesc puterea de a revela prin faptul că harul Său le pătrunde și le însușește: "*Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul*" spune Sfântul Apostol Pavel (Evrei 1,1-2). În prologul Evangheliei sale, Sfântul Ioan Teologul identifică pe Hristos cu Logosul dumnezeiesc; dacă întru El își au obârșia și dintru El se nasc ca dintr-un izvor înțelepciunea, adevărul, viața, este pentru că "*la început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul*" (Ioan 1,1) și pentru că El, "*Cuvântul, s-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr*" (Ioan 1,14). Pe această realitate dumnezeiască se întemeiază afirmația Mântuitorului, adresată ucenicilor Săi după ce le-a descoperit taina "*pâinii care se coboară din cer și care dă viață lumii*": "*Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh și viață*" (Ioan 6,63). Iată

⁷⁴ Ereticul Eunomie de pildă pretindea că termenul de "nenăscut" revelează însăși natura lui Dumnezeu. În "logica" acestei pretenții, Fiul Cel Unul-Născut este exclus de la natura Dumnezeirii. Provocați de erezia lui Eunomie, Părinții Capadocieni au scris mult despre problema numelor pe care le atribuim lui Dumnezeu, afirmând că acestea, deși au fost revelate, nu au capacitatea de a dezvălui pe deplin natura lui Dumnezeu. Cf. Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, trad. rom. S. Moldovan, Edit. Deisis, Sibiu, 1987, p. 115-137.

⁷⁵ La D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 125.

de ce, în tradiția duhovnicească și liturgică a Ortodoxiei, vocația Bisericii ca "*trup al lui Hristos*" (I Cor. 12,27) și vocația fiecărui credincios ca "*templu al lui Dumnezeu*" (I Cor. 3,16) se împlinește și se afirmă tocmai prin părtășia la Cuvântul lui Hristos (Evanghelia), dar și la Trupul și Sângele lui Hristos (Euharistia): "*Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață*" (Ioan 5,24); "*Adevărat, adevărat zic vouă [...] Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică, și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi*" (Ioan 6,53–54).

Atunci când evocă experiența extraordinară a creșterii Bisericii din zilele Cincizecimii, *Faptele Apostolilor* precizează în mod repetat acest fapt esențial: "*Iar cuvântul lui Dumnezeu creștea și se înmulțea*" (12, 24; cf. și 6, 7; 19, 20). "*Creștea și se înmulțea*", "*creștea cu putere și se întărea*", pentru că cei botezați în numele lui Hristos "*în fiecare zi stăruiau într-un cuget în templu și frângând pâinea în casă, luau împreună hrana întru bucurie și întru curăția inimii, laudând pe Dumnezeu și având har...*" (Fapte 2, 46; cf. și 20, 7; 20, 11). Taina este mediul sacramental în care putem deveni părtăși la viața Cuvântului întrupat, iar vocația Bisericii constă în a face posibilă această experiență mântuitoare. În Taină Hristos-Cuvântul devine viața noastră, fapt pentru care Taina rămâne izvorul, principiul și temeiul propovăduirii, interpretării și înțelegerii cuvântului revelat. Prin ruperea Cuvântului de Taină, aceasta încetează să mai fie un eveniment sacramental ce face posibilă experiența comuniunii în Hristos, devenind un simplu act de natură magică, iar Cuvântul fără Taină este amenințat să fie redus la nivelul unei doctrine oarecare. Numai în această unitate deplină dintre Cuvânt și Taină putem înțelege cu adevărat afirmația fundamentală că Biserica este singura care cunoaște și păstrează adevăratul sens al Scripturii.⁷⁶ Doar credința și experiența harismatică a Bisericii descoperă, peste sensurile cuvintelor, certitudinea adevărilor tainice și de aceea, orice lectură autentică a Scripturii se dovedește a fi liturgică, adică în Biserică și cu Biserica. O astfel de "*cercetare*" a Cuvântului revelat formează instinctul Ortodoxiei în ceea ce privește "*cuvintele vieții celei veșnice*" (Ioan 6, 68) și asigură "*creșterea*" Trupului mistic al lui Hristos (Fapte 12, 24).

Dumnezeiasca Liturghie dezvăluie limpede această perihoreză dintre Evanghelia și Euharistie, dintre Cuvânt și Taină. Ambele moduri de prezentă a lui Hristos în viața Bisericii sunt precedate de solemnitatea *Vohodului* și sunt împlinite prin lucrarea epicletică a Duhului Sfânt: "*Strălucește în inimile noastre, lubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoașterii Dumnezeirii Tale și deschide ochii gândului nostru spre înțelegerea evanghelicelor Tale propovăduiri...*"; "*Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge, și Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri...*"⁷⁷ Vom înțelege mai limpede acest raport sinergic dintre Evanghelia și Euharistie, recitind pe Sfântul Evanghelist Luca. Atunci când ne descrie modul în care Hristos cel înviat S-a

⁷⁶ Alexandre Schmemmann, *Euharistia – Taina Împărăției*, trad. rom. B. Răduleanu, Edit. Anastasia, București, f.a., p. 71-74.

⁷⁷ A se vedea Al. Schmemmann, *Euharistia – Taina Împărăției*, p. 72–74 și D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 101–106.

împărtășit⁷⁸ celor doi ucenici la Emaus, el precizează că pe când "*ochii lor erau ținuți ca să nu-L cunoască*", "*le-a tâlcut lor din toate Scripturile cele despre El*", pentru ca apoi "*când a stat cu ei la masă, luând El pâine, a binecuvântat și, frângând, le-a dat lor. Și s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut...*" făcând astfel legătura dintre cuvintele rostite de către El "*pe cale*" și propria Sa persoană (Luca 24, 15–32).

Este evident că înțelegerea și primirea Cuvântului revelat sunt acte care depășesc dorințele și puterile noastre, ținând, în primul rând, de prefacerea tainică a "*ochilor minții*" noastre, de sălășluirea Sfântului Duh în inima noastră. Iată de ce, rugăciunea care precede citirea Evangheliei la dumnezeiasca Liturghie împlinește aceeași funcție sacramentală în taina Cuvântului, ca și epicleza în taina Euharistiei. Dumnezeiasca Euharisie Îl revelează pe Hristos-Adevărul ca "*vizită*" și "*chivot*" al lui Dumnezeu (cf. Ioan 1, 14) în istorie și în creație, pentru ca Dumnezeu să poată fi *contemplat* în slava Adevărului Său și *trăit* în comuniunea Sa de viață. De aceea, Biserica nu are o altă realitate sau experiență a Logosului întrupat mai desăvârșită decât Euharistia⁷⁹. Iar cuvântul Scripturii, atâta timp cât nu se împlinește, cât nu culminează în primirea dumnezeieștii Euharistii, rămâne încă exterior ființei profunde a omului. Căci nu doar Cuvântul *face* Euharistia, ci aceasta este, la rândul său, pecetluit de Euharistie prin experiența sacramentală a Bisericii. Cuvântul este pecetluit de Euharistie și totodată izvorăște din Euharistie prin această experiență pe care o face posibilă Duhul Sfânt și care transcede individul și comunitatea locală, împlinindu-se în comuniunea reală cu Hristos cel înviat. Euharistia pecetluiește întru noi această experiență sacramentală, adică in-formează înțelegerea, ne orientează în "*cercetarea Scripturilor*" (cf. Ioan 5, 39; Fapte 17, 11), ne inspiră vorbirea despre Dumnezeu și lucrările Sale și ne susține mărturia. Euharistia este în întregime o "*slujbă cuvântătoare*", adică o lucrare sacramentală purtată și informată de către cuvânt, limbaj, cântare și rugăciune. Cuvântul liturgic, doxologia, citirea Evangheliei, propovăduirea, constituie o manifestare a prezenței Împărăției lui Dumnezeu "*în lăuntrul*" nostru (Luca 17, 21), fiind așadar o revelație propriu-zisă, "*dar o revelație care se înscrie și se exprimă într-un limbaj omenesc, un limbaj întotdeauna viu, un limbaj nedesăvârșit, care crește și trebuie revizuit fără încetare, dar care, în același timp, este un limbaj obiectiv și adevărat, fiind limbajul Bisericii lui Hristos [...]. Iată de ce Biserica este deosebit de răspunzătoare de puritatea, de rigoarea, de forma însăși a limbii, a limbajului, a cântării, a rugăciunii*".⁸⁰ Și tot atât de răspunzătoare este pentru

⁷⁸ Este semnificativ faptul că limba română folosește verbul "a se împărtăși" atât în accepția sa liturgică (ne împărtășim cu dumnezeiasca Euharistie), cât și cu referire la lucrarea cuvântului (ne împărtășim din cuvintele Evangheliei sau chiar din cuvintele ziditoare ale semenilor noștri). Această intuiție a înțelepciunii românești este și ea o dovadă a faptului că — în legătura sa cu Logosul dumnezeiesc întrupat — cuvântul are o dimensiune sacramentală, euharistică, mântuitoare. Pentru înțelesul cuvintelor comunicare și cuminecare în limba română, a se vedea C. Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, p. 188–191.

⁷⁹ A se vedea problema Euharistiei ca "loc" al Adevărului la I. Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 123-133.

⁸⁰ B. Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, p. 472-473. A se vedea și D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 101-102.

"corectitudinea" sau autenticitatea Euharistiei, invocată cu atâta insistență de către Sfântul Ignatie Teoforul și de către întreaga tradiție ortodoxă.

Sfinții Părinți au dezvoltat adeseori în scrierile lor tema cuvântului Evangheliei, prin care, atunci când îl ascultăm și îl primim în inimă, ni se împărtășește Hristos — "*Calea, Adevărul și Viața*" (Ioan 14,6), "*Lumina lumii*" (Ioan 8,12), "*Apa cea vie*" (Ioan 4,10–14) și "*Pâinea cea vie, care s-a pogorât din cer*" (Ioan 6,51). După o întâlnire mistică memorabilă, care s-a prelungit pe parcursul unei nopți întregi, Herma declară: "*Am mâncat cuvintele Domnului toată noaptea*"⁸¹. Declarația lui Herma pare un ecou peste veacuri al bucuriei pe care Psalmistul o simțea atunci când se împărtășea din cuvintele lui Dumnezeu: "*Cât sunt de dulci limbii mele cuvintele Tale; mai mult decât mierea în gura mea!*" (Ps. 118, 103; cf. și Iezechiel 3, 3). Clement Alexandrinul spune că trebuie să ne hrănim cu "*semințele*" cuvântului Scripturii precum facem cu Euharistia: "*În timpul semănatului cuvântului de învățătură, sufletul în unire cu sufletul și duhul în unire cu duhul vor dezvolta sămânța aruncată și-i vor da viață*";⁸² "*iar cei care sunt hrăniți cum se cuvine cu cuvintele credinței celei adevărate, dobândesc merinde pentru viața veșnică...*"⁸³ Origen fixează și el sensul "*mâncării*" Scripturii⁸⁴, iar Fer. Ieronim spune: "*Noi mâncăm trupul Său și bem sângele Său în dumnezeiasca Euharistie, dar și în citirea Scripturilor*".⁸⁵ La rândul lor, Sfinții Ioan Gură de Aur și Grigorie de Nazianz vor dezvolta imaginea cuvântului dumnezeiesc ca realitate vie, dinamică prin faptul că Duhul Sfânt este prezentat în structurile tainice ale acestuia, așa cum la începutul creației "*Se purta pe deasupra apelor*" (Fac. 1,2)⁸⁶, iar în timpul Epifaniei de la Iordan "*s-a văzut ca un porumbel*" venind peste Iisus din Nazaret (Matei 3,16), Logosul întrupat ale Cărui cuvinte mântuiesc și dau viață veșnică.

Tema hranei spirituale, așa cum s-a cristalizat aceasta în tradiția patristică și liturgică a Răsăritului, exprimă deci, deopotrivă, cunoașterea și harul într-un mod realist și pe un fundal euharistic. Hristos este adevărata hrană spirituală a ființei

⁸¹ *Păstorul*, 88,8; trad. rom. D. Fecioru, *Scrierile Părinților apostolici*, în col. P.S.B., 1, Edit. Institutului Biblic, București, 1979, p. 299.

⁸² *Stromata* I, I; trad. rom. D. Fecioru, în col. P.S.B., 5, Edit. Institutului Biblic, București, 1982, p. 12.

⁸³ *Ibid.*, p. 13.

⁸⁴ A se vedea C. Blanc, *Les nourritures spirituelles d'après Origène*; în «Didaskalia» (Lisabona), 6 (1976), p. 3-19 și H. Crouzel, *Origen*, p. 191-193.

⁸⁵ Asupra Ecclesiastului, 3,13; la Paul Evdokimov, *Rugul aprins*, trad. rom. T. Damșa, Edit. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994, p. 93. Sfântul Simeon Noul Teolog de asemenea vorbește despre "hrănirea cu pâinea cuvântului", făcând referire desigur la afirmațiile Evangheliei după Ioan (5,24; 6,68). *Cateheza 11*, trad. rom. I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1999, p. 162. Motivul cărți ca mâncare a fost preluat de către autorii patristici din Sfânta Scriptură (cf. Iez. 3,1–3 și Apoc. 10,1–10). A se vedea în acest sens și Rubem A. Alves, *Cartea cuvintelor bune de mâncat sau bucătăria ca parabolă teologică*, trad. rom. V. Gâlea, Edit. Deisi, Sibiu, 1998, p. 94–109.

⁸⁶ Adică "încălzea și dădea viață" apelor primordiale, "după chipul găinii, care clocește și dă putere de viață ouălor"; "adică pregătea apele pentru nașterea vieții", zice Sfântul Vasile cel Mare. *Omilia a II-a la Hexaimeron*, VI; trad. rom. D. Fecioru, col. P.S.B., 17, Edit. Institutului Biblic, București, 1986, p. 92.

umane. Prin lucrarea specială a Duhului Sfânt, Logosul întrupat se oferă fiecărui suflet în funcție de nevoile vitale ale acestuia. Dacă alimentele pe care le consumăm se prefac în propria noastră substanță fiziologică, această hrană dumnezeiască, adică "*pâinea cea adevărată [...] care coboară din cer și care dă viață lumii*" (Ioan 6, 32-33), împărtășindu-ni-se prin taina Evangheliei și a Euharistiei, nu doar se prefac în noi ci ne transfigurează în ea, adică ne face pnevmatofori, ne umple de darurile Sfântului Duh: iubire, compătimire, discernământ, înțelepciune și roșire ziditoare. Așa cum spune Sfântul Nicolae Cabasila, "*pe când hrana [trupească] se prefac în cel care o mănâncă [...], aici [în Euharistie] realitatea este cu totul alta. Căci Pâinea vieții însăși prefac și umple de viață pe cel ce se împărtășește, pentru că [...] prin această Pâine ne mișcăm și viem* (cf. Fapte 17, 28), *ca una care singură are viață în sine*".⁸⁷ Atunci când această hrană lipsește ori este refuzată, ființa umană își pierde vitalitatea sufletească, omul riscând să-și altereze grav însăși definiția ontologică. Profetul Amos se face interpretul amenințării lui Dumnezeu de a trimite pe pământ foamea sau setea după cuvântul lui Dumnezeu: "*iată, vin zilele, zice Domnul Dumnezeu, în care voi trimite foamete pe pământ, nu foamete de pâine și nu secetă de apă, ci de auzit cuvintele Domnului*" (8,11; cf. și Isaia 29, 9-13). Este vorba de o pedeapsă care a atins de multe ori pe fiii lui Israel, Dumnezeu ridicând din popor pe toți slujitorii cuvântului Său, tocmai pentru că acest cuvânt nu era ascultat și împlinit. Aceasta pentru că sensul literal al Legii și-a pierdut pentru ei legătura cu tainele existenței și lucrării lui Dumnezeu, adevărurile ei devenind simple povestiri, "*basmele iudaicești*" despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel (Tit 1, 14). O astfel de foamete teribilă ar putea foarte bine să atingă și comunitatea creștină atunci când aceasta uită că "*nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu*" (Matei 4, 4). În acest sens îl avertizează Sfântul Apostol Pavel pe Timotei: "*Propovăduiește cuvântul, stăruiește cu timp și fără timp, mustă, ceartă, îndeamnă, cu toată îndelungă-răbdarea și învățătura. Căci va veni o vreme când nu vor mai suferi învățătorii sănătoasă, ci — dornici să-și desfăteze auzul — își vor grămădi învățătorii după poftele lor, și își vor întoarce auzul de la adevăr și se vor abate către basme*" (II Tim. 4, 2-4).

⁸⁷ *Despre viața în Hristos*, IV, 37; trad. rom. T. Bodogae, Edit. Institutului Biblic, București, 1997, p. 121.

ÎNNOIRE ȘI TOLERANȚĂ, 1846-1873

IOAN TOADER

RÉSUMÉ. *Renouveau et tolérance.* Pour l'évêque, la prédication et les lettres pastorales sont une façon de communiquer avec les fidèles de son diocèse.

Durant la période 1840-1873, le métropolitain Șaguna a suscité une mutation culturelle chez les Roumains de Transylvanie grâce aux lettres pastorales et à la prédication. Pendant cette période difficile du point de vue politique pour les Roumains de Transylvanie, également par la prédication et les lettres pastorales, Șaguna e réussi à créer un climat de bonne entente et de tolérance entre les différentes nationalités de Transylvanie.

La îndemâna episcopului există cel puțin două mijloace pentru păstoria și îndrumarea credincioșilor din eparhie: în primul rând vizitele pastorale, prilej pentru episcop de a predica, în al doilea rând scrisorile pastorale. Dacă în primul caz, numărul celor care beneficiază de cuvântul de învățătură este de destul de redus, limitându-se doar la credincioșii dintr-o singură parohie, în schimb scrisorile pastorale își găsesc ecoul în inimile clerului și credincioșilor din întreaga eparhie. Atât predica cât și scrisorile pastorale au rolul de-a rezolva o anumită problemă de ordin spiritual sau material. Față de cateheză, care prezintă învățătura de credință a Bisericii, predica și scrisorile pastorale rezolvă o anumită problemă de actualitate în lumina învățăturii de credință. Predica este actualitatea. Ea răspunde unui moment anume din viața unei parohii sau eparhii. Dacă un sociolog sau un istoric, de exemplu, ar studia predicile rostite într-o anumită epocă istorică, ar putea foarte bine să-și dea seama de problemele care frământau credincioșii din acea epocă istorică. Citind predicile mitropolitului Șaguna, citind scrisorile pastorale pe care el le-a trimis clerului și credincioșilor din întreaga eparhie, putem să simțim pulsul vremii de atunci, putem să înțelegem care erau nevoile spirituale și materiale ale credincioșilor ortodocși și cum mitropolitul Șaguna s-a implicat în rezolvarea lor.

Pe tot parcursul activității sale de mitropolit, Șaguna a acordat o atenție deosebită sectorului cultural-educativ. El era convins că poporul pe care-l păstorește, de multă vreme îi este refuzat un loc printre națiunile civilizate ale Europei. El era conștient că starea de înapoiere a românilor se datorează în mare parte lipsei de educație. Statisticile arătau că în ajunul revoluției de la 1848, doar 10.000 de români știau să scrie și să citească în Transilvania și în regiunile învecinate din Ungaria. Din aceștia 4.250 erau preoți, iar numărul persoanelor cu pregătire superioară nu depășea câteva sute.¹

Primul lucru pe care a încercat să-l realizeze a fost acela de a-i îndemna pe credincioși să zidească școli, iar acolo unde existau să întrețină în bună rânduială starea clădirilor. Un pasaj dintr-o predică de la sărbătoarea Sfântului

¹ Keith HITCHINS, *Ortodoxie și Naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania, 1846-1873*, Ed. Univers enciclopedic, București, 1995, p. 234.

lerarh Nicolae, ilustrează această preocupare: „Iubiților ascultători! Vă fac astăzi băgători de seamă la starea zidurilor bisericești, la starea zidurilor de școale (...). Căutați la toate acestea și veți afla că partea cea mai mare a zidurilor și a lucrurilor acestora bisericești este negrijită, este dărăpănată. Prin vânt, ploaie, zăpadă și alte vijelii sunt mai mult sau mai puțin stricate. Văd acestea creștinii, văd ctitorii, văd preoții, dar nimeni dintre ei nu gândește la prefacerea și înnoirea celor stricate și celor învechite. Nu este, așadar, destul ca să auziți în tot anul Sfânta Evanghelie despre Zaheu, care cu osârdie a primit în casa sa pe Hristos și a făgăduit că jumătate din averea sa o dă săracilor iar Hristos a răspuns lui: «astăzi s-a făcut mântuire casei acestei». Nu este destul că în tot anul prăznuiți în ziua de astăzi pomenirea Sfântului Nicolae, ale cărei fapte bune și de milostenie au străbătut până și în zilele noastre. Nu este destul a ști că a fost oarecare sutaș, Corneliu, în Chesaria, cucernic, temător de Dumnezeu cu toată casa și că i s-a vestit lui prin înger, cum că rugăciunile și milosteniile s-au suit într-o pomenire înaintea lui Dumnezeu. Ci este de lipsă ca să înnoim și dregem zidurile bisericești și școlare, cum am băgat de seamă că ceva din ele s-a stricat”².

Șaguna constată toate aceste lucruri cu ocazia deselor vizite pastorale pe care le întreprinde în eparhia sa. De fiecare dată, dojana sa părintească este susținută cu argumente din Sfânta Evanghelie. El nu se limitează numai să constate și să dojenească, ci spre finalul aceleiași predici știe să răspundă eventualelor scuze pe care credincioșii le-ar putea invoca, și în ultimă instanță dă soluția cum problemele ar putea fi rezolvate: „Însă v-a zice cineva că zidul cel slăbit și ruinat al bisericii și al școlii nu se poate dregea, că nici biserica, nici școala n-are bani (...). O, iubiților! Deșteptați-vă și feriți-vă de astfel de răspunsuri! Tot omul se cunoaște din rodirile lui adică din faptele lui. Creștinii care cutează să spună că biserica lor nu are bani pentru acoperirea lipselor cad sub asprimea cuvintelor Mântuitorului, pe care evangelistul Matei cap. 7, st. 23 așa le-a însemnat: «Niciodată nu v-am cunoscut pe voi; duceți-vă de la mine toți cei lucrați fărădelegea!» Oare poate vreo biserică cu creștini să fie fără bani? Nu poate. Faceți așadar, iubiților ca biserica voastră să aibă bani pentru câștigarea celor de lipsă faceți ca și școala să aibă bănișorii săi (...). Dar veți întreba, cum să faci bani pentru biserică (...)? Iată cum: să veniți în toate duminicile și sărbătorile la slujba dumnezeiască și tot creștinul să dea cât poate în disc; banii aceștia să-i strângă epitropii bisericii și din vreme în vreme să vă dea socoteală despre dânsii și așa veți avea pentru acoperirea lipselor la biserică și la școala voastră”³.

Pentru a fi și mai convingător și pentru a-i determina pe creștinii din vremea sa să zidească școli, cu altă ocazie, într-o altă predică rostită la sărbătoarea Intrării în biserică a Preasfintei Fecioare Maria, mitropolitul Șaguna vine cu un argument din istoria bisericii: „... Nu e de mirare că dacă aflăm în istoria veche a Bisericii lui Hristos că obștile creștinești întemeiază școli pentru luminarea copiilor lor. Creștinii cei vechi nu cruțară nici o cheltuială pentru luminarea copiilor lor, ceea ce se vede destul de acolo, că pe lângă școlile sătești și orășenești au înființat și școli mai înalte pentru pricopsirea cea mai mare a copiilor lor precum și a celor care vreau să se facă preoți sau dascăli. și fiindcă râvna aceasta a creștinilor pentru întemeierea școlilor s-a început în vremea aceea când ei sufereau multe

² Mitropolitul Andrei Șaguna, *Predici*, studiu introductiv de preotul Florea Mureșan, Editura Episcopiei Ortodoxe Române Cluj, 1945, p. 214.

³ *Ibidem*, p. 214-215.

și cumplite goane de la păgâni, unele din școalele acele creștinești erau numai pe subț ascuns."⁴

Predicile lui Șaguna nu au rămas fără ecou atunci când era vorba de întreținerea și construirea de școli, însă el se confruntă cu o altă problemă mult mai serioasă: chiar dacă exista școală în fiecare sat, credincioșii nu vedeau utilitatea imediată a acesteia. Ei preferau să-i țină pe copiii acasă la muncile câmpului, în vremea semănatului și recoltatului, decât să-i trimită la școală. În legătură cu această problemă, a frecventării școlii și despre utilitatea învățământului, Șaguna a trimis mai multe scrisori pastorale. Într-o pastorală din 14/26 octombrie 1864, Șaguna a transmis următoarele îndemnuri: „în interesul creștinilor noștri, părintește poruncesc tuturor părinților de-a fi fii și fiice, ca pentru un folos foarte mic material să nu țină pe copiii lor de la folosul cel mare sufletesc, ca și părinții să nu partinească mai mult îngrijirea de trupurile, decât de sufletele fiilor lor, ci în timpul prescris să-i trimită la școală și la catechizațiune"⁵. Într-una din predicile sale, Șaguna reia acest îndemn, și pentru a fi și mai convingător, folosește o analogie: „pământul bun numai atunci rodește mult, când e lucrat bine și semănat cu sămânță bună. Așa și însușirile minții omenești numai atunci vor produce în om lucrări bune și niște cunoștințe folositoare, când acelea vor fi cultivate în școli prin dascăli harnici"⁶. Iar în continuare arată că frecventarea școlii nu rămâne fără rezultate benefice: „Din viața de toate zilele știm și vedem că nici un tată nu s-a căit pentru că și-a dat la școală pe fiii săi, ci s-au căit toți părinții aceia cari nu și-au dat pe fiii lor la școli, căci astfel de părinți nu numai că nu au nici o deosebită bucurie de copiii lor ci le pare și rău când văd că părinții care și-au dat fiii la școli, și din aceștia s-au făcut bărbați aleși, au folos și bucurie de aceștia și se laudă de către toți".⁷

Dar Șaguna nu se limitează doar la trimiterea unor scrisori pastorale sau la îndemnul adresate prin predică; el trece la măsuri concrete împotriva celor ce nu-și trimit copiii la școală, aplicând amenzi „pentru lenevirea de a cerceta școala populară"⁸. Pedepsele sunt clar stipulate în circulara 1711/1872, în care se spun următoarele: „art. 38 din 1868 cap. 1 § 4, după cari părinții (titori sau stăpânii) cari nu trimit copiii de ambele sexe regulat la școală se vor pedepsi prima dată cu 50 cr. și a II oară cu un (1) fl. a 3 oară cu 3 fl. a 4 oară cu 4 fl. în favoarea casei școlare."⁹

Toate chemările lui Șaguna, din predicile și scrisorile pastorale, nu au rămas fără răspuns. Numai după 10 ani de păstorire, Șaguna a putut vedea rezultate remarcabile. Din o sută de școli „poporale" care erau în Ardeal când a venit la cârma eparhiei, într-un deceniu numărul lor se ridică la 600"¹⁰. În aceste școli nu se pune accentul numai sporirea cunoștințelor se pune accentul și pe educația religioasă. Manualele de bază în clasele de citire, au rămas multă vreme Ceaslovul și Psaltirea. Astfel, generațiile de copii din acea vreme împlăteau învățarea slovelor cu rugăciunea. Dar nu numai atât, el a insistat ca întregul învățământ să fie în română, pentru că aceasta era limba poporului.

⁴ *Ibidem*, p. 196.

⁵ Gh. Tulbure, Mitropolitul Șaguna, Opera Literară. Scrisori Pastorale. Circulări școlare. Diverse, Sibiu 1938, p. 340.

⁶ Mitropolitul Andrei Șaguna, op. cit., p. 202.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Gh. Tulbure, op. cit., p. 109.

⁹ *Ibidem* p. 381.

¹⁰ *Ibidem* 107.

Din dorința de a avea o elită de oameni cultivați, Șaguna înființează fundația „Francisc Iosefină”, cu scopul ajutorării „școlarilor celor buni, strădalnici și săraci”¹¹. În pastorală din anul 1853, adresată cu ocazia Sfetelor Paști, Șaguna face cunoscută intenția sa clerului și credincioșilor din eparhie: „Cu bucurie Vă înștiințez așa dară, că Maiestatea Sa prin preagrațioasa hotărâre din 12 Aprilie c. s-a îndurat a încuviința aceasta a noastră preasupusă rugare în toată a ei estindere. Acum dară lubiților să ne apucăm de a da viață acestei fundațiuni cu atât mai mare râvnă, cu cât ea poartă cel mai strălucit nume și are cel mai sfânt scop. Înaintarea în cultură a națiunei noastre, pe lângă înzestrarea cea cuviincioasă a Preoțimei și a Dascălilor, trebuie să fie cea mai de căpetenie năzuință a noastră, căci numai prin cultură ne putem face vrednici de o pozițiune în rând cu celelalte popoare din marea noastră patrie, în care ne-au așezat nemărginita bunătate și dreptate a cavalerescului nostru Împărat Francisc Iosif I. și iată fundațiunea de a cărei înființare ne apucăm cu ajutorul lui Dumnezeu are de scop înaintarea în cultură a tinerilor noștri și prin a întregului nostru popor. Cui nu-i sângerează inima, când vede, că unii tineri dăruți cu cele mai frumoase talente și plini de râvnă cătră învățatură, din cari ar putea să se aleagă niște supuși vrednici ai Împăratului, niște stâlpi și luminători ai neamului său și niște fii străluciți ai bisericii sale, din lipsa mijloacelor celor trebuincioase sunt siliți a lăsa școala și a-și îngropa talentele și a-și petrece viața la coarnele plugului?”¹². În anul următor, de Sfintele Paști în scrisoarea pastorală, Șaguna îi îndeamnă pe credincioși să facă donații pentru această fundație: „Vă poftesc așadar, iubiților în Chr., ca și pe aceia, cari ați dat și până acum la această fundație, ce poartă numele Preaînălțatului nostru Împărat Francisc Iosif I și aceia, cari, din orice pricină nu ați dat nimica, să aduceți o jertfă, fiecare după putința sa”¹³.

Șaguna și-a pus amprenta asupra culturii transilvane. În concepția lui Șaguna școala și învățământul trebuie să stea sub ocrotirea Bisericii. Școala reprezenta un loc unde omul era ținut în credință, ancorat în tradiție și în datinile strămoșești ale poporului. Pentru Șaguna, construirea de școli acolo unde lipseau, îngrijirea celor existente, tipărirea de manuale, pregătirea dascălilor a reprezentat o permanentă prioritate pe tot parcursul păstoririi sale. Dacă facem un bilanț al activității sale pastorale putem constata că în jurul lui Șaguna, la Sibiu, s-a creat o pleiadă de intelectuali care prin activitatea lor au ilustrat cultura românească. Să-i amintim aici pe: Ion Popescu, Zaharia Boiu, Ion Crișan, Nicolae Cristea, Daniel Popovici, Petru Șpan etc. Pleiada profesorilor din preajma lui Șaguna au întemeiat la Sibiu cea dintâi școală pedagogică, au elaborat manuale pentru sutele de școli din Transilvania. În cei 28 de ani, Șaguna lasă în urma sa pentru viitor un seminar teologic, o școală normală, un liceu la Brașov, un gimnaziu la Brad, și să nu uităm însă, cele peste 800 de școli de la orașe și sate. Șaguna era conștient că numai prin pregătirea unei generații de oameni cultivați poporul va putea să-și ia în mână frâiele conducerii, de aceea a acordat prioritate sectorului cultural.

De la 1846 la 1843, Șaguna se găsește prezent în toate problemele și frământările românilor din Transilvania. El s-a identificat cu toate nevoile spirituale și materiale ale creștinilor. Prin fiecare pastorală prin fiecare predică rostită, Șaguna intra în comuniune cu păstorii săi. El dorea să le schimbe soarta, să-i

¹¹ *Ibidem* 168.

¹² *Ibidem* 168-169.

¹³ *Ibidem* 182.

vadă fericiți și stăpâni pe destinele lor. El vedea toate nedreptățile poporului său, dar conștient fiind, că poporul încă nu este pregătit să se conducă singur, în predicile sale și în scrisorile pastorale îi îndeamnă la toleranță, supunere față de lege, respect față de drepturile proprietarilor de pământ, credință în Dumnezeu și în Împărat. „și fiindcă toți mai marii voștri și Domnii pământești așisderea părintește vreau ca starea voastră și a preoțimii noastre să se îmbunătățeze, aceasta știind din partemi, într'aceea vă dau sfatul meu Archipăstoresc ca să fiți și deacum înainte, ca și până acum, cu frica lui Dumnezeu, cu credință cătră Împăratul nostru și cu cinstire și ascultare cătră dregătorii voștri mirenești, și să știți, că înlesnirea greutăților sărăcimei curând se va înființa, numai una este de lipsă, ca până la vremea aceea să fiți cu ascultare cătră Domnii voștri pământești, până când pe calea legii se va înlesni iobăgia voastră. Aceasta, iubiților fii în Chr., cu atâta mai cu mare osârdie să-o faceți, cu cât și singuri vedeți, că Domnii voștri vă vreau bunul vostru și așa de veți asculta și de veți împlini sfatul meu, să știți că și copiii și nepoții și strănepoții voștri vă vor binecuvânta în mormânturile voastre”.¹⁴

Chiar departe de țară, Șaguna îi poartă în inimi și în gând pe păstorii săi, dorește ca aceștia să mai aibă răbdare, să aștepte cu supunere schimbarea. Pentru că orice nesupunere din partea păstoriiilor putea să întârzie schimbarea în bine pe care o anticipa Șaguna.

„Multă iubită, mie încredintată Turmă! Marele apostol Pavel, în epistola sa scrisă cătră Coloseni cap. 2 stih 5 zice: „De și sunt cu trupul depărtat, dar cu duhul împreună cu voi sunt”. Cu cuvintele acestea ale marelui apostol vă întâmpin și eu, iubiților mei în Christos fii, și vă încredințez, că deși împrejurările mă silesc a fi departe de voi, inima mea, sufletul meu necurmat cu voi și la voi este, așa, cât iară cu cuvintele marelui apostol îndrăsnesc a zice: „Mărturie îmi este mie Dumnezeu, căruia slujesc cu duhul meu, întru evanghelia fiului lui, că neîncetat fac pomenire de voi” Epist. cătră Rom. cap. 19.” „Iubiților mei, eu știu, că nu puțin a trebuit să răbdați și să suferiți voi cu toții până în ziua de astăzi; Ba și acum știu, că vă mai apasă încă năpăstuirii grele și amare; știu prea bine cum o parte mare dintre voi, mai cu seamă toți jelerii încă nu se bucură de slobozenia gustată de frații lor; dar răbdare; încă puțin răbdare iubiților mei, și va aduce Dumnezeu și pentru voi ceasul cel de bucurie; se vor tocmi și se vor așeza și lucrurile voastre și apoi atunci ca atâtea mai tare vă veți mângâia, cu cât mai amară vă cade suferința de acum.”¹⁵

Fiecare pas mai însemnat pe care-l făcea pentru afirmarea drepturilor românilor, Șaguna îl aduce la cunoștința clerului și credincioșilor printr-o scrisoare pastorală. Iată câteva pasaje din scrisoarea pastorală 18 iulie 1848: „Aceasta e, preaiubiților mei în Christos fii, prea bogata milă a Părintescului nostru Monarh, prin care mai înainte ne încredințăm:

1. Cum că Nația noastră română se va recunoaște de Nație și se va asigura prin o lege deosebită;
2. Cum că maica noastră Biserică greco-neunită este deaceia încolo asemenea cu celelalte biserici din țară, întru toate;
3. Cum că Statul sau Statul sautara va acoperi lipsele noastre cele bisericesti și școlare, adecă va plăti popii și dascălii noștri ș.a. cu speșele sale;
4. Cum că toți oamenii din țară, fără nici o deosebire, vom plăti contribuția sau dajdia și asemenea vom purta toate greutățile de obște;

¹⁴ *Ibidem*, p. 139-140.

¹⁵ *Ibidem*, p. 147-148.

5. Cum că se va șterge iobăgia și dijma, precum s'au și făcut;
6. Cum că și noi vom avea tipariu slobod și judecătorii jurate;
7. Cum că și poporul nostru se va înarma după lege;
8. Cum că și noi vom avea, după numărul și hârnicia neamului nostru, la toate deregătorile amploiați sau domni de Român;

Ați văzut cumcă mila Preabunului nostru Monarh este, ca să ni se asigureze naționalitatea noastră prin lege deosebită, la propunerea Ministeriului Maiestății Sale din Ungaria (...). Stând deci lucrurile noastre astfel, nu cred, că se mai află între noi măcar unul, ca să nu se bucure din inimă pentru toate acestea, și să nu prevadă fericitul viitoriu al neamului său. Iată voi, iubiților mei fii, cari ieri-alaltăieri încă gemeați sub greul și apăsătorul jug al iobăgiei, iată zic, astăzi sunteți oameni slobozi și cetățeni ai țării precum fiește-care; dați dar' laudă Domnului, care ne-au învrednicit de timpul acesta din inimă dorit; dați fierbinte mulțămăită tuturor acelora, cari cu nespusă iubire de dreptate v'au făcut din robi oameni slobozi; v'au pricinuit o bucurie, de cât care mai mare sub soare cred, că nu se poate dobândi. Mulțămăiți, zic, pentru acestea din toate puterile Părintelui țării, Preabunului nostru Împărat; mulțămăiți așisderea întregii Măritei Dietei țării, prin urmare foștilor voștri Domni, cari știind ce e dreptatea, v'au făcut asemenea lor. Mulțămăiți, zic, acestora, și când vor avea lipsă de ajutoriu vostru manual, dați mână de ajutoriu, pentrucă eu sunt încredințat, că sudoarea voastră nu va rămânea nerăsplătită; iar de mai aveți a pretinde oarece în privința moșiilor voastre, adecă a pământurilor și a pădurilor, căutați aceasta pe cale cuviincioasă, pe calea legii, și fiți încredințați, că, stând dreptatea pe partea voastră, cu atât mai iute o veți dobândi, cu cât și însuși Maiestatea Sa, Preabunul nostru Împărat, ne asigurează, prin rezoluțiunea acum nouă dată, cumcă toate jalbele voastre locale se vor cerceta și se vor hotărî prin Ministeriu său unguesc. și de vreme ce și biserica noastră este ridicată tocmai la aceea vrednicie, în care se află și celealte biserici, prin urmare, de vreme ce și Eu, ca Episcopul bisericii neunite, am drept de a fi în Dieta țării, voi rămânea aici pe o vreme, ca să fiu la Dieta, care cât de curând se va începe și după dreptate voi lucra pentru binele vostru al tuturor. Mai pe urmă, precum totdeauna de când sunt norocos, a griji păstorește pentru voi, v'am învățat, ca să fiți oameni buni, credincioși cătră țară, și ascultători cătră toate deregătorile împărătești; și precum totdeauna, cu orice prilej v'am zis, ca să trăiți ca frații, cu toate popoarele cu voi dimpreună locuitoare, așa și acum părintește vă sfătuiesc pe voi toți să fiți buni, să fiți precum totdeauna ați fost, credincioși Împăratului, credincioși țării și ascultători de mai marii voștri. Să avem, iubiților mei, dragoste frățească atât între noi, cât și cătră celelalte nații cu noi locuitoare; pentru că așa a plăcut lui Dumnezeu, ca noi să fim mai multe nații într'o patrie, și ca să ne putem bucura de bine, să fim frați unul cu altul, să ne îndulcim împreună cu celelalte nații de bunătatea țării noastre, dar iar împreună cu ele, cu unite puteri, să ne apărăm patria noastră de vrăjmașii ei, precum, mulțămăită ceriului, veacurile trecute și prezentul arată, că am făcut."¹⁶

Șaguna a fost un om providențial pentru națiunea română din Transilvania. Cu tact diplomatic el a știut să lupte pentru drepturile românilor. El nu a fost un singur spectator ci s-a implicat în problemele epocii sale. Scrisorile pastorale, predicile sale trebuie studiate în contextul politicii sale de conciliere cu toate națiunile Transilvaniei. Prin predicile sale, el a încercat să sădească în inimile românilor dragostea de cultură, pacea și înțelegerea cu toate națiunile Transilvaniei. Nu prin ură și răbunare, ci prin toleranță și înțelepciune a reușit să producă înnoirea într-o epocă atât de tulbure din istoria Transilvaniei.

¹⁶ *Ibidem*, p. 143-146.

VIRTUTEA ÎN FILOSOFIA STOICĂ

ȘTEFAN ILOAIE

ZUSAMMENFASSUNG. Für die Stoa ist die Tugend ein wichtiges Prinzip, in der Sinne, dass es kommt für den Menschen, der sein Lebenszielerreichen will, alles darauf an, vernunftgemäß oder tugendhaft zu sein. Will er glücklich leben, so muß er sittlich leben. Die Tugend ist "autark für die Glückseligkeit" und alles andere ohne Belang; ist ein bestimmtes Ethos, ein auf ein festes Wissen gegründetes Tätig sein und darum wie das Wissen und die Vernunft selbst nicht nur eine und unwandelbar, sondern selbst für Gott und Mensch dieselbe. Nur die Tugend ist ein Gut, nur die Schlechtigkeit ein Übel und alles andere, zwischen dem man gemeinhin sehr wohl zu unterscheiden pflege, indifferent.

1. PRIVIRE GENERALĂ ASUPRA ȘCOLII FILOSOFICE STOICE

1.1. Contextul apariției și dezvoltării stoicismului

Stoicismul se numără printre sistemele filosofice care, încercând o afirmare vie și concretă a conceptelor sale, poartă adânc pecetea momentului istoric în care s'a ivit și s'a dezvoltat. Începuturile filosofiei se făcuseră de multă vreme deja, se pusese problema principiului prim, se încheiaseră discuțiile despre raportul dintre unitate și diversitate – specifice filosofiei presocratice –, Socrate, Platon și Aristotel își expuseseră și ei celebrele sisteme de gândire. Luptele de cucerire duse de Alexandru Macedon, întemeierea vastului său imperiu, apoi destrămarea lui, sunt factori istorici care au influențat profund apariția și accentuarea unui fenomen de criză. O dată cu dispariția cetății în imensitatea imperiului, dispăre și omul, cu interesul său și cu importanța sa, în masa mare a locuitorilor care compun imperiul. Rezultatul: sentimentul de singurătate, caracterul individualist al comportamentului și al gândirii umane, interesul sporit, aproape exclusiv, al filosofiei pentru morală. Școlile filosofice din aceasta perioadă – numită elenistică și cuprinsă între moartea lui Alexandru cel Mare (323 î.H.) și cucerirea romană (205 î.H.)¹ – ajung aproape fără excepție la idealul indiferenței².

¹ Una dintre ultimele lucrări în limba română cu privire la istoria acestei perioade este cea a specialistei Adelina Piatkowski – *Istoria epocii elenistice*, București, Editura Albatros, 1996.

² *Căile pe care sistemele filosofice amintite [cinicii, cirenaicii, scepticii, n.n.] credeau că se putea ajunge la liniștea dorită, cuprindeau, din punct de vedere social, o mare primejdie: prin indiferență, împingeau pe oameni la inacțiune* (P. P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, București, Editura Eminescu, 1986, p. 582). Pentru amănunte privind perioada în care apare și se dezvoltă stoicismul, a se vedea François Chamoux, *Civilizația elenistică*, 2 vol., București, Meridiane, 1985; Ovidiu Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. I, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 641-644.

În această conjunctură istorică și de evoluție a sistemelor gândirii, stoicismul apare ca teorie filosofică fundamentală – alături de el se situează epicureismul, scepticismul și eclecticismul – care reacționează la indiferența propusă ca ideal și soluție. Stoicii vor ști să evalueze bine situația și să ofere soluții concrete pentru starea inedită în care se găsea societatea elenă a aceluși timp, și aceasta mai ales prin trecerea de la legătura personală la cea universală, la unitatea tuturor oamenilor, concept care avea să se impună și să înlesnească răspândirea creștinismului. Atitudinea noilor direcții filosofice este una care se bucură de o mai mare popularitate decât intelectualismul aristocrației filosofice de până acum³.

1.2. Reprezentanții școlii stoice

Istoricii filosofiei au întâmpinat și mai întâmpină încă greutăți mari în stabilirea cu exactitate a elementelor biografice ale reprezentanților ori de evoluție a ideilor promovate de stoicism, și aceasta datorită faptului că lipsesc sursele de informație. Cea mai importantă dintre acestea rămâne până astăzi cartea a VII-a din cunoscuta lucrare a lui Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, care are un foarte lung capitol, cel dintâi, închinat lui Zenon, în următoarele, foarte scurte, fiind prezentate viața și învățătura altor filosofi stoici greci. Celelalte referiri aparțin fie stoicismului roman, prin lucrările lui Seneca, Epictet și Marc Aureliu, fie unor filosofi care au pus în discuție, pro sau contra, gândirea stoicilor, cum ar fi Cicero, Plutarh, Sextus Empiricus, Plotin, etc. Hans von Arnim a publicat, la începutul acestui secol, patru volume din lucrarea *Stoicorum veterum fragmenta*⁴, cuprinzând toate textele grecești și latine care fac vreo referire la stoicism.

*

Se disting trei perioade mari în evoluția stoicismului: 1. **stoicismul vechi**, având centrul de activitate în Atena secolului III î.H. și reprezentanți de seamă pe Zenon din Citium, pe Cleante din Assos și pe Chrisip din Soli; 2. **stoicismul mijlociu**, reprezentat în principal de Panaetius și Posidonius, în secolul II î.H., prin care se face trecerea la stoicismul roman; 3. **stoicismul nou sau al epocii imperiale**, reprezentat mai ales la Roma, prin Seneca, Musonius Rufus, Epictet și împăratul Marc Aureliu, în primele două veacuri după Hristos.

1.2.1. Școala stoică a fost întemeiată de ZENON din Citium, cetate din insula Cipru, care a trăit între anii 336-264 î.H. El ajunge la Atena în jurul anului

³ Diac. Prof. Dr. Nicolae Balca, *Istoria filozofiei antice*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 235.

⁴ Lucrarea, de proporții, a apărut la Leipzig-Teubner, între anii 1903 și 1905 și cuprinde: vol. I: *Viața, moartea și scrierile lui Zenon*: 1. logica, 2. fizica, 3. morală, apoftegmele lui Zenon, discipolii lui Zenon; vol. II: *Fragmentele lui Chrisip*: 1. logica, 2. fizica; vol. III: *Fragmentele morale ale lui Chrisip, Succesorii*; vol. IV: *Indice* (apărut în 1924). Pentru acest volum, vom folosi în prezenta lucrare prescurtarea SVF. Pentru izvoare, dar și pentru istoricul și doctrina stoicismului, a se vedea importanta lucrare a lui Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. III, Abth. 1, Leipzig, 1923, sau edițiile mai noi.

300 î.H. și învață cu cinicul Crates, cu Stilpon din școala megarică – ambele curente socratice – și cu Xenocrate, al treilea scolarh al Academiei platoniciene⁵. Zenon deschide el însuși o școală filosofică într-o galerie înfrumusețată cu tablouri de Polygnot, cel mai mare pictor al Greciei antice. De la numele grecesc al galeriei unde își ținea prelegerile – poikile stoa –, școala sa a primit numele de "stoică", după ce stoici se numiseră poeții care-și petreceau timpul aici⁶; expresia "filosofia porticului" este folosită, de asemenea, pentru a desemna stoicismul. Potrivit lui Diogenes Laertios, Zenon a scris mai multe lucrări, între care de interes pentru morală au fost: *Despre viața în conformitate cu natura*, *Despre instinct sau Despre natura omului*, *Despre pasiuni*, *Despre datorie*, *Despre lege*, *Etica*⁷ și din care ni s'au păstrat doar fragmente. Filosofia pe care o propunea întemeietorilor stoicismului era prezentată expresiv, clar și concis, motiv pentru care a fost în foarte mare cinste la greci, lucru menționat cu totul special într'un decret dat de atenieni. Diogenes ne spune că a murit în vârstă, după ce a plecat de la școală și a căzut în drum. După alții, s'ar fi sinucis, pentru a dovedi că viața este un bun indiferent⁸.

CLEANTE din Assos (331-232 î.H.) a fost unul dintre discipoli și succesorul lui Zenon la conducerea școlii, după ce i-a fost elev timp de 19 ani. Maestrul îl compara pe ucenic cu tăblița de ceară tare, pe care se scrie greu, dar care păstrează bine cele scrise⁹; probabil că acesta e motivul pentru care Zenon l-a lăsat la conducerea școlii, căci, deși se prezenta ca o personalitate bine definită, *era mai puțin interesant ca filosof*¹⁰. De la el ne-a rămas un *Imn către Zeus*, cu un conținut deosebit de valoros, ceea ce l-a făcut foarte cunoscut. S'a sinucis, murind de inaniție.

Al treilea conducător al școlii stoice a fost CHRISIP din Soli (280-210 î.H.), elev al lui Cleante, un mare erudit al timpului, socotit pe bună dreptate al doilea întemeietor al stoicismului și doctrinarul acestui sistem filosofic. A continuat principiile filosofiei stoice, deși de multe ori contrazicea părerile lui Zenon și ale lui Cleante. A fost mai puțin original în fizică decât în morală și *a fost un dialectician așa de renumit, încât foarte mulți credeau că dacă zeii ar face dialectică, ea n'ar fi alta decât cea a lui Chrisip*¹¹. Numărul scrierilor lui este impresionant: se ridică la 705 – critica vorbește nu despre volume, ci despre suluri –, Laertios afirmând că filosoful revenea asupra aceluiași concepții, le lărgea sfera, că scria tot ce întâlnea și că folosea foarte multe citate. A oferit stoicismului un caracter cu adevărat sistematic, prin argumentările noi, prin afirmarea existenței răului moral și a libertății voinței. Pe bună dreptate s'a afirmat: *Fără Chrisip, n-am fi avut școala Porticului*¹².

⁵ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Iași, Polirom, 1997, VII, 2. Pentru ultima ediție a singurului izvor direct privitor la stoicismul grec, folosim prescurtarea DL.

⁶ Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia în Grecia veche*, București, Editura Albatros, 1984, p. 404.

⁷ DL VII, 4.

⁸ A. Graeser, *Zenon von Kitton*, Berlin, 1974, apud N. Balca, *Op. cit.*, p. 236.

⁹ DL VII, 37. Între lucrările lui se numără: *Despre îndatorire*, *Despre recunoștință*, *Despre virtuți*, *Despre invidie*, *Despre dragoste*, *Despre libertate*, *Despre arta de a iubi*, *Despre teza că virtutea e identică la bărbat și la femeie*, *Despre plăcere* (DL VII, 174-175).

¹⁰ Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, vol. I, București, Editura Tehnică, 1993, p. 271.

¹¹ DL VII, 180.

¹² Jean Brun, *Le Stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p. 17.

1.2.2. Stoicismul mediu nu a mai avut strălucirea primei perioade din evoluția acestui curent filosofic, după Chrisip urmând la conducerea școlii filosofi de mai mică importanță. DIOGENE Babilonianul (240-150 î.H.) a rămas cunoscut pentru faptul că a făcut parte, pe la anul 155 î.H., alături de academicianul Carneade și de peripateticianul Critolaus, dintr'o delegație a atenienilor la Roma, pentru apărarea drepturilor acestora. Este primul contact pe care Roma îl ia cu filosofia stoică, prezența filosofilor greci aici fiind justificată, desigur, de un public roman interesat¹³. PANAETIUS din Rhodos (185-110 î.H.) va juca un rol deosebit în ceea ce se va numi renașterea stoicismului grec și, *stricto sensu*, "stoicismul mijlociu", prin faptul că realizează o îndepărtare de dogmatismul de până acum al școlii¹⁴ și că activează într'o perioadă în care doctrina lui Zenon este cunoscută în Orient până la Babilon și până în Alexandria. Tot acum, doctrina devine din ce în ce mai cunoscută în cercurile intelectuale ale timpului, nu numai din Grecia ci și din Roma, cu siguranță și datorită faptului că Panaetius provenea din aristocrația elenă¹⁵. Dintre discipolii lui Panaetius, cel mai important este, fără îndoială, POSIDONIUS din Apamea, Siria (135-51 î.H.), scriitor foarte fecund, căruia îi revine meritul de a fi împlinit ceea ce Diogene Babilonianul și Panaetius au început: răspândirea filosofiei stoice în Imperiul Roman. A înființat o școală în Rhodos, unde a îndeplinit și importante funcții politice, iar în anul 86 este trimis ambasador al cetății Rhodos la Roma. A fost prieten cu Pompei și maestrul lui Cicero¹⁶.

1.2.3. Roma, capitala Imperiului, luase cunoștință în mai multe rânduri, de fiecare dată direct, de existența dar și de esența filosofiei stoice, care va lua aici o amploare deosebită în primele două secole creștine. Fenomenul se explică prin ceea ce s'a numit "descompunerea" lumii romane: înalta societate este caracterizată de decădere morală, desfrâu și libertinaj, aristocrația romană era coruptă, luxul nebănuit e secondat de decăderea moravurilor. Scriitorii, istoricii,

¹³ Gh. Vlăduțescu, *Filozofia în Roma antică*, București, Albatros, 1991, p. 138.

¹⁴ În această perioadă, stoicismul este atacat foarte dur, în special de Noua Academie, academicul Carneade combătând dur ceea ce s'a numit "teologia" și epistemologia stoică – a se vedea DL IV, 62 – și punând la îndoială poziția stoică referitoare la existența și esența divinității și la existența unui criteriu absolut al adevărului. Acest filosof și-a consacrat cea mai mare activitate polemică cu stoicii, scriind câteva cărți împotriva lor și afirmând: *Dacă n'ar fi existat Chrisip, n'aș fi existat nici eu* (Aulus Gellius, *Noaptele atice* XVII, 15, 1). Este motivul pentru care Panaetius nuanțează și face mai moderate unele teze ale vechilor stoici (vezi aceste diferențe în Aulus Gellius, *Noaptele atice*, XII, 5, 10; Jean Brun, *Op. cit.*, p. 18; DL VII, 128, 142 și nota 369; II, 64 - nota 238).

¹⁵ Pentru perioada medie a stoicismului, a se vedea bogata monografie a lui A. Schmekel - *Die Philosophie der Mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1892; viața și activitatea lui Panaetius la p. 1-9. Despre originea aristocratică a lui: *Klassiker der Philosophie. Von den Vorsokratikern bis David Hume*, I. Band, München, 1981, C.H. Beck, p. 116.

¹⁶ Cicero – filosof și om politic (106-43 î.H.) a cărui gândire stă sub semnul sintezei: a fost stoic, platonian, peripatetic și probabilist.

filosofii, reali sau presupuși adversari ai stăpânirii, și-au atras ura unor împărați precum Tiberiu, Caligula sau Nero și au fost închiși sau exilați.¹⁷

Cronologic, primul mare reprezentant al stoicismului roman a fost SENECA (c. 4 î.H.-65 d.H.). A ajuns de tânăr la Roma, unde și-a început educația cu neopitagoreicul Sotion și a continuat cu stoicul Attalus, ale cărui discursuri l-au mișcat adânc¹⁸; este numit "quaestor" și este remarcat ca avocat dar, la scurt timp, este exilat în Corsica. Revine la Roma în anul 49 și împărăteasa Agripina îi încredințează pe fiul ei, Lucius Domitius Ahenobarbus – viitorul împărat Nero – pentru instrucție și educație, dar acesta, după o vreme, bănuind că mentorul său face parte dintr'o mișcare a opoziției care dorea să-l răstoane de pe scaun, îi ordonă să se sinucidă, ceea ce Seneca și face.¹⁹ S'au păstrat multe dintre scrierile sale.

Pe aceeași linie de gândire cu Seneca a mers MUSONIUS RUFUS (25-80), exilat în anul 65 de Nero, împreună cu alți filosofi stoici. A fost maestrul lui Epictet. Născut în Hierapolis (Frigia), EPICET (50-130) era un sclav eliberat care a ajuns la Roma și care se stabilește în final la Nicopolis, Grecia, unde deschide el însuși o școală filosofică. Principiile sale au ajuns la noi datorită notelor pe care elevul său, Flavius Arrianus, le lua zilnic²⁰.

Ultimul reprezentant de seamă al stoicismului este MARC AURELIU (121-180), ajuns pe tronul imperial în anul 161, dar perioada sa de domnie este nefavorabilă aplicării învățaturii stoice la scară amplă: războaiele, foametea, ciuma, încercările personale, răzvrătirea celor apropiați, sănătatea șubredă îl supun la grele încercări. În ciuda acestor vicisitudini, și-a găsit timp pentru a ține un jurnal

¹⁷ André Bridoux, *Le stoicisme et son influence*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966; Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Roma antică*, ed. cit.; Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, București, Ed. Științifică, 1992, p. 98-103; J. Martha, *Les moralistes sous l'Empire romain*, Paris, 1864; E. V. Arnold, *Roman Stoicism*, Cambridge University, 1958; Jean Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire Romain*, Paris, 1964; Alain Michel, *Tacite et le destine de l'Empire*, Paris, 1966; Idem, *La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc-Aurèle*, Paris, 1969; Italo Lana, *L. Anneo Seneca e la posizione degli intellettuali romani di fronte al principato*, Torino, 1964.

¹⁸ Seneca va afirma, într'o formulă foarte asemănătoare mesajului creștin: *Când ascultam pe Attalus vorbind împotriva patimilor, a răătăcirilor și a păcatelor vieții mă apuca adesea mila de neamul omenesc, iar pe vorbitor îl puneam în înaltul cerului și mai presus de culmea hărăzită unui om. [...] Când începea să recomande sărăcia și să arate ce povară de prisos și cât de apăsătoare pentru cel ce-o poartă este tot ce depășește nevoile, doream de multe ori să ies sărac de la cursuri. Când începea să denunțe plăcerile noastre, să laude castitatea, cumpătarea la mâncare și sufletul neîntinat de desfătărilor neîngăduite, ca și de cele zadarnice, doream să-mi înfrânez gâttelejul și pântecele. (Scrieri către Luciliu, 108, București, Ed. Științifică, 1967, p. 417).*

¹⁹ Eugen Cizek, *Seneca*, București, Ed. Albatros, 1972, p. 30-124; Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Roma antică*, ed. cit., p. 144-148; Gheorghe Guțu, *L. Annaeus Seneca. Viața, timpul și opera morală*, București, Casa Școalelor, 1944.

²⁰ J. Brun, *Op. cit.*, p. 22-24; Eugen Cizek, *Prefață la Manualul lui Epictet*, București, Ed. Minerva, 1977, p. IX-XV.

filosofic intim – *Către sine* –, care reprezintă o îndrumare directă pentru o viață rațional organizată, pentru înfruntarea destinului, sub semnul providenței.²¹

După moartea lui Marc Aureliu, nu au mai existat nume mari care să reprezinte filosofia stoică. Filonul gândirii stoice se face însă simțit până la sfârșitul antichității, până în Evul Mediu, în Renaștere și chiar în timpurile moderne. De fiecare dată când sistemele de gândire au propus ori au impus un caracter mult prea pronunțat individualist societăților în care se dezvoltau, a apărut ca salvatoare renașterea ideii că omul nu este decât "parte" a întregului, motiv pentru care soluția era oferită de o filosofie practică.

2. ASPECTE ALE DOCTRINEI STOICE

În prezentarea doctrinei stoice vom întâlni modificări, nuanțări, întregiri, reveniri asupra unor puncte stabilite într-o formă de către primii stoici, dar care, în timp, s'au cerut amendate. Stoicii sunt de acord în unanimitate că filosofia se divide în trei părți²²: logica, fizica și morala, și că există o interdependență a celor trei părți, de maniera în care nici una nu poate exista fără celelalte și nu are prioritate asupra alteia.

2.1. Logica

Stoicii au folosit pentru prima dată denumirea de "logică"; aceasta nu s'a generalizat însă o dată cu ei, uzitându-se încă mult timp după Zenon termenul "dialectică". Chiar de la Zenon însă, logica stoică se împarte în două părți: retorica (*știința de a vorbi bine despre chestiunile expuse în mod amplu*²³) și dialectica (*știința de a discuta corect subiectele prin întrebare și răspuns*²⁴). În stoicism, gândirea nu este și nu poate fi concepută decât strâns legată de vorbire. Este motivul pentru care acești filosofi au acordat mare importanță studiului limbii și formelor sale²⁵.

2.1.1. Teoria cunoașterii. În epistemologie, stoicii sunt materialişti. Teoria cunoașterii pleacă pentru ei de la ideea că la naștere sufletul omului este o tablă nescrisă, imaginea lucrurilor externe imprimându-se în acesta în sens propriu,

²¹ A. Bridoux, *Op. cit.*, p. 181 u.; Eugen Cizek, *Prefață* la volumul Marcus Aurelius, *Către sine*, București, Minerva, 1977, p. XV-XXI; Nicolae Balca, *Op. cit.*, p. 238, 298-299.

²² Potrivit lui Francis E. Peters, această împărțire a filosofiei își are originea chiar în stoicism (*Termenii filozofiei grecești*, București, Humanitas, 1993, p. 223). Nu este exclusă nici ipoteza că ea ar data de la academicul Xenocrate (339-315 î.H.). Este cert însă că stoicii au lărgit sfera semantică a termenului "filosofie", introducând și aspectul practic alături de cel teoretic.

²³ DL VII, 42. La Diogenes Laertios, expunerea logicii stoice se află la paragrafele 38-48.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Formelor gramaticale pe care le-a diferențiat Aristotel – numele, verbele, conjuncțiile –, stoicii le adaugă articolul (prin care înțelegeau articolul și pronumele), deosebesc între nume proprii și nume apelative și adaugă adverbul. Pentru verbe denumesc timpul și modul, iar pentru substantive cazul. Stoicii și adepții lor au scris nenumărate tratate gramaticale. (Vezi H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, I. Band, Berlin, 1890, p. 299 u.)

material; Cleante oferea în acest sens asemănarea cu urma unui sigiliu pe ceară²⁶. Concepția lui Chrisip – ceva mai prelucrată – era că acțiunea obiectelor asupra sufletului este o schimbare pe care obiectul o produce în suflet. Din această percepție se naște amintirea, iar din amintire conceptele.

2.1.2. Demnă de remarcat este și **teoria reprezentărilor generale**, teză potrivit căreia există anumite noțiuni comune, naturale, care se întâlnesc la toți oamenii și se manifestă ca predispoziții, chiar dacă sufletul la naștere este curat și limpede. Acestei aptitudini i se acordă un conținut bogat, un gen de cunoaștere instinctivă a binelui, ca dat esențial al omului, cu care acesta se naște.

2.2. Fizica

Filosofia stoică este una materialistă. Această caracteristică își pune amprenta pe fiecare dintre elementele doctrinare ale stoicismului, cu atât mai mult pe ceea ce ei numesc "fizică".

2.2.1. Divinitatea este, potrivit stoicismului, o existență inteligentă și corporală, o putere formativă care creează fiecare lucru și le aduce pe toate în armonie. Nu există diferență între divinitate și restul universului. Totul se confundă într'un panteism strict – Dumnezeu este unit cu materia și materia e umplută de prezența divinului. Stoicii vor afirma, cu sute de ani înaintea creștinilor, că acest Dumnezeu a existat mai întâi în El însuși și că, asemănător apofatismului creștin, poartă mai multe nume, pentru că posedă mai multe puteri: *Zeul este unul și același lucru cu rațiunea, cu destinul și cu Zeus, el poartă încă multe alte nume. La început, El a existat în El însuși... și poartă diferite nume, după diferitele Lui puteri*²⁷. Această divinitate n'a fost născută și este ziditoare a tot ceea ce se vede²⁸, este o ființă vie, nemuritoare, rațională, desăvârșită, inteligentă în fericire, care nu primește nimic rău în ea... dar n'are o formă omenească²⁹.

2.2.2. Providența este una dintre cele mai importante calități ale elementului divin, fiind modalitatea prin care lumea și tot ce cuprinde ea este guvernată către scopul ultim. Pentru stoicii romani, providența se impune aproape cu forța unei dogme: *Tot ce ți se întâmplă a fost pregătit pentru tine încă din veșnicie, o strânsă înlănțuire a cauzelor a urzit încă din infinitul timpului întreaga ta existență, precum și evenimentele din cursul acesteia. [...] Dacă există o providență binevoitoare și, în același timp, binefăcătoare, care face ca divinitatea să fie favorabilă, comportă-te vrednic de ajutorul divin.*³⁰ Un punct important în

²⁶ Mult mai târziu, Sf. Ioan Scărarul avea să spună că "trestia cuvântului" părintelui duhovnicesc se atinge de inima netedă și albă a ucenicului *ca de niște hârtii, mai bine zis ca de niște table duhovnicești, și vom zugrăvi în ele cuvintele sau mai bine zis semințele dumnezeiești*. – Scara I, 3, în *Filocalia*, ed. rom., vol. 9, 1980, p. 45.

²⁷ DL VII, 135-136, 147.

²⁸ DL VII, 137.

²⁹ DL VII, 147. Afirmția că divinitatea nu are formă omenească arată că stoicii refuzau acceptarea antropomorfismului divinităților grecești.

³⁰ Marcus Aurelius, *Către sine*, X, 5; XII, 14.

doctrina providenței este existența răului, subiect care a atras foarte multe critici din partea opozițiilor stoicismului³¹, adepții acestuia răspunzând adeseori ezitant.

2.2.3. În lumea ierarhizată, **omul** ocupă un loc de maximă importanță între divinitate și creaturile lipsite de rațiune. În spirit specific stoic, sufletul, deși de natură incorporeală, are totuși o anumită corporalitate, este foc, suflu arzând și, întrucât lumea întreagă posedă rațiune și viață inteligentă, *sufletele noastre sunt frânturi rupte din sufletul lumii*³², de unde concluzia că lumea, cu care se confundă chiar Dumnezeu!, are un grad mai mare de raționalitate decât omul. Sufletul se primește din naștere din sufletul părinților și modelează corpul viitorului individ. Puterea care zămislește este numită identic cu ideile preexistente după care este făcută lumea – logoi spermatikoi –, rațiuni seminale asemănătoare cu cele ale universului. Dispariția sufletului înseamnă, totodată, moartea trupului, acesta nereprezentând pentru suflet în viața terestră decât o locuință temporară, un scurt popas pe care îl părăsește senin și împăcat, pentru că sufletul aparține unei stări mai înalte de existență³³. Cel puțin parte dintre stoici învățau că cel care a dus o viață deosebită pe pământ va învia³⁴.

2.3. Morala

Este partea cea mai importantă³⁵ din filosofia stoică, ea făcând specificul acestei gândiri și reprezentând elementul care a conferit sistemului durabilitatea-i

³¹ Epicur: *Sau Dumnezeu vrea să înlăture răul și nu poate; sau poate și nu vrea; sau nici nu vrea și nici nu poate; sau vrea și poate. Dacă vrea și nu poate, este neputincios, ceea ce nu se potrivește lui Dumnezeu; dacă poate și nu vrea, este invidios, ceea ce se potrivește și mai puțin lui Dumnezeu; dacă nici nu vrea și nici nu poate, este în același timp și invidios și neputincios, deci nu este Dumnezeu; dacă vrea și poate, ceea ce se potrivește într'adevăr lui Dumnezeu, atunci de unde vine răul?* (Lactantiu, *De ira Dei*, 13, cf. Petre Botezatu, *Preludiul ideii de libertate morală*, Iași, Junimea, 1976, p. 61); *Din moment ce zeii fac toate lucrurile, și ceea ce este vrednic de rușine trebuie să fie opera lor.* -Cicero, *De natura deorum*, III, 27-28.

³² DL VII, 143. A se vedea și Adriano Tilgher, *Viața și nemurirea în viziunea greacă*, București, Univers Enciclopedic, 1995, p. 121.

³³ SVF I, 127, 134-138; II, 458-462, 714-716, 773-789, 827-833, 836, 879; Clement Alexandrinul *Stromate* V 105, 1, ed. rom. PSB 5, București, Ed. Institutului Biblic..., 1982, p. 371; Origen, *Scrisori alese*, II, PSB 7, București, Ed. Institutului Biblic..., 1982, p. 402; Idem, *Scrisori alese*, IV, ed. cit., p. 293, 355; DL VII, 110, 143, 156-157; Seneca, *Scrisori către Luciliu* 120; Marcus Aurelius, *Către sine*, V, 32; VIII, 7; *Antologia filosofică. Filosofia antică*, vol. II, București, Ed. Minerva, 1975, p. 76; *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, tom 6, Paris, 1928, col. 463; Jean Brun, *Op. cit.*, p. 74-80; René Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris, 1971, p. 41-43, 59-60, 69-70, 118-119, 141-142; Gh. Vlăduțescu, *Filozofia în Roma antică*, ed. cit., p. 183-184; *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. II, New York-London, 1967, p. 308; Ernest Stere, *Istoria filozofiei antice și medievale*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1976, p. 183.

³⁴ Clement Alexandrinul, *Stromatele* V 9, 4.

³⁵ Dintre lucrările mai noi referitoare la stoicism în general și la morala stoică în special, a se vedea pertinenta monografie a lui Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 6. Auflage, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1984, 490 p.

binecunoscută. Ființarea noastră în bine până la identificarea cu acesta este singurul și supremul scop al eticii stoice.

2.3.1. Aceasta se realizează printr'o viață trăită **conform cu natura**, sau prin "viața armonioasă", necesitate ce rezultă din panteismul înrobitor și din lipsa aspirației către un transcendent, către supranaturalul postulat de credința creștină. Regăsirea într'un "dincolo" existențial fiind de domeniul imposibilului, stoicul va dori să se regăsească pe sine în rațiunea universului din care face parte; conduita conformă cu natura lui îi va aduce astfel conformarea cu natura universală, îmbibată de prezența divinității. A fi în acord cu natura *e același lucru cu o viață virtuoasă, virtutea fiind scopul către care ne mână natura*³⁶. Ecuatie complicată a eticii stoice³⁷, a trăi conform naturii presupune acceptarea ideii că natura este bună în sine și că perfecțiunea este posibilă dintr'o dată și integral, pentru că rațiunea căreia trebuie să i se conformeze îi aparține omului întreagă și reprezintă esența ființei sale.

2.3.2. Binele și răul sunt pentru soici două realități a căror prezență este indubitabilă: singurul bine este binele moral, singurul rău este răul moral. Binele, fără să constituie conformitatea cu natura, este condiționat totuși de aceasta, poziție prin care devine extrem de clară delimitarea de rău: dacă binele este dat de atitudinea conformă cu natura, răul vine prin înstrăinarea de această natură. Esența binelui este conturată în funcție de utilitate: *Binele, în general, este lucrul care are un folos și, mai special, este sau identic, sau ceva apropiat cu folosul...* O altă definiție specială a binelui... este: *"perfecțiunea naturală a unei ființe raționale..."*³⁸. Dar nu numai că existența binelui delimitează răul, ci răul apare ca necesar, dat fiind că lumea este perfectă, armonioasă, unitară: el există pentru a fi ilustrată puterea virtuții și portretul înțeleptului, omul care a ajuns la cel mai înalt grad de săvârșire a binelui. Fiind dat ca posibilitate odată cu natura, binele este static din punct de vedere cantitativ: lui nu i se mai poate adăuga ceva, prin discernământ omul optează pentru sau împotriva lui și devine, în consecință, înțelept sau nu. Stare intermediară nu există³⁹.

³⁶ DL VII, 87, 89. Cleante afirmă numai conformitatea cu natura universală, infirmând natura individuală ca demnă de a fi urmată.

³⁷ *Întocmai ca ceilalți stoici, și eu urmez căile naturii.[...] Ea ăviața conform cu natura, n.n.î nu poate fi atinsă decât de o minte într'o deplină stare de sănătate, apoi curajoasă și ageră, iar în al treilea rând minunat de răbdătoare, deprinsă cu orice împrejurări, grijulie cu trupul ei, dar fără neliniști, în sfârșit: curioasă să descopere acele lucruri care împodobesc viața, dar fără a admira vreunul.* (Seneca, *Despre viața fericită* III, 3, în *Scriseri filozofice alese*, București, Minerva, 1981, p. 132). *Orice tendință către nedreptate, abuzuri, mânie, durere, teamă nu înseamnă nimic altceva decât o abatere de la legile naturii. Și ori de câte ori rațiunea cărmuitoare își manifestă nemulțumirea față de înlănțuirea evenimentelor, își părăsește propria sa poziție.* (Seneca, *Către sine* XI, 20)

³⁸ DL VII, 94. Cicero: *Binele suprem constă în viața însoțită de cunoașterea tuturor faptelor naturale, capabilă să adopte ceea ce este conform cu natura și să respingă ceea ce îi este potrivnic.* – *Despre supremul bine și supremul rău* III, 31. Seneca: *Binele trebuie considerat util.* – *Către sine*, VIII, 10.

³⁹ Cât privește situația lucrurilor bune și a celor rele, stoicii găsesc că între cele două delimitări există lucrurile indiferente, cum ar fi: viața, sănătatea, plăcerea, frumusețea, forța, bogăția, gloria, noblețea și cele contrare lor, *care nu contribuie nici la fericire, nici la nenorocire.* – DL VII, 102, 104. Aceste "indiferente" pot fi, la rândul lor, conforme sau neconforme cu natura, pentru primele recomandându-se alegerea, pentru celelalte nu. A se vedea și Johnny Christensen, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhaga, 1962, p. 70.

2.3.3. Această perfecțiune nu este însă posibilă fără alternativa oferită de *libertate*, nu poate fi înțeleasă fără ideea dinstingerii valorice a lucrurilor⁴⁰, deși problema libertății nu este rezolvată pe deplin de stoici, dat fiind destinul implacabil pe care omul trebuie, dacă nu să-l urmeze, cel puțin să-l accepte. Paradoxal, omul nu este liber decât în măsura în care recunoaște forța implacabilă a divinității care conduce lumea prin destin, libertatea fiind o necesitate înțeleasă. Libertatea pe care și-o asumă omul este una prin care el își înțelege rostul de parte din creație, care prin acțiunile dorite și alese de el împlinește scopul întregii creații: *Libertatea noastră constă în a înțelege că noi nu suntem, că nu putem și că nu trebuie să fim liberi; ea constă în a ne pune voința noastră particulară în serviciul unui scop universal*⁴¹.

2.3.4. Pasiunea umană, greșeala, păcatul apare din cauza erorilor de judecată și de raționament, din imposibilitatea recunoașterii sau acceptării mesajului venit din partea Rațiunii care conduce universul. Pasiunea are natură intelectuală, pentru că stoicii explică cum *din falsitate rezultă perversiunea care se întinde și asupra minții, iar din această perversiune se nasc multe pasiuni, care sunt tot atâtea cauze de tulburare; sau: este o mișcare nerațională și contra firii a sufletului*⁴². Potrivit moralei stoice, împotriva afectelor nu se luptă cu jumătăți de măsură, nu se dorește moderarea, îmblânzirea lor, ci lupta se duce până la suprimarea acestora, pentru că tendința lor este de a acapara puterile sufletești și a le îndepărta de scopul rațiunii, de a introduce un hiatus între ele.

3. VIRTUTEA STOICĂ. Adeziunea la virtute – unica salvare a omului

3.1. Esența conceptului stoic de virtute

În viziune stoică, virtutea se distinge net de știință și primește doar conotație etică, iar viața virtuoasă e o permanentă datorie a omului, singura șansă umană în fața pasiunilor lipsite de rațiune. Fiind în luptă împotriva iraționalității, virtutea se identifică cu înțelepciunea, adică cu știința care recunoaște în rațiunea umană Rațiunea atotcreatoare și își cântărește faptele în relație indisolubilă cu Aceasta. Este singura șansă de liniștire, de a ajunge la pacea interioară, de a îndeplini acțiunile perfecte, care să fie o recunoaștere de către microcosmos a perfecțiunii din macrocosmos. Cu alte cuvinte, virtutea este tocmai conformitatea cu natura, cu Rațiunea ultimă a lucrurilor, de unde și sinonimul "viața conformă cu virtutea" și se recunoaște în capacitatea sau dispoziția de a împlini funcția

⁴⁰ Constantin Marin, *Ethos elenistic. Cunoaștere și libertate*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 81.

⁴¹ Ernest Stere, *Istoria filozofiei antice și medievale*, ed. cit., p. 186. Citându-l pe Max Pohlenz, Arthur Bodson susține că, cel puțin pentru stoicismul târziu, nu se pune problema libertății voinței, ci certitudinea că decizia omului este liberă – *La morale sociale des derniers stoïciens: Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 69.

⁴² DL VII, 110. *Ea, rațiunea, va decide în exclusivitate care pasiuni, rele, să fie suprimate, cum și în ce măsură să fie exercitate celelalte.* – Ion Banu, *Filosofia elenismului ca etică*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 105. Caracterul raționalist al pasiunii rezultă și din două definiții date unor afecte: frica este așteptarea răului, iar plăcerea e exaltarea irațională venită din ceea ce pare a fi demn de alegere – DL VII, 112, 114.

esențială pe care am primit-o de la natură. Împlinirea virtuții se realizează pe de o parte subiectiv, din proprie inițiativă, ca rezultat al judecării de valoare că ea este prin sine scopul nostru, iar pe de altă parte, obiectiv, este scopul către care ne trimite natura. Virtutea este superlativul înțelegerii faptului că umanitatea noastră stă în asumarea naturii universului în noi înșine; este *dispoziția armonioasă*⁴³, modul în care omul se poate afirma ca pasibil să transfigureze în sine, după legile sale, sistemul armonios al lucrurilor pline de prezența dumnezeirii. Virtutea reprezintă scopul suprem al omului, se alege pentru ea însăși și nu reprezintă un simplu mijloc, omul dorind să fie virtuos pentru viața virtuoasă în sine, nu pentru alte motive; motivația virtuții nu este subsumată nici unui alt scop. Spre deosebire de Platon și mai ales de Aristotel⁴⁴, unde virtutea reprezenta o deprindere, un mers înainte, o creștere, la stoici ea este o dispoziție înăscută care există sau nu există și nu înregistrează progrese, nici gradualitate. Există un progres pe drumul către virtute, există o luptă pentru dobândirea ei, un teren care se cere prelucrat timp mai îndelungat sau mai scurt, în funcție de firea umană. Unii oameni se descurcă singuri, alții trebuie ajutați și, chiar dacă din ambele părți se urmărește intrarea în posesia virtuții, lupta cu sine pentru potolirea pornirilor își va primi răsplata odată cu starea de virtute: *o fire care n'are prea mult de lucru cu sine este o natură mai fericită, dar meritul mai mare este al celui care și-a învins pornirile rele înăscute și care ajunge la înțelepciune nu doar mergând spre dânsa, ci urcând din greu*⁴⁵. Dar odată ce virtutea a fost atinsă, de îndată ce omul a înțeles menirea sa și identitatea

⁴³ DL VII, 89. Tot aici: *virtutea e acea stare a spiritului care tinde să facă armonioasă întreaga viață*. În termeni apropiați de cei ai creștinismului, dar departe de a fi identici, cu spiritul său aplecat întotdeauna către concretul care duce la împlinirea cerințelor morale, Seneca îi scrie lui Luciliu: *Ființe slabe și trecătoare, stăruim în deșertăciuni; să ne îndreptăm sufletul spre cele veșnice. Să contemplăm formele tuturor lucrurilor care zboară în înaltul tărilor și pe Dumnezeu, care stă în mijlocul lor și poartă de grijă ca tot ce n'a putut face nemuritor, fiindcă materia se împotrivea, să nu fie dat morții, ci să învingă prin rațiune ticăloșia trupului... Să le disprețuim pe toate, căci nu pot avea vreun preț... Să facem totodată această judecată: dacă rațiunea supremă apără de primejdiile lumii, care e tot atât de trecătoare ca și noi, atunci și rațiunea noastră poate prelungi întrucâtva durata acestui trup ticălos, dacă vom putea să ne stăpânim și să ne înfrânăm patimile, de care cei mai mulți pierim. – Scrisori, 58.*

⁴⁴ Platon susținea existența a patru virtuți cardinale: cumpătarea, curajul, înțelepciunea, din primele trei rezultând a patra – justiția, iar virtutea supremă o constituia armonia celor trei părți ale sufletului: rațiune, curaj, instinct. Aristotel admitea două feluri de virtuți: intelectuale sau dianoetice și etice – André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, tom II, Paris, Félix Alcan, 1928, p. 953; *Enciclopedia Filosofica*, Venezia-Roma, 1957, col. 1602-1603; *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Band, Freiburg-Basel-Rom-Wien, 1995, col. 902-903. A se vedea și prezentarea viziunii aristotelice asupra virtuții la Alasdair MacIntyre, în volumul *Tratat de morală. După virtute* București, Humanitas, 1998, p. 161-176. Încă înaintea stoicilor, atât Platon cât și Aristotel afirmaseră că virtutea este condiție a fericirii.

⁴⁵ Seneca, *Scrisori către Luciliu*, LII.

scopurilor lui cu ale divinității, această etapă s'a încheiat: ești virtuos sau nu ești, ești înțelept sau ești nebun!⁴⁶

3.2. Identitatea cu binele și fericirea

Virtutea este așadar indivizibilă și absolută, calitativ ea este una singură și preschimbă totul în bine și în frumos, cu care a și fost comparată și, nu de puține ori, identificată. Se recunoaște în bine pentru că și ea și binele provin din natură și *impulsurile date de natură ființei umane nu sunt niciodată perverse*⁴⁷ – de unde vine și forța optimismului fundamental al stoicilor –, și se regăsește în frumos pentru că *numai frumosul moral este bun și pentru că frumosul e virtutea și tot ce participă la virtute*⁴⁸.

În privința relației virtuții cu binele, stoicii afirmau că, deoarece binele inițiază o pornire sufletească conformă cu natura și se unește cu adevărul, fiind imposibilă existența binelui neadevărat, binele este și virtute. Seneca îi scrie lui Luciliu: *nu poate exista bine decât acolo unde există vreo virtute și virtutea este în mod firesc binele*⁴⁹. Plecând concret de la cazurile oamenilor răi care au devenit buni și ținând seama de teoria lor potrivit căreia în virtute nu se înregistrează progres, stoicii vor delimita virtutea de bine prin afirmația că numai virtutea există prin sine și că binele a putut fi cândva rău. Condiția transformării lui în bine este însoțirea cu virtutea, participarea la natură și la îndeplinirea țelului ei. Virtutea este binele absolut a cărei existență nu poate fi pusă la îndoială, dată fiind ordinea creației și raționalitatea din ea: *Ceea ce este bine a putut fi rău, ceea ce este virtute n'a putut fi decât bine*⁵⁰. Virtutea este prezența binelui într-o persoană, este perfecțiunea care adună în sine toate atitudinile conforme unui comportament moral ridicat, dar minim pentru ca omul să poată participa la acțiunea divinului în lume, ea cuprinde tot binele, este unică și totală, este binele suprem. Mai mult, virtutea este definită ca starea de moralitate autentică, de unde afirmația că nu există decât ceea ce este moral. Într-o asemenea prezentare, răul nu face decât să ilustreze forța, măreția și strălucirea binelui-virtute.

O etapă importantă în etică a fost începută de stoici prin afirmația că fericirea nu constă în plăcere, ci tocmai în virtute, care produce plăcerea, dar una

⁴⁶ *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, tom 4, Paris, 1926, col. 1141; Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Grecia veche*, ed. cit., p. 421. A se vedea și capitolul șase al recentei lucrări a lui Lawrence C. Becker *A New Stoicism*, 1999.

⁴⁷ DL VII, 89.

⁴⁸ DL VII, 101. Cicero va formula acest adevăr astfel: *Dacă nu rămânem la ideea că virtutea este singurul bun, nu se poate dovedi în nici un fel că viața fericită se realizează prin virtute* – *Despre supremul bine și supremul rău* III, 11. A se vedea și Vasiescu Cotiso, "Summum bonum" în gândirea greco-romană și în morală creștină, în "Ortodoxia" XII (1960), oct.-dec., nr. 4, p. 602

⁴⁹ *Scrisori către Luciliu* 118. În continuare: *Virtutea este binele desăvârșit, prin care se împlinesc fericirea vieții și în atingere cu care și alte fapte devin bune.*

⁵⁰ *Ibidem*. În stoicismul roman vom găsi virtutea denumită în mod foarte diferit, plecând de la termenul "bun": *finis, primum bonum, bonum absolutum, summum bonum, perfectum bonum, summa humani boni* etc. (M. O. Lișcu, *L'idée du souverain bien et son expression chez Sénèque*, 1943, p. 71 u.).

pură, imaculată, în care nu are ce căuta afectivitatea și sentimentalismul, este o trăire "rece", pentru că se adaugă virtuții dinafară și nu implică participarea subiectivă, nu este scop al faptelor noastre. Identificarea fericirii cu virtutea s'a făcut și de către Platon și Aristotel, dar stilul categoric al acestei suprapunerii n'a primit la ei claritatea dată de stoici. Ținând seama de conceptele specifice perioadei elenistice și de căutarea fericirii de către omul antichității – dar nu numai! –, în concepția stoică *virtutea e suficientă prin ea însăși să asigure fericirea, și cel ce nu resimte virtutea, apathică și impasibilă, ca fiind însăși fericirea, înseamnă a nu fi înțeleș identitatea Virtute-Bine-Armonie*⁵¹. Și prin această atitudine este declanșată lupta împotriva celor care nu respectă sau luptă împotriva armoniei cosmosului, atât de dragă stoicismului, și prin această concepție se resimte forța destinului care își afirmă încă o dată indestructibilitatea, afirmată și propusă direct de către adepții acestei filosofii: virtutea o posezi sau nu o posezi, din aceasta primești sau nu fericirea. Altă cale nu există. Potrivit lui Hecaton, filosof stoic din Rhodos, discipol al lui Panaetius și ținând deci de stoicismul mediu, *dacă mărinimia singură se poate ridica mult deasupra oricărui lucru, ea, care nu-i decât o parte a virtuții, atunci virtutea, în întregime, va fi suficientă pentru a da fericirea, disprețuind toate lucrurile care par tulburătoare*⁵². În încercarea de a mai îndulci linia stoică rigidă a primei perioade, stoicismul mediu va afirma, după peripateticieni, că virtutea singură nu este suficientă pentru fericire, ci că ei trebuie să i se alăture și anumite bunuri exterioare, materiale, cum ar fi sănătatea și anumite mijloace bănești.

3.3. Virtutea, esență a filosofiei și filosofării

Odată conturate liniile fundamentale și strict caracteristice ale virtuții, ele vin să ateste sau să conteste prezența ei în viața omului. Dacă acesta le are, omul devine înțelept, filosof, virtuos, stare din care lipsește înșelăciunea, prefăcătoria, trufia, mândria, dar în care apare austeritatea, liniștea interioară, disponibilitatea prin care se ajunge la iubirea semenului. Comportamentul filosofului/virtuosului aduce ceva din prezența divinității, se manifestă ca o prelungire a Rațiunii coordonatoare și proniatoare, filosofii *se feresc de faptele care sunt jigniri împotriva zeilor, iar zeii îi iubesc, căci ei sunt sfinți și drepecți față de divinitate*⁵³. Cu această afirmație se introduce cultul sfinților și al eroilor în doctrina stoică.

Așa cum era concepută de stoici, virtutea răspundea multor cerințe ale perioadei și ale așteptărilor conceptuale ale vremii, motiv pentru care în jurul ei s'a construit esența doctrinei morale stoice și chiar miezul întregului stoicism. Cunoașterea drumului către virtute și, apoi, a tipului de acțiune potrivit în manifestarea exterioară după câștigarea ei reprezenta singurul interes al filosofului. Actele acestuia erau perfecte, pentru că posesia virtuții îi conferea certitudinea comportamentală solicitată de Creator. Virtutea fiind scopul spre care ne mână

⁵¹ DL VII, 127 și Ion Banu, *Op. cit.*, p. 106. Atitudinea lui Cicero este tranșantă: *Faptele pe care le numim morale sau săvârșite în conformitate cu morala conțin fiecare toate elementele virtuții. – Despre supremul bine și supremul rău* III, 24.

⁵² DL VII, 128.

⁵³ DL VII, 119.

natura, filosoful va căuta să-și facă viața conformă acestui scop, știind că armonia vieții nu este conferită de nimic altceva decât de virtute. Dacă va proceda așa pentru sine însuși, va filosofa pentru semenii lui prin căutarea de soluții practice care să le asigure progresul către virtute, dobândirea acesteia și trăirea fericirii care rezultă din ea. Actul filosofării este nedespărțit de virtute, de unitatea și scopul pe care aceasta le cuprinde, de realitatea armoniei sufletului cu sine, care nu e dată decât de puterea divină prezentă peste tot în creație. Filosoful fără virtute nu mai este filosof, deoarece virtutea se dovedește a fi singurul principiu care asigură conducerea sănătoasă în viață, armonia omului cu universul și cu sine, cele două, separat sau împreună, fiind, se știe, scopul moral suprem, de la care filosoful nu poate abdica, în viziunea celor mai mulți reprezentanți ai acestei filosofii starea de virtute făcând imposibilă căderea din ea, prin chiar forța virtuții. A trăi conform cu natura însemnând să-ți conformezi viața chiar cu Logosul, a fi virtuos este calitatea indispensabilă filosofului, pentru că e singura care aduce armonia sa cu Acela. De aici acrivia cu care stoicii se declară împotriva a tot ce riscă să perturbe sau să strice această relație armonioasă: instinctele și afectele. Speciile celor patru afecte mari: ale durerii – mila (*durerea resimțită în fața unei suferințe nemeritate*), invidia, gelozia, rivalitatea, tulburarea, supărarea, îndurerarea, supliciul (*o durere adâncă*), prăbușirea (*o durere irațională care ne chinuiește și ne împiedică să vedem lucrurile prezente*); ale fricii – teroarea, șovăiala (*frica de faptele viitoare*), rușinea, groaza, panica, anxietatea; ale dorinței – lipsa, ura, pârținirea, mânia, iubirea (*o poftă ce nu convine înțelepților, căci reprezintă efortul de a câștiga iubirea numai prin frumusețea vizibilă*), pica, ciuda; ale plăcerii – încântarea, bucuria de răul altuia, desfătarea, bucuria violentă (*nimicirea virtuții*) sunt pentru filosof o piedică foarte serioasă în calea spre viața virtuoasă și motiv suficient pentru a trăi într-o deplină simplitate. Sufletul său va trebui să-și găsească liniștea interioară prin care să fie refuzat contactul cu cea mai mică adiere a vreunei pasiuni. Aceasta e virtutea sau starea de înțelepciune a filosofului stoic, căruia i se solicită o anumită demnitate pentru trăirea virtuții; dacă el se consideră mult prea slab și nu poate onora treapta la care a ajuns, se poate dezlega singur de înlănțuirea simțurilor – cauze ale neliniștii – prin sinucidere.

3.4. Procesul cunoașterii și virtutea

Adevărată artă de a trăi rațional, virtutea este știința prin care omul receptează, acceptă și continuă demersul naturii prin raționalizarea lui. În el se împlinește scopul natural al lumii, în el virtutea își găsește spațiul spiritual în care să fie aplicată, dar aceasta implică procesul cunoașterii condițiilor optime de gândire care să facă posibilă deschiderea către adevăr și recunoașterea acțiunilor pasionale care îl îndepărtează pe om de natura adevărului, fără de care virtutea este imposibilă și nu se poate manifesta. Întregul demers logic al filosofiei stoice urmărește să descopere felul în care se poate descoperi adevărul și în care se poate gândi adevărat, motiv pentru care logica nu servește decât să sprijine conturarea doctrinei morale. După ce fizica stoică vine cu elementele concretului în care omul trăiește și activează, logica slujește eticii în scopul cunoașterii, ordonării

și refuzului înclinațiilor către pasiuni⁵⁴, această parte a filosofiei studiind acțiunea senzației, a asentimentului, a reprezentării comprehensive, cea din urmă fiind singurul criteriu de judecare a lucrurilor. Cunoașterea certă, lipsită de ambiguitate aduce omului siguranța virtuții aflată în desfășurare și, în același timp, justetea acțiunilor sale, cauze indispensabile actului de virtute. Dialectica este pentru stoici o parte a logicii definită ca știință a enunțărilor adevărate și false, iar scopul ei este tocmai de a oferi celui virtuos posibilitatea feririi de eroare⁵⁵ și a stabilirii criteriului adevărat. Astfel, întreaga teorie care privește deosebirile dintre acțiunile bune și cele rele este subsumată teoriei despre virtute, creând climatul prin care virtutea devine cu adevărat dispoziția armonioasă dintre creatură și Creator. Aflarea adevărului va fi identică cu situarea în bine. Numai plecând de la această unitate și exclusivitate a existenței adevărului se explică imposibilitatea progresului în virtute: există cunoaștere adevărată sau falsă, există adevăr sau există minciună, avem virtute sau afect păcătos.

Cicero susține că virtutea presupune trei condiții. Dacă ultimele două privesc stăpânirea emoțiilor tulburătoare ale sufletului și sociabilitatea naturii umane, prima se referă cu prioritate la condiția cunoașterii adevărului: *a vedea ce este adevărat și nestruciat în orice lucru, ce îi este propriu fiecăruia, ce urmări are, din ce se naște, ce cauză are*⁵⁶. Imposibilitatea cunoașterii adevărului sau întreruperea accesului la el face ca virtutea să fie inexistentă.

3.5. Felurile virtuții

Toate scrierile stoicilor afirmă unitatea virtuții⁵⁷ atunci când se vorbește despre ea ca prezență, ca stare, când este văzută ca atitudine umană prin care se receptează mesajul Rațiunii ultime, dar se vorbește despre virtutea teoretică și despre cea practică.

3.5.1. Virtutea teoretică se diferențiază de cea practică prin aceea că se are în vedere realizarea acțiunii umane prin cele două modalități: gândirea și voința. Procesualitatea actului gândirii este de competența logicii, știință care ne va îndruma către ordonarea ideilor spre claritatea de care au nevoie pentru conducerea noastră corectă și pentru a ne oferi virtutea. Teoreticul este conceput numai în relație cu practicul, el nu devine suficient sieși, autonomizarea îi este refuzată și singurul scop îl găsește în avizarea practică a conceptului. Această etapă în calea obținerii stării virtuozității nu precede, în doctrina stoică, pe cea practică, ci este concomitentă acesteia, omul virtuos fiind, deodată, cel care cunoaște și cel care aplică, cel care "știe pentru a putea".

3.5.2. Virtutea practică presupune intrarea în acțiune a voinței, care primește datele adevărului de la gândire, este împlinirea acțiunii cerute de rațiune și devine virtutea prin excelență. Procesul cunoașterii, început prin datele

⁵⁴ Constantin Marin, *Ethos elenistic*, ed. cit., p. 70; *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Auflage, 9. Band, Freiburg, Herder, 1937, col. 837.

⁵⁵ *Ea [dialectica, n.n.] îi dă puțința [înțeleptului] de a deosebi adevărul de eroare și de a vedea ceea ce este credibil și ceea ce este ambiguu – DL VII, 47.*

⁵⁶ *Despre îndatoriri II, 5.*

⁵⁷ Dr. Adolf Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin, S. Calvary, 1897, p. 70-86.

transmise de simțuri și devenite reprezentări prin puterea de discernere a sufletului uman – scânteie din scânteia Rațiunii universale și atotprezente – se subordonează acțiunii practice. Actul moral nu își primește valoarea fără transpunerea practică, este inexistent, inconcret, iar armonia distrusă. Deși unii stoici sunt de părere că virtutea nu se poate pierde, alții afirmă că acest lucru e posibil, de unde un gen de neliniște și grijă pentru păstrarea stării de virtute. I se conferă astfel caracterului practic al virtuții analogia unui câmp de război, în care principala atenție se acordă practicării ei permanente: *Și noi trebuie să ducem un război, un război în care n'ai clipă de odihnă și de tihnă. Trebuie să înfrângem mai întâi plăcerile de care, precum vezi, sunt furate și sufletele cel mai aprige... Dacă dăm înapoi, ne așteaptă o și mai mare primejdie; dacă stăruim, și mai multă trudă.*⁵⁸ Caracterul individual intim, interior al virtuții nu se dobândește trecându-se cu vederea valoarea actului extern, poziție prin care stoicii aduceau o puternică critică filosofilor cărora acesta le era indiferent.

Atât în cazul virtuții teoretice cât și în cazul celei practice, se fac simțite două direcții care privesc raportarea umanului la virtute. Prima recomandă libertatea individului față de orice acțiune exterioară sufletului său, prin care îi poate fi perturbată liniștea conferită de virtute, iar a doua vizează îndeplinirea datoriilor față de societate.

Plecând de la acestea, stoicii vor accepta ca **virtuți primare** pe cele evidențiate de Platon: înțelepciunea, curajul, justiția și cumpătarea, la care vor adăuga o serie de **virtuți subordonate** aceluia: mărinimia, înfrânarea, rezistența, prezența de spirit, hotărârea bună. Virtutea a mai fost împărțită de Hecaton din stoicismul mediu în intelectuală și neintelectuală, de către alții în logică, fizică și morală și, în fine, o altă categorie reducea totul la una singură – cuminenția. Zenon credea că toate virtuțile se pot reduce la prudență, iar Chrisip accentua caracterul cunoașterii în virtute, care se reducea pentru el la știință.

3.6. Calitățile virtuții

Dacă virtutea ocupă un loc atât de important în viața omului și totul se poate reduce la ea din punct de vedere moral, și dacă, potrivit lui Cicero, ea *determină stabilitatea, tăria și consecvența întregii vieți*⁵⁹, vorbindu-se despre ea ca despre un bun care aparține sufletului, stoicii au fixat și calitățile acestui bun. El este **oportun, obligatoriu, profitabil, folositor, comod, frumos, avantajos, merită să fie dorit**, este **drept**⁶⁰, dar fiecare calitate și toate împreună urmăresc să evidențieze numai utilitatea virtuții, într-o altă exprimare. În acest sens, stoicii vor

⁵⁸ Seneca, *Scrisori către Luciliu*, 51. Uneori, caracterul sfaturilor adresate de Seneca este de un grav imperativ. Citim, tot aici: *Sufletul nu trebuie să se moleștească... Ambiția și mânia vor voi să aibă aceleași drepturi asupra mea și, între atâtea patimi, voi fi târât în toate părțile, ba chiar sfâșiat... În ziua în care voi vedea că eu sunt mai puternic, ea [soarta] nu va mai avea nici o putere. Să mă închin ei, când moartea e în puterea mea?... Cu viciile însă nu-i niciodată de ajuns. Te rog, dragă Luciliu, urmărește-le fără măsură și fără sfârșit, căci nici ele n'au vreun sfârșit sau vreo măsură.*

⁵⁹ *Despre supremul bine și supremul rău* III, 50.

⁶⁰ DL VII, 98-99.

găsi că virtutea conferă perfecțiunea fiecărui lucru cu care vine în contact: *La dânsa aleargă dacă vrei să fii neatins, dacă vrei să fii senin, dacă vrei să fii fericit, dacă, în sfârșit, vrei să fii liber, cel mai de preț lucru de pe lume*⁶¹.

3.7. Virtutea și celelalte bunuri

Caracterul intelectualist al virtuții și faptul că ea ocupă un loc atât de important în viața omului au făcut ca stoicii să afirme, pe de o parte, că nici un alt lucru bun nu o poate egala și că, drept urmare, totul trebuie să-i fie omului indiferent – chiar și viața –, iar pe de altă parte ei disting totuși între bunurile superioare și inferioare, cele dintâi fiind de natură să încurajeze și să sprijine acțiunea virtuoză, celelalte nu. Spre exemplu, bogăția și gloria pot primi aprecieri și valori diferite, în funcție de scopul pe care-l slujesc; adevărata dragoste nu are ca scop desfătarea trupească, ci dobândirea prieteniei, prin care se fundamentează sociabilitatea etc. Distincția atenuează opoziția susținută inițial ca existând între virtute și bunuri, dar păstrează principiul potrivit căruia numai virtutea îl conduce pe om în sfera rațiunii, unde devine suveran și liber. Grija pentru delimitarea amintită pornea în fond de la aceea că pasiunea era văzută ca depinzând strict de obiectele care ne sunt exterioare și care sunt determinate nu de noi, ci de alții sau de soartă: *Mă războiesc cu soarta. N'am de gând să-i împlinesc poruncile, n'am să-i sufăr jugul, ba dimpotrivă – și aceasta cere și mai mare bărbăție –, am să-l azvâr*⁶².

Trebuie menționat aici că tipurile umane care nu pot depăși condiția iraționalului și nu pot intra în posesia virtuții, dar încearcă aceasta, vor fi, în funcție de locul unde au ajuns în drumul lor către ea, recunoscuți ca "preferabili" celor care nu posedă virtutea. Situația intermediară între viciu și virtute este socotită "acțiune convenabilă".

3.8. Virtutea și răul

În categoria răului se cuprinde orice acțiune sau lucru care e de natură să îngreueze ori să împiedice drumul omului către virtute/Rațiune sau să-l facă să cadă din liniștea dobândită. Alipirea sufletului de ceea ce-i oferă plăcere și mulțumire externă, confuzia rezultată de aici între acțiunile juste și injuste, necunoașterea faptului că sursa răului provine din iraționalitatea părții materiale sau spirituale din cosmos care se opune ansamblului armonios au ca efect dominarea sufletului de către afect și pasiune, opuse total binelui și virtuții. În prăpastia existentă între virtute și rău își află locul alegerea, libertatea, concretizată în actul gnoseologic prin care omul cunoaște și se ferește de cele lipsite de rațiune. Opus virtuții, răul, pasiunea, viciul se aleg numai în măsura în care, potrivit unui act de cunoaștere greșit, sunt luate drept bine, concluzia fiind că este gândită o îndreptare a răului prin corijarea raționamentului, a judecății. Plecând de la acest concept, stoicii vor numi virtutea drept viață "netulburată de pasiuni", care nu însemna însă fuga din mijlocul lumii, deși unii stoici au făcut aceasta, ci lupta

⁶¹ Seneca, *Scrisori către Luciliu*, 37.

⁶² *Ibidem*, 51. Cu privire la teoria potrivit căreia întreaga etică, indiferent de factura ei, nu este decât un conflict existențial între individ și existență – C. Ionescu-Gulian, *Etica stoică și problema etice existențiale*, în "Revista Fundațiilor Regale" VII (1940), 1 ian., nr. 1, p. 133.

pentru stârpirea răului din societate⁶³. Ideea a prins foarte bine în mediul societății romane, construită pe un model social care avea deja, la data apariției aici a stoicismului, o veche tradiție.

4. VIRTUTEA STOICĂ ȘI VIRTUTEA CREȘTINĂ Elementele unei posibile comparații

Așa cum a fost concepută de la bun început și așa cum a devenit pe parcursul dezvoltării sale, doctrina stoică are multe elemente asemănătoare cu cele creștine. Existența unui Creator unic, a ideilor preexistente din care a fost creată lumea (logoi spermatikoi), a providenței care le conduce pe toate, a legăturii permanente a omului cu divinitatea, a sufletului, recunoașterea trupului drept sălaș al acestuia, afirmarea necesității luptei împotriva pasiunilor, a datorii către sine și către societate care-i revin individului prin naștere, evidențierea iubirii ca singura în care se recunoaște unitatea neamului omenesc și solidaritatea umană în fața Rațiunii proniatoare, compătimirea suferințelor aproapelui, susținerea imperativă a îndreptării prin renunțarea la plăcere și la orice lucru sau acțiune care nu este conformă îndreptarului moral, încercarea de împăcare a libertății personale cu forța divină, credința într-o altă existență după moarte au făcut pe mulți să caute influențele pe care stoicismul le-a exercitat asupra creștinismului sau legăturile existente între ele, cercetări care s'au concretizat în lucrări dintre cele mai diverse⁶⁴.

⁶³ *Înțeleptul va lua parte la viața politică, dacă nu-l va împiedica nimic, deoarece astfel va opri viciul și va promova virtutea... Nici nu va trăi înțeleptul în singurătate căci, în mod firesc, el e făcut pentru societate și acțiune. – DL VII, 121, 123.*

⁶⁴ La noi, problema raportului dintre creștinism și stoicism a fost prezentată, comparativ cu ultimele cercetări apărute în epocă, de către Dr. Grigorie T. Marcu, în lucrările *Saul din Tars*, Sibiu, 1939, p. 77-80 și *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941, p. 303-314, în contextul afirmațiilor care susțineau puternice influențe exercitate de stoicism asupra gândirii Apostolului Pavel și chiar existența unei corespondențe între acesta și Seneca (în privința corespondenței, este interesantă lucrarea în manuscris *Schimbul de scrisori dintre filosoful Seneca și Sfântul Apostol Pavel*, cu un studiu introductiv, traducere și note de Aurel Cosmoiu). Pentru cercetarea asemănărilor stoicism-creștinism, nu este lipsită de interes nici lucrarea Pr. Constantin Săndulescu-Godeni, *Atitudinea creștinismului primar față de filosofia elină*, vol I, București, 1945. Dintre lucrările și studiile apărute în stăinătate în secolul precedent, trecem în revistă câteva: A. Bonhöfer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911; E. Bismarck, *Die Freiheit des Christen nach Paulus und die Freiheit des Weisen nach der jüngeren Stoa*, Bonn, 1921, 169 p.; P. G. Chappuis, *La destinée de l'homme. De l'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne primitive*, Paris, 1926, 245 p.; L. Stefanini, *Il problema morale nello stoicismo e nel cristianesimo*, Torino, 1926, 421 p.; R. Stob, *Stoicism and christianity*, în "Classical Journal" 30 (1935); J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Ethik zur Ethik der Stoa*, München, 1933, 525 p.; R. Bultmann, *Zur Frage nach der Anknüpfung der neutestamentlicher Verkündigung an die natürliche Theologie der Stoa*, în "Theologische Zeitschrift" 2 (1946); G. du Vair, *De la sainte Philosophie. Philosophie morale des stoïques*, Paris, 1946, 122 p.; M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de L'Eglise*, Paris, 1957, 464 p.; A. Fridrichsen, *Zum Thema Paulus und die Stoa. Eine stoische Parallele zu 2. Kor. 4,8 f*, în "Coniectanea Neotestamentica", 9 (1994).

VIRTUTEA ÎN FILOSOFIA STOICA

Din expunerea doctrinei stoice rezultă clar, conceptual, stadiul în care se aflau reprezentanții acestui sistem, anume acela de dinaintea de maxima revelație pe care Dumnezeu a făcut-o omului prin Hristos. Sfinții Părinți și scriitorii bisericești au arătat că filosofia antică a posedat parte din adevărul dumnezeiesc, descoperit filosofilor pe cale naturală. Afirmarea acestui adevăr a fost una dintre etapele prin care omnia s'a pregătit pentru primirea Fiului lui Dumnezeu⁶⁵. Între sistemele filosofice pomenite cel mai des de către primii scriitori creștini și cărora li se evidențiază elementele care sunt asemănătoare sau identice cu cele din doctrina creștină este și cel stoic, creatorul unei etici pe care alte sisteme n'au putut-o nici măcar egala. În cadrul eticii, virtutea este cea care poate fi adusă cu folos în discuție pentru afirmarea caracterelor ei asemănătoare cu ale virtuții creștine, dar și pentru sublinierea scăpărilor ei, privire care va evidenția – în cadrul unei alte tratări – modul în care gândirea stoică a făcut pași înainte către pregătirea lumii grecești și romane în vederea punctării istoriei cu întruparea Fiului lui Dumnezeu.

⁶⁵ Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia* II, 13; Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, București, Editura Institutului Biblic..., 1984, p. 265, 273, 281, 497; Justin Moisescu, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena*, Iași, 1946, p. 26 u.; Pr. N. C. Buzescu, *Premisele unei filosofii creștine la Clement Alexandrinul*, în "Studii Teologice" X (1958), mar.-apr., nr. 3-4, p. 197; Liviu Stoina, *Morala creștină și etica filosofică*, în "Studii Teologice" XXXVIII (1986), ian.-febr., nr. 1, p. 54 u.; Prof. Dr. Constantin C. Pavel, *Creștinismul și filosofia antică în gândirea Fericitului Augustin*, I, în "Studii Teologice" XLII (1990), mar.-apr., nr. 2, p. 29, 37-41.

ETAPELE FORMĂRII TRIODULUI

MIRCEA OROS

ABSTRACT. The Great Fast is that privileged time within the liturgical year, when the preparing for the believers participation to the drama of the Passion and the light of the Resurrection during the Passion week takes the form of an ascetic anticipation of the Easter. Within forty days of fasting, wake, and continuous praying they themselves humbly work on the purification and restauration of their defiled and sinful being. This whole spiritual effort of the Great Fast is accompanied in Orthodoxy by the Triod, one of the most profound and complex book. A unique monument of the Eastern Church, a synthesis of the Orthodox Liturgics and ascetics, the Triod concretely initiates the Orthodox believer into the imitation of Jesus Christ, inviting him to a permanent topicalization of his Baptism situated in the heart of the mystery of Resurrection. The service book named Triod, which is nowadays useb in the Orthodox Church, represents the result of a long evolution beginning with the origins of the christian liturgic calendar and maintaining within its structure the evidence of its main stages. Although it is a true cultic and spiritual encyclopedia of the Orthodoxy, unfortunately the Triod is less known and understood nowadays. Like most of the Orthodox values it is an insufficiently used treasure.

Fuziunea oficiului constantinopolitan cu cel ierusalimitean

Cartea de slujbă numită Triod și folosită astăzi în Biserica Ortodoxă constituie rezultatul unei îndelungate evoluții, urcând până la originile calendarului liturgic creștin și păstrând în structura sa mărturiile principalelor etape ale acestuia.¹

Controversele declanșate cu privire la problema fixării datei Paștilor în funcție de Paștele iudaic, începând cu secolul al II-lea, ne arată importanța pe care o avea pentru creștinii de atunci actualizarea rituală periodică a morții și Învierii lui Hristos.² Această dispută pascală a fost de altfel cu atât mai importantă, cu cât în această epocă, în care persecuția era o realitate cotidiană, periodizarea timpului liturgic rămânea încă embrionară, iar ziua Învierii (Paștele și Duminicile) constituia singura sărbătoare distinctă, intim legată de Euharistie. Sentimentul proximității "sfârșitului" era atât de puternic încât fiecare clipă era plină de veșnicie prin faptul permanenței chemării la martiriu, fiecare zi fiind atunci virtual o Vinere Mare și un Paște, o experiență completă și sintetică a "vieții în Hristos" și a Crucii. Timpul liturgic nu va cunoaște reale diferențieri progresive decât în măsura în care

¹ Ieromonah Macarios Simonopetrul, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, traducere Ioan Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 17;

² O. Casel, *La fête de Paques dans l'Église des Pères*, Paris, 1963, p. 29-36 și Villette, J., *La Résurrection du Christ dans l'art chrétienne du I^{er} au VI^e s.*, Paris, 1957, p. 88;

această arzătoare realitate a martiriului se va estompa pentru a face loc unei autentice "civilizații creștine".

Sfârșitul persecuțiilor și "pacea constantiniană" vor antrena profunde modificări în cultul Bisericii. Prin unirea unor comunități restrânse ca mărime, unde cel mai adesea se improvizau rugăciuni în care ardea nerăbdarea eshatologică a martirilor, s-a trecut la o permanentizare rituală și mistagogică a "vieții în Hristos" și a participării la misterul Său teandric.³ Principalele evenimente ale vieții pământești ale Mântuitorului au fost împărțite tot mai intens în momente separate încât să fie repartizate pe parcursul unui an.⁴ Anul liturgic a fost completat cu sărbătorile Sfintei Fecioare și ale sfinților.

În metropole și mai cu seamă în Constantinopol s-a dezvoltat așa-numitul oficiu catedral sau *asmatikos* (cântat)⁵, care acorda un amplu spațiu cântărilor, solemnității marilor ceremonii și înmulțirii sărbătorilor pentru a manifesta dimensiunea universală a Învierii lui Hristos.

În același timp, în mănăstirile Egiptului, Sinaiului și Palestinei, lua ființă un oficiu mult mai auster, în care, asupra cântărilor se manifesta de cele mai multe ori rezervă⁶ în favoarea citirii psalmilor și lecturii Sfintei Scripturi⁷. Regulile postului se vor transforma în adevărate ritualuri, slujbele se vor extinde și vor dobândi un caracter tot mai penitențial. Acest oficiu nu excludea însă caracterul luminos al celui precedent.

În secolul IX, oficiul auster al Palestinei, care-și dobândise forma sa cea mai consistentă în lavra Sfântului Sava cel Sfințit (+532), a fost adus la Constantinopol și a fuzionat puțin câte puțin cu oficiul catedral (*asmatikos*), în principal datorită eforturilor monahilor de la mănăstirea Studion.⁸ În această perioadă a îndepărtării definitive a iconoclastului, care răvășise și practicile liturgice și impusese necesitatea unor dezvoltări noi, ca de pildă, extinderea ciclului sfinților, monahismul urban a cunoscut o înflorire nemaîntâlnită până atunci. Acesta cerea o anume acomodare a rigorii ascetice palestiniene la condițiile specifice de viață ale monahilor din Constantinopol, și astfel Sfântul Teodor Studitul a adaptat Tipikon-ul savait, modificându-l prin preluarea anumitor trăsături ale oficiului *asmatikos*. (Ca de exemplu, introducerea rugăciunilor preotului, adăugarea ecteniilor).⁹ Sfârșitul marilor erezii hristologice corespunde, așadar, fuziunii celor două oficii - constantinopolitan și

³ Alexander Schmemmann, *Eucharistia - Taina Împărăției*, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 17-30;

⁴ Același fenomen va avea loc pentru Liturgia euharistică, ce va fi tot mai mult supusă unei interpretări ce urma să stabilească o corespondență dintre fiecare detaliu al acțiunii liturgice și un episod din viața Mântuitorului. Vezi Schulz, H. J., *Die byzantinische Liturgie*, Freiburg, 1964, p. 131 și Bornert, R., *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e s.*, Paris, 1966, p. 192;

⁵ Makarios Siminopetritul, op. cit., p. 18. Vezi și O. Strunk, *The byzantine office at Hagia Sofia*, Turnhurd, 1965, p. 69;

⁶ O mărturie elocventă acestei ostilități a vechilor monahi față de cântarea troparelor se găsește în relatarea vizitei Sfântului Sofronie al Ierusalimului și al lui Ioan Moschos la avva Nil de la Sinai. Pentru ei cântarea seacă lacrimile, cele mai prețioase însoțitoare ale monahului. Vezi A. Longo, *Narrazione degli Abba Giovanni e Sofronio*. . . , Roma, 1964, p. 120;

⁷ Al. Schmemmann, op. cit., p. 80-86;

⁸ Makarios Simonopetritul, op. cit., p. 19.

⁹ Arranz, M., *La sacerdote ministeriel dans les prières secrètes des vêpres et des matines byzantine*, Roma, 1971, p. 64;

ETAPELE FORMĂRII TRIODULUI

palestinian - ale spiritualității liturgice, într-o vastă sinteză rituală, teologică și spirituală, al cărei cel mai de seamă giuvaier și martor este tocmai Triodul.

Constituirea ciclului Triodului

La compunerea acestei cărți liturgice, fiecare generație creștină și-a adus contribuția și geniul propriu, introducând noi elemente sau adaptându-le pe cele pe care le găsea, în așa fel, încât să perpetueze în mod dinamic și viu scopul esențial al ciclului : pregătirea în vederea Paștelui și purificarea înaintea actualizării anuale a experienței inițiatice a Botezului.¹⁰

Originea Triodului se confundă cu cea a postului pregătit în vederea Paștelui. Acesta își găsește temeiul său în Sfânta Scriptură și a fost instituit încă din epoca apostolică.¹¹ Până în secolul III, acest post pascal avea o lungime variabilă, după comunități, cel mai adesea limitându-se la o zi sau două înainte de Paști.¹² Treptat el a fost extins la întreaga săptămână ce precede Învierea.¹³ Această măsură corespundea foarte bine aspirațiilor ascetice ale credincioșilor, astfel încât la sfârșitul secolului III postul Săptămânii Mari era respectat în mod universal, deși cu mari diferențe după regiuni.¹⁴

Odată definită în forma sa generală, Săptămâna Mare și-a dezvoltat conținutul liturgic, în principal la Ierusalim, începând cu secolul IV, diferențiind fiecare din zilele care duceau spre Paști. Această localizare a compunerii Triodului a continuat de-a lungul întregii sale istorii, schimbându-și centrul și, prin urmare, caracterul, după epoci. Aici se află originea distincției dintre influența Ierusalimului și cea a Constantinopolului, atât în fixarea postului pre-pascal cât și în iconografie. Postul Mare a fost rânduit liturgic la Constantinopol, Săptămâna Mare, la Ierusalim.

Cu cât distanța de epoca apostolică creștea, cu atât necesitatea pregătirii în vederea întâmpinării cu vrednicie a Paștelui creștea astfel încât cei mai zeloși dintre creștinii secolelor III-IV își vor prelungi în mod spontan postul pascal, iar episcopii nu vor întârzia să sancționeze aceste măsuri în Bisericile lor.¹⁵ Acest entuziasm în ce privește extinderea postului se lega de dorința fiecăruia de a se uni

¹⁰ E. Theodoru, op. cit., p. 42-43;

¹¹ Mărturii patristice care afirmă instituirea Postului dinainte de Paști găsim la Alexander Schmemmann, *Postul cel Mare*, București, 1995, p. 145;

¹² Comentând controversa pascală, Sfântul Irineu de Lyon spunea că problema nu se referă numai la data ci și la caracterul actual al postirii; pentru că unii se gândesc că "se cuvine să postească o zi, alții două, alții chiar mai mult. . . Iar această deosebire nu a început din vremea noastră ci cu mult mai devreme". Cf. Irineu al Lyonului, *Epistolă către Victor, episcopul Romei*, la Eusebiu al Cezareei, *Istoria bisericească V*, 24, 12 (SC 40, 70);

¹³ "De luni până joi nu se mânca decât pâine, sare și nu se bea apă. Vinerea și sâmbăta nu se mânca nimic până la cântatul cocoșului" Vezi Dionisie al Alexandriei, *"Epistolă către Vasilide"* (PG 10, 1227), la Makarios Simonopetritul, op. cit., p. 396;

¹⁴ A. Braumstark, *Liturgie Comparee*, p. 208 și J. Danielon, *Le Symbolisme des Quarante Jour*, în *La Maison Dieu*, 31, 1932, p. 19, la Alexander Schmemmann, op. cit., p. 146.

¹⁵ După cuvintele avvei Theon, consemnate de Ioan Cassian, episcopii au instituit Postul Mare pentru că în lume creștinii s-au îndepărtat de la credința Apostolilor, pentru a-i chema la asceză și căință. Cf. *Convorbiri*, 21, 30 (SC 64, p. 105), la Makarios Simonopetritul, op. cit., p. 397;

cu Hristos nu numai în Patima Sa ci și în toate episoadele vieții Sale pământești astfel încât postul pascal n-a întârziat să se extindă la cele 40 de zile care constituie astăzi Postul Mare propriu-zis, imitând astfel postul Mântuitorului din pustie.¹⁶

Instituite cel mai probabil în Siria, cele patruzeci de zile ale Păresimilor s-au răspândit în cursul veacului IV în întreaga lume creștină.¹⁷ Problema fixării limitelor Postului Mare va mai face încă obiectul unor aprinse discuții în secolele VII-VIII, privitoare la cea de a opta săptămână de post. Această dispută a fost prilejul introducerii săptămânii Lăsatului sec de brânză, conducând astfel la dezvoltarea perioadei pregătitoare în vederea Postului Mare. Cauza acestei extinderi a Triodului poate fi atribuită aceluiași zel al credincioșilor care a făcut ca postul Săptămânii Mari să se extindă la cele 40 de zile ale Postului Mare.¹⁸

În secolele IX-X, Constantinopolul a fost centrul în care perioada pregătitoare s-a extins cu încă două săptămâni suplimentare. Însă numai în secolul XII aceasta și-a găsit forma actuală prin introducerea Duminicii Vameșului și Fariseului.¹⁹

În timp ce la Constantinopol se elabora structura formală a Triodului, la Ierusalim se continua compunerea conținutului său. Aceasta a constat mai întâi în alegerea unui sistem de lecturi biblice care să acopere în primul rând Săptămâna Mare, apoi Postul Mare.

Până în secolul VI, Triodul consta doar în lectura unor psalmi și în cântarea unui tropar-idiomelă, duminica. Apoi, la Constantinopol, la fiecare lectură profetică de la ceasul III-VI a fost asociat un tropar, astfel încât această serie de tropare este probabil stratul redacțional cel mai arhaic al Triodului.²⁰

Evoluția imnografică a Triodului. Cele două surse de redactare: palestiniană și studită

Marea înflorire a imnografiei palestiniene poate fi situată între secolele VII-VIII, perioadă în care imnografiile ei s-au consacrat îndeosebi compunerii unor piese pentru Săptămâna Mare.

În secolul VII, Sfântul Patriarh Sofronie al Ierusalimului a redactat majoritatea troparelor idiomele ale Săptămânii Patimilor.²¹

¹⁶ Asocierea Postului dinainte de Paști cu Postul Mântuitorului nu s-a făcut decât treptat, cel puțin în Alexandria unde exista obiceiul de a se ține după Arătarea Domnului (Boboteaza) un post de 6 săptămâni în amintirea celor 40 de zile petrecute de Hristos în deșert, după Botezul Său. Acest post se încheia cu celebrarea botezurilor, obicei a cărui supraviețuire se găsește în practica bizantină a celebrării botezurilor în Sâmbăta lui Lazăr. Cf. Tallez T. J. *The Origins of the Liturgical Year*, New York, 1986, p. 189-214;

¹⁷ Constituirea progresivă a Postului Mare este bine pusă în evidență în Epistolele Festale ale Sfântului Atanasie cel Mare. În anul 329 (Ep. Fest. 1, 10; P. G. 26, 1366A) el nu menționează încă 40 de zile. În 330 (Ep. Fest. 2, 8; P. G. 26, 1366C) semnaleză o pregătire de 6 săptămâni înainte de Paște. Cf. Duchesnes, L., *Origines du culte chretien*, Paris, 1942, p. 332;

¹⁸ Makarios Simonopetritul, op. Cit., p. 21;

¹⁹ Cf. Karabinov, I., op. cit., p. 23, din secolul X apar primele manuscrise ale Triodului cu titlul și aproximativ forma actuală;

²⁰ Atribuite Sfântului Auxențiu, ele au fost introduse în Triod în sec. VII. Cf. Pitra, op. cit., p. XXIII;

²¹ Ch. von Schönborn, "Sophrone de Jerusalem. Vie monastique et confession dogmatique", Paris, 1972, p. 206;

ETAPELE FORMĂRII TRIODULUI

Sfântul Andrei Criteanul (+740) a fost unul dintre cei mai străluciți compozitori de canoane. A redactat în jur de 70 de canoane imnografice, însă în Triodul tipărit nu ne-au rămas decât câteva.²² Opera sa esențială și motivul pentru care Biserica Ortodoxă îl cinstește în mod special este marele canon cântat integral în Joia Săptămânii a V-a a Postului Mare și parțial la Pavecernița Mare a primelor cinci zile din Săptămâna I a Postului Mare.

Pe urmele Sfântului Andrei Criteanul, timp de aproape un secol lavra Sfântului Sava cel Sfințit (+532) de lângă Ierusalim a fost creuzetul din care au ieșit în același timp regulile ascetice și disciplinare ale Typikonului și numeroasele compoziții poetice datorate mai cu seamă condeii Sfinților frați Ioan Damaschinul și Cosma de Maiuma.

Sfântul Ioan Damaschinul (+ 753), numit și "corifeul corului melozilor",²³ a fost fecundul inițiator al acestei școli de la Sfântul Sava. Prin marea sa operă de sinteză a tradiției anterioare, a fost organizatorul, mai degrabă decât creatorul, într-un ansamblu coerent a numeroaselor elemente liturgice rămase până atunci risipite. Deși nu este unicul autor al Octoihului, el este cel care a compus majoritatea canoanelor Învierii pe care le-a adunat într-o culegere inspirată de cea a lui Sever al Antiohiei.²⁴ Pe lângă numeroase canoane compuse pentru marile praznice, cel mai cunoscut este desigur, Canonul Învierii cântat în noaptea de Paști.²⁵ Importanța contribuției a Sfântului Ioan Damaschinul la Triod s-a limitat în principal la Săptămâna Mare și ea subliniază dogma de la Chalcedon și divino-umanitatea Mântuitorului.²⁶

Fratele adoptiv al Sfântului Ioan Damaschinul, Sfântul Cosma de Maiuma s-a afirmat la rândul său ca unul din principalii autori de canoane pentru marile praznice și îndeosebi pentru Săptămâna Mare²⁷.

Armătura imnelor Săptămânii Mari fiind astfel asigurată, către sfârșitul secolului al VIII-lea, succesorii savaiți ai Sfinților Ioan și Cosma, între care amintim pe Andrei Piros cel Orb și Ștefan de la Sfântul Sava, au introdus în imnografia Triodului primele elemente de cateheză duhovnicească. Grație experienței lor monahale, acești doi imnografi au fost promotorii dimensiunii pedagogice a Triodului, datorită lor și urmașilor lor aceasta devenind o adevărată "sumă" a științei duhovnicești. Ei au dezvoltat în creațiile lor, sub formă poetică, o învățătură coerentă privitoare în principal la post, la scea și la mijloacele păzirii și rămânerii "în

²² Semnul distinctiv al vechimii pieselor sale este faptul că nu omite niciodată oda a doua în canoanele sale. Mai mult, el citează literal odele scripturistice în irmoasele sale și păstrează tema odei în tropare, obicei ce se va pierde treptat la autorii următori. Vezi T. Chzdes, *"Andreas ho Kretes ho protos kanonographos"*, Atena, 1949, p. 500-502, la Makarios Simonopetritul, op. Cit., p. 399;

²³ Kalistos Miliaras, op. cit., p. 467;

²⁴ Hannick, C., *Le texte de l'Octoechos*, Chevtogne, 1972, p. 37-60;

²⁵ Jammers, E., *Der Kanon des Johannes Damascenus für der Ostersonntag, Heidelberg*, 1967, p. 275.

²⁶ Triodul păstrează de la Sfântul Ioan Damaschinul idomela de la "Laudele" de Luni, Marți, Miercuri, Joi și Sâmbătă din Săptămâna Mare

²⁷ Este autorul tuturor irmoaselor Săptămânii Mari, al canoanelor din Sâmbăta lui Lazăr, Duminica Floriilor și Joia Mare, al canoanelor triode de Luni, Miercuri și Vineri din Săptămâna Mare;

duh", știut fiind faptul că până atunci imnele se mărgineau să illustreze poetic temele praznicelor fără a menționa virtuțile care trebuie dobândite prin acestea.²⁸

Odată cu sfârșitul iconoclasmului, secolul IX, Constantinopolul a preluat ștabela Palestinei în elaborarea Triodului și în creația liturgică în general. Această operă liturgică a fost realizată, în esența ei, în mănăstirea Studion, sub îndrumarea Sfântului Teodor, care, adaptând monahismul sinait și palestinian vieții în cetate, a fost principalul artizan al unei profunde reforme liturgice și a unui întreg curent de compoziții imnografice²⁹. În timp ce monahii de la Sfântul Sava au fost preocupați mai ales de compunerea imnelor Săptămânii Mari, urmărind să facă din această perioadă centrală a anului liturgic o adevărată mărturisire a credinței chalcedoniene împotriva monofiziților, imnografi de la Studion și-au concentrat eforturile completării structurii liturgice a celor 40 de zile ale Postului Mare propriu-zis și a perioadei sale de pregătire³⁰. Aportul Sfântului Teodor Studitul (+826) atât la Triod cât și la Penticostar este într-adevăr considerabil, atât prin calitatea sa duhovnicească, cât și prin cantitatea lui. Afară de canoanele și stihirile pentru sâmbetele și duminicile Postului, el este autorul unei serii complete de canoane cu 3 ode, așa-numitele "triode", care au dat numele Triodului, de stihiri pentru toate zilele obișnuite ale Postului Mare.

Un alt imnograf al acestei perioade, deosebit de productiv, este Sfântul Iosif Studitul (+832), fratele Sfântului Teodor. A scris în jur de 210 canoane care, atât prin formă cât și prin fond, constituie o continuare fidelă a unei tradiții solid stabilite și bine cunoscute³¹.

Creații în Triod au lăsat și alți imnografi din Constantinopol, dar acestea nu au caracterul sistematic al operelor studitelor. Între aceștia menționăm numele patriarhului Metodie, cel al mitropolitului Ignatie al Niceei, al faimoasei monahii Casia, care a alcătuit îndeosebi imnoasele canonului din Sâmbăta Mare, al împăraților Teofil (+842) și Leon VI cel Înțelept (+912) și al unor imnografi cum au fost Ciprian, Serghie Logofătul sau Marcu Monahul.

Sistematizarea finală și dobândirea unei fizionomii proprii

Între secolele X - XII, Triodul, de acum aproape încheiat, va cunoaște cea de-a treia și ultima sa etapă de formare care va consta doar în completarea locurilor lăuate libere de imnografia anteriori și armonizarea structurii întregului ciclu. Printre imnografia acestei perioade amintim pe împăratul Constantin VII Porfirogenetul (+959), Simeon Metafrastul, Teodor Protosikritis, Anastasie Chestorul, Nichifor Vlemidis³². Începând cu secolul XII Triodul va apărea aproape în forma pe care o cunoaștem noi astăzi, organizat în mod sistematic pentru uzul stranei cântăreților sau al corului. Încă de la originea sa și până în această perioadă imnele Triodului se găseau împreună cu cele ale Penticostarului în una și

²⁸ Makarios Simonopetritul, op. cit. p. 24

²⁹ Arhim. Athanasie Dincă, op. cit., p. 38;

³⁰ Irene Hausheer S. J., op. cit., p. 180;

³¹ Între creațiile sale pe care le găsim în Triod se disting două grupe: o serie completă de canoane și stihiri pentru zilele săptămânii, dublând seria lui Teodor Studitul și respectiv, o serie completă de piese pentru duminici destinate doar să suplimenteze lacunele lăuate de imnografia anteriori. Cf. Karabinov, I., op. cit., p. 150-156 și Kallistos, M., op. cit., op. cit., p. 561;

³² Vezi Follieri, E., op. cit., p. 252-257.

ETAPELE FORMĂRII TRIODULUI

aceeași culegere, distingându-se în Triodul cel mare un "Triod al plângerii" (Triodul actual) și un "Triod al bucuriei" (Penticostarul actual)³³.

Astfel fixat, Triodul nu va mai cunoaște de acum înainte decât modificări ușoare, mereu în sensul completării și armonizării lui. Ultimele intervenții în compoziția sa au fost operate în secolul XIV, cu ocazia disputelor isihaste. Asistăm acum la introducerea sărbătorii Sfântului Grigorie Palama, la încheierea definitivă a ciclului duminicilor³⁴ și la compunerea de către Nichifor Calist Xanthopol (+1335) a Sinaxarului pentru principalele momente ale Triodului³⁵.

În secolul XV pot fi notate încă câteva adaosuri suplimentare: strofele funebre ale Prohodului Domnului cântate în Sâmbăta Mare și care reprezintă până în zilele noastre pentru credincioșii ortodocși, punctul culminant al celebrărilor din Săptămâna Mare³⁶. Însă originea acestor strofe urcă până în secolul VIII, încheierea Prohodului în secolul XV fiind prilejul unei mari solemnizări³⁷.

În sfârșit, definitiv fixat prin prima tipărire la Veneția în anul 1522, Triodul original n-a mai cunoscut până în zilele noastre noi modificări³⁸. Pe lângă deosebita valoare istorică, Triodul rămâne expresia cea mai izbitoare a spiritualității liturgice ortodoxe, dinamică și fidelă față de originile ei. Zelul duhovnicesc nu se va mai exprima de acum înainte prin creația imnografică, ci prin smerita ascultare față de tradiție și prin aprofundarea acestui tezaur care reflectă peste zece secole de experiență ascetică și liturgică³⁹.

³³ Tradiția rusă păstrează și astăzi aceeași simetrie: Triod postnaja și Triod cvetnaja. Cf. Karabinov, op. cit., p. III-IV. De asemenea primele ediții ale Penticostarului, care au circulat în Biserica românească, se intitulau Triod-Penticostar, astfel, imnografia de la Florii și până la Cincizecime fiind prezentată ca o prelungire a celei din Postul Mare. Pentru structura imnelor sale Penticostarul era numit Triodul înflorit. Cf. Ioan Bianu și Nerva Hadoș, op. cit., p. 67 și Dr. Mitrofanovici, op. cit., p. 245;

³⁴ Makarios Simonopetritul, op. cit., p. 27;

³⁵ În Sinaxarul Duminicii Vameșului și a Fariseului găsim următoarea consemnare: "Sinaxarele lui Nichifor Calist Xanthopol arată pentru fiecare din praznicele importante ale Triodului pricina pentru care s-au rânduit, cum s-au rânduit, când au luat început și pentru ce sunt așa acum. . .". Cf. Janin, R., *"La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin"*, Paris, 1969, p. 378+379, acest autor trebuie deosebit de patriarhul Calist II Xanthopol. Ei își datorează acest nume mănăstirii constantinopolitane Xanthopouloi unde au trăit, dar în epoci ușor diferite.

³⁶ Pr. Prof. Ene Braniște, *"Câteva lămuriri în legătură cu vremea săvârșirii Utreniei Sâmbetei celei Mari: Sâmbătă dimineața ori Vineri seara"*, M. B. 1956, 4-6, p. 47-60 și Nicolae Corneanu, Prohodul Domnului în traduceri românești, M. B., 1956, 4-6, p. 60-66;

³⁷ Pallas, D. I., *"Die Passion und Bestattung Christi im Bizanz. Der Ritus, das Bild"*, Munchen, 1965, p. 11-12;

³⁸ A. Raes, *Les livres liturgiques grecs publiés à Venise*, Roma, 1964, p. 211;

³⁹ Makarios Simonopetritul, op. cit., p. 28;

SOBORNICITATEA BISERICII – UNIVERSALITATE ȘI COMUNIUNE

DACIAN BUT-CĂ PUȘAN

ABSTRACT. *The Catholicity of the Church – Universality and communion.* The third feature of the Church, as we confess in the niceeo – constantinopolitan symbol of faith, article 9 is the catholicity. In extensive sense catholicity designates the Church of everywhere and always, it being destined to everyone, and in intensive sense the catholic Church has everything that is necessary for salvation.

The catholicity's basis are: 1. The Holy Trinity, because the catholicity of the Church has its fundament in the perichoretic life of sHoly Trinity, it being a reflex of the intratrinitary communion and life. 2. Christ's work – all the people are called to become limbs of Christ's Body – The Church. The Saviour realized a potential catholicity assuming the human nature in His unique Ipstasis. 3. Holy Ghost's work, who sustains and brings up to date the catholicity of Church, because He is the inner power of Church. 4. Holy Eucharist that is pre-eminently the Sacrament of Church's catholicity.

The catholicity's elements are: 1. the common origin of the humanity – unity of origin, being and destiny – the salvation in Christ through Holy Ghost in Church. 2. the identity of faith – everyone's identification with the same confession of faith of the Church. 3. the sacramental and the spiritual life of communion (Acts 2, 42).

Church's catholicity opens the way of ecumenism and sustains the universality of salvation – the evangelic message is destined to everyone.

Una dintre caracteristicile fundamentale ale relațiilor dintre Biserici în lumea contemporană este tendința de refacere a unității. Învățătura despre sobornicitatea Bisericii este un imbold pentru apropierea dintre toți creștinii, o încredințare că realizarea mult doritei unități este posibilă. Sobornicitatea este una dintre însușirile esențiale și indispensabile pentru existența Bisericii celei adevărate; constituindu-se ca o temă de o maximă actualitate.

A treia însușire a Bisericii așa cum mărturisim în Simbolul de credință niceeo-constantinopolitan, articolul 9 este sobornicitatea.

Etimologic cuvântul înseamnă ca substantiv (sobor) adunare, grupare, iar ca verb (sobirati) a aduna pentru a forma o unitate.

Termenul a fost introdus în Bisericile Ortodoxe slave și în Biserica Ortodoxă Română înlocuindu-l pe Καθολικη, cuvântul ce apare în textul grecesc al Simbolului de credință, fiind folosit pentru prima oară de Sf. Ignatie Teoforul (Smirneni 8,2).

Sensul este însă același – universalitate. În plus atributul sobornicească accentuează înțelesul de comuniune și arată că Biserica stă pe temelia Sinoadelor Ecumenice din vremea când cuprindea toată creștinătatea, fiind astfel sinonim cu ecumenic (de la grecescul οἰκουμένη) termen ce desemnează întreg pământul locuit.

În sens extensiv, geografic, sobornicitatea în dimensiune spațială și temporală, desemnează Biserica de pretutindeni și de totdeauna, spre deosebire de erezie care este separată, particulară și trunchiată având o existență locală și trecătoare. Biserica este destinată tuturor popoarelor, nu numai unui singur popor ca sinagoga iudaică.

În sens intensiv Biserica sobornicească are tot ceea ce este necesar pentru mântuire: deplinătatea credinței, plenitudinea vieții spirituale și a Revelației. Astfel termenii catolicitate (de la καθολον), sobornicitate și ortodoxie se acoperă perfect.

Membrii Bisericii nu stau ca persoane singulare, individuale în Biserică ci într-o pluralitate organică, legați prin iubire. Se realizează astfel o comuniune perfectă între ei. În acest sens termenul sobornicitate este sinonim cu κοινωνία (catolicitate launtrică, spirituală). Aceasta formează ființa Bisericii, trăirea întregului divino-uman al Bisericii de către fiecare membru.

Notă caracteristică a adevăratei Biserici, sobornicitatea arată de ce natură este unitatea – unitate de tip comunitar, având un înțeles mai tainic, mai cuprinzător.

Din punct de vedere ontologic Biserica este una, iar din punctul de vedere al destinației este universală. "Biserica este plenitudinea deocamdată în oarecare stare virtuală, dar în mișcare spre actualizarea ei în eshatologie, are toată desăvârșirea în potență, în ea se poate obține actualizarea, căci Biserica înaintează spre o deplinătate eshatologică a experienței integrale a lui Dumnezeu în ea și a integrării totale în Dumnezeu spre starea când va fi "toate în toți" (I Cor.15, 28). Aceasta este destinația Bisericii"¹.

Sobornicitatea a fost prevestită de proorocii Vechiului Testament: "Multe popoare vor veni și vor zice: Veniți să ne suim în muntele Domnului, în casa Dumnezeului lui Iacov, ca El să ne învețe căile Sale și să mergem pe cărările Sale" (Isaia 2, 3).

Biserica este o mare unitate duhovnicească, mistică, Trup al lui Hristos cel unul, călăuzită de Duhul Sfânt. "Biserica e unirea a tot ce există sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu și creație. Ea e împlinirea planului etern a lui Dumnezeu: atotunitatea ... Biserica e un eu uman comunitar în Hristos ca Tu ... în Biserică toate sunt unite, dar neconfundate în această unitate."²

Biserica se numește sobornicească pentru că se adresează tuturor de la un capăt al pământului până la celălalt pentru că învățătura ei este sobornicească și perfectă ... pentru că cheamă la credința în Dumnezeu pe toți.³

Suntem chemați să formăm o singură Impărație. Biserica este începutul Impărăției lui Dumnezeu, sacramentul, reprezentanta acesteia. Biserica nu este identică cu Impărăția, dar nici nu este despărțită de aceasta, căci Duhul Sfânt face prezentă cu anticipare Impărăția lui Dumnezeu în Biserică. "Biserica este mediul în care germinează, crește, se amplifică și se desăvârșește acțiunea de mântuire a credincioșilor."⁴

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 190.

² *Ibidem* p. 137

³ Sf. Chiril al Ierusalimului – *Cateheza XVIII*, vol. II București, 1945, p. 207-208 (traducere de Pr. Dumitru Fecioru).

⁴ Drd. Leon Gh. Arion – "Unitatea și universalitatea Bisericii după epistolele pauline" în *Studii Teologice* nr. 1-2/1967, p. 45.

Temeiurile sobornicității

1. Sfânta Treime

Sobornicitatea Bisericii are fundament în viața perihoretică a Sfintei Treimi, este un reflex al comuniunii și iubirii intratrinitare: "Ca toți să fie una, precum Tu, Părinte în Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în noi" (In.17, 21).

Biserica este menită să ajungă la unitatea harică cu Sfânta Treime. "Catolicitatea constă în armonia perfectă a acestor doi termeni: unitatea și diversitatea, natura și persoanele. Aici ajungem chiar la izvorul catolicității, la identitatea misterioasă a întregului și a părților, la distincția între natura umană și persoană, la completa identitate, care este în același timp și completa diversitate, misterul inițial al Revelației creștine, dogma Sfintei Treimi"⁵.

Sfânta Treime este iubire (I In.4, 8), credincioșii realizează numai în iubire chipul Sfintei Treimi, prin iubirea dintre ei mărturisesc Sfânta Treime în cadrul Sfintei Liturghii: "Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim / Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea deo-ființă și nedespărțită".

Hristos îi comunică Bisericii prin Duhul Sfânt viața treimică, viața comuniunii, Tatăl este izvorul sobornicității Bisericii pentru că orice act treimic pornește de la Tatăl, prin Fiul și se desăvârșește în Duhul Sfânt.

Sobornicitatea imanentează într-un fel Sfânta Treime dar în același timp, îndumnezeiește umanitatea, deoarece comunitatea pe care o realizează ea este o conviețuire de persoane umane cu Persoane divine.⁶

Biserica este prezența Sfintei Treimi între credincioși prin har, organismul în care se realizează iconomia Sfintei Treimi în lume, căci Sfânta Treime este "Comuniunea perfectă de natură și iubire între unitate și pluripersonalitate"⁷

Aspectul de comuniune al Bisericii se sprijină și pe faptul că omul, creat după chipul lui Dumnezeu – Sfânta Treime este un subiect care manifestă ființial intenționalitate spre comuniune. Rămânând în afara Bisericii el nu și-ar putea actualiza această vocație.

Intrarea în actul comuniunii treimice este opera lui Iisus Hristos "Care este un centru în care intenționalitatea după comuniune a atins intensitatea supremă și a Duhului Sfânt, Care este Duhul comuniunii"⁸

Biserica a preexistat creării lumii în veșnicile paradigme divine și ca realitate intențională, iar "adâncurile ființei ei își au obârșia în Sfânta Treime. Căci ea a luat naștere din revărsarea iubirii intratrinitare asupra omenirii căzute în păcat".⁹

De asemenea Sfinții Părinți consideră că Biserica este anticipată în Rai ca o comuniune a omului cu Dumnezeu. Astfel Sf. Ipolit comparând Biserica cu grădina

⁵ Vladimir Lossky – "Despre a treia însușire a Bisericii – catolicitatea" în One Church, New York, nr. 7-8/1965, p. 165, cf. Drd. Viorel Mehedințu – "Sobornicitatea Bisericii în ecumenismul contemporan" în Ortodoxia 3/1966, p. 396.

⁶ Drd. Viorel Mehedințu – "Sobornicitatea Bisericii în ecumenismul contemporan" în Ortodoxia 3/1966, p. 396.

⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae – *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 72-78.

⁸ Diac Asist. Ion Bria – "Eclesiologia comuniunii" în Studii Teologice 9-10/1968, p. 678.

⁹ Prof. N. Chițescu – "Sobornicitatea Bisericii" în Studii Teologice 3-4/1955, p. 151.

raiiului stăruie asupra faptului că Biserica "nu e un loc sau un om izolat ci ea este sfânta comuniune a dreptilor".¹⁰

2. *Lucrarea lui Hristos*

Biserica este un trup, un tot, care nu anulează mădulele, ci ele se afirmă reciproc: "iar voi sunteți Trupul lui Hristos și mădulele fiecare în parte" (I Cor.12, 27).

Ca Trup al lui Hristos, Biserica nu este suma numerică a membrilor sau mădulelor, ci ea este unirea universală cu Hristos a ipostasurilor create pe care le zămislește într-o nouă naștere (Botezul), le pecetluiește cu Duhul lui Hristos realizând o întâlnire și mai intimă a credincioșilor cu Hristos și o mai strânsă închegare a lor în Trupul lui Hristos (Mirungerea) și le unește cu Trupul și Sângele Lui (Sf. Euharistie)¹¹.

Nu suntem și nu putem fi uniți ipostatic cu Hristos. Ne unim cu Hristos prin har și prin împlinirea poruncilor, încât Hristos trăiește în noi (Gal.2, 20), dar fără să ne anuleze pe noi ca persoane. Biserica se consideră ca un singur eu în Hristos care se roagă și acționează ca unul pentru toți, dar în același timp eul ei este Hristos.

Toți oamenii sunt chemați să devină mădule ale Trupului lui Hristos "El voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină" (I Tim.2, 4), deoarece El "S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru mulți" (I. Tim.2, 6), iar Sf. Maxim Mărturisitorul spune: "Cuvântul lui Dumnezeu vrea să se lucreze pururea și în toți taina Întrupării Sale"¹².

Mântuitorul Iisus Hristos a zdrobit pe Cruce toate obstacolele care împiedicau unirea tuturor, a desființat barierele legate de rasă, limbă, stare socială, economică, etc: "nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că toți una sunteți în Hristos Iisus" (Gal.3, 28).

"Căci precum trupul este unul și are mădule multe, iar toate mădulele trupului multe fiind, sunt un trup, așa și Hristos. Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, și toți la un Duh ne-am adăpat. Căci și trupul nu este un mădule ci multe." (I Cor.12, 12-14).

Biserica este plină de Hristos. În fiecare mădule trăiește Hristos și fiecare trăiește unirea cu Hristos întreg. Viața fiecăruia e o viață în Hristos, dar într-un Hristos total. Prin Întruparea lui Hristos Sfânta Treime intră în comuniune cu umanitatea. Fiul lui Dumnezeu se face fiul al omului, iar oamenii pot deveni astfel fii ai lui Dumnezeu prin har.

Fiul se întrupează și ridică firea omenească la unirea ipostatică, iar Duhul Sfânt unește pluralitatea persoanelor umane în Hristos și între ele.

¹⁰ Sf. Ipolit – *Comentariu la Daniil I*, 17 c. f. de Pr. prof. Dr. I. G. Coman – *Patrologie*, vol. II, Ed. IBMBOR București, 1985, p. 68.

¹¹ Pr. Prof. Dumitru Radu – "Despre Biserică" în *Îndrumări Misionare*, Ed. IBMBOR București, 1986, p. 386-387.

¹² Sf. Maxim Mărturisitorul – *Scrieri, partea I, Ambigua*, Ed. IBMBOR București, 1983, p. 87 (traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae).

Trupul lui Hristos este înfățișat de Apostolul Pavel într-o continuă creștere, dar nu o creștere necontrolată, ci una "în toate întru El care este Capul, Hristos" (Efes. 4, 15). Creșterea presupune o strânsă coeziune a membrilor.

Sobornicitatea Bisericii este efectul așteptat al trimiterii ucenicilor de către Mântuitorul, conform mării porunci misionare "Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh și învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu sunt cu voi în toate zilele și până la sfârșitul veacului." (Mt.28, 19-21); "Mergeți în toată lumea, propovăduiți Evanghelia la toată făptura ..." (Mc.16, 16); "și veți fi Mie martori în Ierusalim și în Iudeea și în Samaria și până la marginile pământului" (F.Ap.1, 8); iar preotul Anania îi spune Sf.Ap.Pavel "Căci vei fi Lui mărturie la toți oamenii" (F.Ap.22, 15).

Termenul *ekklesia* înseamnă a chema, a convoca, a aduna. Biserica este concretizarea istorică a "chemării de sus a lui Dumnezeu în Iisus Hristos" (Filip.3, 14).

Toți creștinii au posibilitatea să răspundă liber la chemarea mântuitoare a lui Hristos și să dobândească mântuirea printr-o trăire a divinei Sale învățături în Biserică. Numai în Biserică avem posibilitatea comuniunii directe și personale cu Hristos cel răstignit, înviat și înălțat, Hristos cel viu, eclesial, pnevmatic.

Prin întreg misterul economiei mântuirii, prin cele patru acte fundamentale: Întrupare, Jertfă, Înviere și Înălțare, Mântuitorul Hristos a realizat mântuirea obiectivă în mod sobornicesc, a realizat o sobornicitate potențială căci toți au fost restaurați obiectiv în El, prin asumarea firii omenești în unicul Său Ipostas. Biserica sobornicească, Trupul lui Hristos are menirea de a-i cuprinde actual pe toți. Biserica tinde să adune toată lumea într-o unitate bisericească, în afara căreia să nu rămână nimic, pentru că "ea reprezintă mântuirea a toată lumea, este depozitara acestei mântuirii obiective a lumii întregi, pe care a înfăptuit-o Mântuitorul și a încredințat-o Bisericii, întemeiată tocmai în scopul continuării operei de mântuire"¹³.

3. *Lucrarea Sfântului Duh*

Temeiul pentru concilierea universalității și etnicității Bisericii este evenimentul Cincizecimii. Fără să se desființeze varietatea de limbi și de neamuri ele se unesc în aceeași gândire și simțire a lui Hristos. S-ar putea spune că tocmai prin aceasta s-a întemeiat Biserica "prin infuzarea unei înțelegeri și științe comune a lui Hristos în cei ce au venit la credință, a unei înțelegeri și simțiri comune cu cea care s-a luminat și s-a aprins în Apostoli prin Pogorârea Duhului aceluiași Hristos în ei"¹⁴.

Sf. Grigorie de Nazianz interpretând evenimentul Pogorârii Duhului Sfânt și al vorbirii Apostolilor în toate limbile tuturor celor de față spune că prin Duhul Sfânt: "cei separați în multe și diferite feluri de limbi au devenit toți deodată de aceeași limbă cu Apostolii. Căci trebuia ca toți cei ce au rupt conglăsuirea la construirea turnului Babel să vină iarăși la conglăsuire odată cu zidirea duhovnicească a Bisericii".¹⁵ Aceeași realitate o ilustrează și condacul Rusaliilor: "Când Cel Preaînalt, coborându-se a amestecat limbile, atunci a despărțit neamurile, iar când

¹³ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca – *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I, Ed. IBMBOR București, 1991, p. 184

¹⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae – "Universalitatea și etnicitatea Bisericii în concepția ortodoxă" în *Ortodoxia* 2/1977, p. 143.

¹⁵ *Ibidem*, p. 143.

a împărțit limbile cele de foc, atunci a chemat pe toți la o unire; și cu toți ca într-un glas slăvim pe Duhul Cel Preasfânt".¹⁶

Limbile de foc simbolizează propovăduirea adresată tuturor neamurilor, iar cei 12 Apostoli corespund celor 12 triburi ale lui Israel, reprezentând universalitatea lumii.

Duhul Sfânt este prezent întreg prin har în fiecare parte a Bisericii, susține și actualizează sobornicitatea Bisericii. El este puterea interioară a Bisericii. "Duhul Sfânt face ca unitatea realizată din diversitatea personală să fie o unitate interior – organică, de o abundență infinită."¹⁷

Dacă Duhul Sfânt s-a dăruit plenitudinii Bisericii, înseamnă că toate membrele ei participă la viața și credința ei.

Duhul Sfânt este prezent în fiecare din noi; lucrarea Duhului Sfânt este comuniunea fiecărui credincios cu întregul care este Biserica și a acesteia cu fiecare membru al ei. Biserica este prezentă întreagă astfel în fiecare din noi datorită faptului că în Duhul Sfânt comunicăm unii cu alții, nelăsând în afara acestei comuniuni pe nici un membru al Bisericii: "nu știți, oare, că voi sunteți templu al lui Dumnezeu și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi". (I Cor.3, 16).

Sobornicitatea ca și Biserica în genere este pnevmatologică. Duhul Sfânt se revărsă în sufletele aceluia pe care Hristos îi primește în Trupul său. Nu avem în noi pe Fiul fără Duhul, de asemenea nu simțim prezența Duhului dacă nu suntem în Hristos.

4. Sfânta Euharistie

Legătura sobornicească deplină între credincioși e realizată de Hristos prin Sfânta Euharistie. Sfânta Euharistie ni-L împărtășește pe Hristos prezent prin ea în fiecare parte a Bisericii, în fiecare creștin totdeauna și pretutindeni, întreg în întreg, unul și unificatorul, unindu-i pe toți în Sine și între ei.¹⁸

Sfânta Împărtășanie întărește aspectul comunitar al Bisericii: "Prin nici o Taină nu intrăm atât de adânc în Trupul lui Hristos ca prin Dumnezeiasca Taină Euharistică."¹⁹ Fiecare dintre ei devine purtătorul lui Hristos. Comuniunea realizată de fiecare mădular al Bisericii prin împărtășirea cu însuși Trupul și Sângele Capului Bisericii dă o dimensiune cosmică Bisericii sobornicești.

Chinonia euharistică devine sursă a sobornicității Bisericii prin faptul că această Taină: "adevărată mâncare și băutură a Bisericii, adună pe toți credincioșii din toate timpurile și din toate locurile împrejurul aceluiași sfânt altar, unde toți formează o imensă comunitate, pe care Hristos o poartă în parte în Trupul Său tainic."²⁰

¹⁶ – *Ceaslovul*, Ed. IBMBOR București, 1990, p. 217.

¹⁷ Vladimir Lossky – art. cit. p. 185 c. f. Ibidem p. 400.

¹⁸ Drd. Nicolae Fer – "Sfânta Treime și sobornicitatea Bisericii" în *Studii Teologice* 7-8/1971, p. 528.

¹⁹ Drd. Viorel Mehedințu – "Sfânta Euharistie ca Taină a unității Bisericii" în *Mitropolia Olteniei* 5-6/1965, p. 363.

²⁰ Idem – "Sobornicitatea Bisericii în ecumenismul ..." art. cit. p. 402.

Ca Hristofori legătura noastră este dublă, un fir ne leagă direct de Hristos iar prin faptul că-L purtăm fiecare pe Hristos suntem legați unii de alții.²¹ În Euharistie se unesc nu numai credincioșii din aceeași comunitate, ci din toate comunitățile care se împărtășesc de același Hristos.

Actualizarea efectelor preoției lui Hristos se face prin preoția Bisericii. Preoția sacramentală, în succesiune apostolică ca săvârșitoare a Sfintelor Taine, a Sfintei Euharistii în special, este un element esențial al Bisericii sobornicești. Slujirea preoțească este, sub aspectul comuniunii sacramentale una în Biserica de pretutindeni. Preoția Bisericii izvorăște din preoția lui Hristos; prin preoție se revarsă iconomia harului divin. Tradiția ortodoxă statornicește faptul că episcopul (preotul) nu poate săvârși singur Sf. Liturghie, fără popor. Clerul și credincioșii sunt entități necesare și inseparabile. Teologul laic Alexei Ștefanovici Homiacov (1804-1860) se ridică împotriva unei eclesiologii care împarte Biserica într-o Biserică învățătoare și una ascultătoare. Fiindcă întreaga Biserică este o singură adunare. În această adunare ierarhia are o funcție deosebită, înainte de toate sacramentală.²²

Harul preoției nu este personal, ci funcțional, în funcție de Biserică, Trup al lui Hristos.

Sfânta Euharistie este deci prin excelență Taina Sobornicității Bisericii, căci Trupul și Sângele Domnului este prezent în toate părțile acestui întreg. Pâinea și vinul sunt expresia și simbolul a ceea ce trebuie să se întâmple cu creștinii în Biserică. Este binecunoscută explicația Bisericii prin simbolismul elementelor euharistice: așa cum mai multe boabe de grâu alcătuiesc o pâine, sau mai multe boabe de struguri vinul, astfel și creștinii oricât ar fi de mulți și împrăștiați în timp și în spațiu trebuie să se adune la un loc regăsindu-se într-o unitate indestructibilă, din care să reiasă ca pâinea și vinul o nouă frământătură în care sunt plămădiți toți. "Euharistia este forța care realizează simfonia sobornicească a Bisericii sau punctul central al vieții bisericești ca și comunitate."²³

Elementele sobornicității

1. Originea comună a neamului omenesc

Întreg neamul omenesc, descinzând din unica pereche Adam și Eva formează o unitate de origine și ființă, dar și de destin – mântuirea în Hristos prin Duhul Sfânt în Biserică.

Încă de la creație Dumnezeu a rânduit ca oamenii să alcătuiască o societate: "nu este bine să fie omul singur ..." (Fac.2, 18). "Un Dumnezeu și Tatăl tuturor" (Efes.4, 6) "a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc" (F.Ap.17, 26).

Această comuniune, voită de Dumnezeu, a fost însă destrămantă de păcatul strămoșesc, astfel Adam cel dintâi devine strămoșul unei omeniri depărtate de Dumnezeu și învrăjbită întreolaltă. A fost nevoie de o nouă creație pentru ca lumea

²¹ Pr. Drd. Alexandru Tudor – "Sobornicitatea Bisericii în epistolele pauline" în Studii Teologice 5-10/1979, p. 600.

²² Karl Christian Felmy – *Dogmatica experienței eclesiale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 210 (traducere de Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică).

²³ Dr. Viorel Mehedințu – "Sobornicitatea în ecumenismul ..." art. cit. p. 401.

divizată și învrăjbită să fie adunată laolaltă, reconstituindu-și unitatea și fiind reînțoarsă către Dumnezeu ca centru existențial al ei: "căci precum prin neascultarea unui om (Adam) s-au făcut păcătoși cei mulți, tot așa prin ascultarea unuia (Adam cel nou - Hristos) se vor face drepți cei mulți" (Rom.5, 19). Expresia reală și tainică a acestui act de nouă creație pe care Dumnezeu îl inaugurează în persoana lui Hristos, este Biserica – Trupul Său.

2. Identitatea de credință

Identitatea de credință este nota comuniunii dintre mădularele Trupului tainic al Domnului care este Biserica. Credința este comunitară: "credința noastră comună, a voastră și a mea" (Rom.1, 12).

Sobornicitatea presupune participarea tuturor sau identificarea tuturor în aceeași mărturisire de credință a Bisericii, participare subiectivă la adevărul obiectiv și comun. Doctrina corectă se păstrează de ansamblul bisericesc. În mediul teandric al Bisericii sobornicești se lămurește deplin tot adevărul. Adevărul se dezvăluie totalității, căci numai ea dispune de virtuțile necesare păstrării lui; adevărurile ortodoxe de credință și de viață creștină.

Biserica este adevărul, căci este Trupul lui Hristos "Calea, Adevărul și Viața" (In.14, 6), singurul mediu de sesizare a adevărului revelat. O obligație generală și egală revine tuturor și fiecăruia în parte de a păstra în toată puritatea adevărul revelat, indiferent de starea pe care o are în Biserică. Întreg organismul spiritual mărturisește același adevăr.

Sobornicitatea presupune unitate în adevărul lui Hristos, așa cum l-a crezut și propovăduit totalitatea Bisericii de totdeauna și de pretutindeni căci Biserica este organul infailibil de păstrare, formulare, tâlcuire, transmitere a Revelației fixată în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție "stâlpul și temelie adevărului" (I. Tim.3, 15).

Astfel infailibilitatea are temei în credința sobornicească. Însușirea infailibilității o are Biserica în totalitatea ei. Toată Biserica este un sinod permanent, o comuniune, o convergență, o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei. Numai în această stare se păstrează și se valorifică bunurile ei spirituale.²⁴

Structura sobornicească, sinodală a Bisericii este o moștenire și o practică pe care au respectat-o înșiși Apostolii.

Sobornicitatea implică chibzuirea în comun, în soboare, structura Bisericii este ierarhic – sinodală. Sinoadele Ecumenice sunt organele prin care Biserica se exprimă infailibil, dar nu prin ele însele, ci prin consensul constant și de totdeauna al întregii Biserici, mărturisirea constantă și universală a Bisericii.

3. Comuniunea sacramentală și de viață spirituală (F.Ap.2, 42).

Biserica este o simfonie pluripersonală, are totul, plenitudinea este prezentă în fiecare mădular. Acesta este înțelesul sintagmei "Trupul lui Hristos, plinătatea celui ce împlinește toate în toți" (Efes 1, 23)

²⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 186.

Biserica îl are pe Hristos întreg cu toate darurile mântuitoare și îndumnezeitoare. Fiecare Biserică locală, fiecare credincios îl are pe Hristos întreg, dar numai întrucât rămâne în întregul corpului. Hristos însuși prin Duhul Sfânt este prezent în mod activ în toate. Fiecare credincios este însoțit de unanimitatea Bisericii, nici unul nu e singur ci se află în această unanimitate: "Duhul Sfânt Care însuflăsește rugăciunea Bisericii se roagă în mine și odată cu aceasta se roagă însăși Biserica cu mine și în mine și e în Biserică. Se roagă cu mine nu numai Biserica celor de pe pământ ci și sfinții și îngerii și Maica Domnului."²⁵ Sobornicitatea Bisericii nu se limitează numai la relațiile între cei vii ci și la cele dintre ei și cei adormiți prin rugăciunile și pomenirile ce se fac pentru cei decedați.²⁶ "Îngerii lui Dumnezeu se bucură în cer pentru un păcătos care se pocăiește" (Lc.15, 10), realizându-se astfel comuniunea Bisericii pământești și cerești.

Toți suntem ca niște părți într-un întreg, în Duh, "căci noi toți am fost botezați într-un Duh, pentru ca să fim un singur Trup" (I Cor.12, 13). Fiecare se bucură de totul, dar în comuniune. Fiecare e deschis pentru lucrarea întregului organism și se bucură de ea. Fiecare mădular își însușește lucrarea întregului organism și puterile întregului într-o formă proprie. "Sobornicitatea este această legătură a fiecăruia cu întregul, care nu se schimbă în ființă, prin împărțire, ca focul și scânteia, ca marea și apa, deoarece are aceeași ființă în partea cea mai mică și în partea cea mai mare."²⁷

Factorul decisiv al sobornicității este dragostea. Biserica a apărut, se menține și lucrează ca putere a dragostei. Biserica a fost creată din dragoste mântuirea și sfințirea nu sunt posibile fără dragostea lui Dumnezeu Logosul în Biserică. Dragostea înseamnă dăruire. Mădularele Trupului tainic al lui Hristos se dăruiesc fiecare celuilalt și întregului. "Conștiința sobornicească este conștiința comuniunii, a dăruirii, conștiința persoanei ca factor de comuniune. Credinciosul este omul comunitar al iubirii. Nu există credincios în afara comuniunii"²⁸ Viața nu este posibilă în solitudine, ci în sfânta comunitate, adică în sobornostul Bisericii.²⁹

Ca depășire a subiectivului și individualului sobornicitatea se experiază prin trăirea în curentul de viață sacramentală a Bisericii, intrăm în relație personală cu Hristos atunci când intrăm acolo unde se află energia sfințitoare a Duhului, adică în Biserică. Prin Botez devenim ai lui Hristos "dar prin aceasta devenim mădulare ale Trupului cel unul al lui Hristos, deci ne adăugăm într-un mod oarecum organic Bisericii."³⁰ Prin Botez individul devine ipostas eclesial, primește identitate eclesială.

Numai în comuniunea sobornicească lipsurile și neputințele inerente inșilor se completează cu darurile altora și așa are loc o împlinire reciprocă ca de la cel ce prisosește să ajungă la cel ce lipsește.³¹ Ceea ce nu poate fiecare devinde

²⁵ Ibidem, p. 187.

²⁶ Idem – "Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii" în Studii Teologice 1-2/1970, p. 35.

²⁷ Ștefan Zankow – "Die Katholizität der Kirche" în Omagiu Î. P. S. Sale Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului, la 20 de ani de arhipăstorire, Sibiu, 1940, p. 797.

²⁸ Drd. Nicolae Fer – art. cit. p. 528.

²⁹ Ștefan Zankow – art. cit. p. 801.

³⁰ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae – "Transparența Bisericii în viața sacramentală" în Ortodoxia 4/1970, p. 504.

³¹ Drd. Viorel Mehedințu – "Sobornicitatea Bisericii în ecumenismul ..." art. cit. p. 392.

posibilitate la nivelul tuturor. Noi ne împlinim numai în măsura în care ne deschidem să cuprindem și pe alții, născându-se astfel sentimentul de interdependentă frățască. "Biserica sobornicească se caracterizează printr-o unitate care are la bază aceeași dragoste și credință, simțite și trăite în așa fel încât în fiecare credincios să devină prezentă și perceptibilă, într-o sinteză generală, trăirea umană a celorlalți."³²

Comuniunea în Biserică este hristocentrică, din Hristos ni se comunică puterea de viață. "Pe toți îi unește prezența aceluiși Hristos și-i sfințește, și-i luminează aceeași putere a Duhului Sfânt. Duhul Sfânt îi leagă pe toți într-o sinodalitate sau sobornicitate largă, crescându-i pe toți în intercondiționarea smereniei și în legătura dragostei."³³ Același credincios este în același timp hristofor și pnevματοfor, pentru că Duhul Sfânt îl actualizează pe Hristos în noi, în Biserică. Viața creștină este hristocentrică, duhovnicească și eclesială, în același timp.

Comuniunea nu este o posesiune statică, ci o unitate care se extinde, un proces de asimilare și dăruire în continuă creștere, o relație vitală de împlinire reciprocă.³⁴ La baza întregii spiritualități creștine stă ideea de comuniune, atât verticală – comuniunea noastră cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos (I In.1, 3), cât și orizontală – comuniunea unora cu alții (I In.1, 7). Κοινωνία înseamnă mai mult decât o relație morală sau spirituală cu Dumnezeu, împreunarea spirituală pe care o produce iubirea, astfel creștinii sunt numiți: "părtași dumnezeieștii firi." (II Pet.1, 4)

Caracteristica esențială a vieții Bisericii este aceea că respectă deopotrivă unitatea și pluralitatea. Membrii Bisericii se deosebesc, fiecare îndeplinește o altă lucrare, slujind unii altora, toți își manifestă darurile pe care le-au primit: "Căci precum într-un singur trup avem multe mădulare, dar nu toate mădularele au de îndeplinit aceeași lucrare, așa și noi fiind mulți alcătuind un singur Trup în Hristos, iar îndeosebi suntem membre unii altora" (Rom.12, 4-5). Este o intercomuniune de viață harică.

Unitatea de viață spirituală este susținută de virtuți ce caracterizează comportamentul și sentimentul unora față de alții: "cu toată smerenia și blândețea, cu îndelungă – răbdare, îngăduindu-vă unii pe alții în iubire, silindu-vă să păziți unitatea Duhului în legătura păcii." (Efes.4, 2-3)

Hristos ne dă Duhul chenozei în sens larg, adică al golirii de orice ne desparte de semenii noștri ca să fim una.³⁵ Sobornicitatea este armonia gândirii credinciosului cu totul și integrare a vieții în tot. Mântuirea are o pronunțată notă sobornicească: "Așa după cum un mădular se poate răni singur și chiar tăia singur, dar nu se poate însănătoși decât în unitatea de viață a trupului, deci în comunitate de viață cu celelalte mădulare și împărțindu-se de energia principiului de viață din care se împărtășesc în comun și ele; tot așa credinciosul izolat poate să cadă singur, dar în izolare nu se mai poate ridica, ci numai în comunitatea Trupului întreg."³⁶ Mântuirea nu se poate obține în izolare, ci numai în Biserică, organismul celor adunați în Hristos.

³² Stefan Zankow – art. cit. p. 728.

³³ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae – "Organizarea sinodală a Bisericii Ortodoxe în paralelă cu cezaro-papismul catolic" în Studii Teologice 9-10/1950, p. 547.

³⁴ Diac. Asist. Ion Bria – art. cit. p. 678

³⁵ Profesor N. Chițescu – art. cit. p. 164.

³⁶ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran – "Aspecte eclesiologice" în Mitropolia Ardealului 7-8/1961, p. 425.

SOBORNICITATEA BISERICII – UNIVERSALITATE ȘI COMUNIUNE

Credinciosul trebuie să părăsească tot ceea ce îl desparte de celelalte membre ale Bisericii și-l împiedică să se integreze desăvârșit în acest organism. Aparține cu adevărat comunității numai cel ce se pierde pentru a se regăsi prefăcut de ea. În Iisus Hristos întreaga omenire credincioasă a murit; în El întreaga omenire înviază, integrată și prefăcută în Trupul Său: "dacă grăuntele de grâu, când cade în pământ, nu va muri rămâne singur, iar dacă va muri aduce multă roadă" (In.12, 24).

Fiecare comunitate creștină îl are pe Hristos întreg. Biserica Universală, cea una, trăiește și se manifestă în fiecare Biserică locală, care are și trăiește plener pe Hristos. Nu se poate face distincție ontologică între Bisericile locale, particulare, provinciale și Biserica prin excelență, acestea fiind părți constitutive ale Bisericii. Biserica sobornicească nu trebuie înțeleasă ca o sumă de Biserici locale. Orice "Biserică mică" nu este doar o parte, ci imaginea concentrată a întregii Biserici. Termenul *ἐκκλησία* este folosit de Sf. Ap. Pavel în ambele sensuri: "am prigonit Biserica lui Dumnezeu" (I Cor.15, 9) și "Bisericii lui Dumnezeu, care este în Corint" (I Cor.1, 2). Trupul tainic este prezent în fiecare Biserică locală în plenitudinea lui și prin acesta, acea Biserică face dovada apartenenței sale la comunitatea sobornicească a Bisericii celei una. Orice Biserică locală integrată în episcopul său este Biserica sobornicească. În orice Liturghie ia parte în chip mistic, dar real întreaga Biserică.

Sobornicitatea făcând din toți mădulare ale aceluiași Trup tainic, slujind unii altora, deschide calea ecumenismului, menit "să scoată Bisericile din izolare, să le apropie și să le unească într-un singur organism viu"³⁷ Sobornicitatea Bisericii afirmă universalitatea mântuirii – mesajul evanghelic e destinat tuturor.

³⁷ Pr. Prof. Dumitru Belu – "Ecleziologia ortodoxă și ecumenismul creștin" în Ortodoxia 4/1965, p. 494.

**JUDECATA DE APOI
STUDIU COMPARATIV. VORONEȚ / CAPELA SIXTINĂ**

ROȘCA SIMONA TEODORA

RESUMÉ *Le Jugement dernier. La Chapelle Sixtine / L'église du monastère de Voroneț. Étude comparative.* Vers le milieu du XVI-ème siècle on a achevé la peinture de la Chapelle Sixtine (Rome, 1541) et de l'église du monastère de Voroneț (le N de la Moldavie, 1547). Ces deux grands repères artistiques de la culture européenne ont comme point commun le thème du Jugement dernier, traité en centre du programme iconographique. Dans la Chapelle Sixtine, cette ample fresque est située près de l'autel et à Voroneț elle couvre tout le mur extérieur de l'ouest, préparé spécialement pour elle par l'adjonction à l'église d'une galerie extérieure du déplacement de l'entrée de l'ouest au sud.

Mises parallèle, les deux réalisations artistiques sont des indicateurs fidèles des grands courants culturels dont elles font partie. La peinture de la Chapelle Sixtine est réalisée par le florentin Michelangelo dans le cadre d'un ample programme papal de "remotio urbis" de Rome qui a été souffert en 1527 le pillage des armées de Charles Quint. En plus, à partir de 1517 des communautés grandes commencent à se séparer de Rome à la suite de la Réforme de Luther qui s'est levé aussi contre la corruption du sein de L'Église Catholique. Dans ce contexte, Michelangelo réussit à exprimer par "La Chapelle Sixtine" l'apogée de l'esprit de la Renaissance. Le modèle hellénistique préchrétien –la mise sur la beauté physique casse en ce qui concerne. "Le Jugement dernier" toute norme iconographique; les personnages nus deviennent un peuple des héros et des géants soumis à la colère divine.

En Moldavie, le monastère de Voroneț constitue la solution finale du programme iconographique Petru Rareș / métropolitain Grégoire Roșca, et à la fois du style moldave. Les fondements de ce style sont mis par Etienne le Grand (1457-1504), le croisé européen surnommé "l'athlète de Christ", le voïvode qui a le pouvoir d'assumer les attributions de l'empereur byzantin après la chute de Constantinople en 1453. Son fils, Petru Rareș (1527-1538, 1541-1546) représentera par son règne aussi bien Etienne l'aide impériale et l'idée de l'unité chrétienne.

Le Jugement dernier de Voroneț a des résonances gothiques du moment où le gothique symbolise pour Etienne le triomphe territorial de l'unité chrétienne indépendante. En ce qui concerne cette peinture, le maître Sorin Dumitrescu considère qu'elle traduit avec fidélité la vision sur "L'Épouvantable Jugement" du Saint Nifon de Constantinople (après, IV –ème siècle). Dans un sens plus large ces églises sont en fait des édifices ciblés dans lesquels la peinture de l'intérieure exprime l'activité du Fils et la peinture extérieure exprime l'activité du Saint Esprit.

Ces repères européens: la Chapelle Sixtine et l'église du monastère de Voroneț sont des témoins fidèles et des réponses spécifiques des deux spiritualités chrétiennes. Catholique et Orthodoxe, à l'autre de la confrontation avec la Réforme. Michelangelo parle de la force de l'homme de la Renaissance et de l'Institution papale que les maîtres anonymes de Voroneț expriment la puissance de la Révélation et de la tradition hésychaste qui conduit les princes régnants de Moldavie, les descendants spirituels des empereurs byzantins.

Spre mijlocul secolului al XVI-lea se finalizează pictarea Capelei Sixtine (Roma, 1541) și a Mănăstirii Voroneț (N. Moldovei, 1547). Centrul programului iconografic al acestora este Judecata de Apoi. Tema tratată atât de diferit, deși în aceeași perioadă, mărturisește fidel despre epoca și locul realizării sale.

În 1453 are loc marea cădere a Constantinopolului, moment ce bulversează întreaga creștinătate. Ortodoxia rămâne fără inima milenară a Răsăritului, iar catolicii se simt amenințați de uimitorul avans al "agarenilor". În asemenea condiții de confuzie europeană, la patru ani după un posibil "sfârșit al istoriei", ajunge Ștefan cel Mare (1457-1504) pe tronul Moldovei. Acest voievod va întruchipa în sine configurația basileului bizantin și pe cea a umanistului. Politic, Moldova este "monarhie cavaleriească", având o "misiune creștină de luptă neîncetată cu necredincioșii" [1]. Voievodul însuși întruchipează cruciada europeană rămasă fără șef după moartea lui Iancu de Hunedoara [2].

Inima Bizanțului era instituția Bisericii, care va deveni și inima Moldovei. Pentru aceasta, "Ștefan eliberează ierarhia bisericească de sub controlul patriarhilor răsăriteni" [3] și "înțelege să stăpânească de fapt Biserica țării sale, ceea ce nici un alt domn nu cutezase a face și nici n-a putut face după dânsul". [4]. Acum și în secolele următoare, domnii români sunt considerați succesori legitimi ai basileilor de altădată, devenind în această ipostază protectorii de drept ai Locurilor Sfinte și ai Ortodoxiei în general [5]. Raporturile dintre Stat și Biserică se păstrează "exact ca și în imperiul bizantin, în care domnul este protectorul Bisericii, iar mitropolitul asemeni patriarhului devenea al doilea demnitar al țării", fiind îndrumătorul vieții culturale și duhovnicești din țara sa. Domnitorul e încoronat asemeni basileului bizantin, printr-o slujbă grandioasă desfășurată la catedrala mitropolitană [6].

Stilul moldovenesc în arhitectură se dorește "icoana acestui nou reper al totalității creștine" [7], gândit și susținut la Curtea lui Petru Rareș (1527-1538, 1541-1546), după ce bazele au fost puse în timpul tatălui său, Ștefan cel Mare. Sorin Dumitrescu aseamnă, în elaborare, stilul acesta de factură gotică a voievozilor Ștefan și Rareș cu cel de la Saint Denis, gândit de abatele Suger în secolul XII. Gotica abație Saint Denis este necropola regilor Franței, matrice a stilului național francez. Pentru Ștefan cel Mare, goticul se pare că simbolizează triumful teritorial al unității europene creștine neatârinate. De aceea stilul național gândit în vremea sa este un "rezultat al coborârii mentalului gotic în adâncul de taină al unei inimi bizantine" [8]. Comparativ cu frământările politice întreținute între principii apuseni, se pare că "Ștefan cel Mare și Petru Rareș s-au imaginat guvernând simbolic unitatea creștinătății ca bazilei gotici, cu responsabilități duhovnicești și militare mai întinse chiar decât ale bazileilor bizantini, ca ultimii apărători și protectori ai unei Europe amenințate și zdruncinate axiologic" [9]. De altfel, nu degeaba Ștefan va fi supranumit în epocă de papalitate "atletul lui Hristos" [10]. Ceea ce nu trebuie ignorat este însă formația umanistă a domnului, proprie în modul cel mai strălucit fiului său.

Un posibil portret al voievodului Ștefan e dat de cronicarii vremii: înțelepciune, demnitate, blândețe față de supuși, respectiv dârnicie (medicul venețian Matei din Murano) [11], strășnicie în război (cronicarul Bonfinius al lui Matei Corvinul) [12], măiestrie politică (cronicarul Martin Cromer) [13], erou al secolului (polonezul Miechowita) [14]. Cronicarul polon Jan Dlugosz îl înfățișează

ca și desăvârșit om al epocii: "Bărbat demn de admirat, întru nimic inferior ducilor eroici, pe care atât îi admirăm [...] vrednic să i se încredințeze conducerea și stăpânirea lumii și mai ales sarcina de comandant și conducător contra turcilor" [15].

Ștefan se căsătorește cu sora marelui principe de Kiev [16] și are în jurul său boieri de origine aleasă, din vechi familii [17], deși spre deosebire de Italia renascentistă unde izbucnesc diverse conflicte între papalitate /marea nobilime și "poporeni", Ștefan înțelege să-și aproprie și să sprijine marile mase, care constituie bună parte dintre "cruciații" săi. Astfel Moldova ajunge la o mare prosperitate economică [18] și este centru de întâlnire al unor importante drumuri europene de comerț [19]. Chiar și moda este un semn al spiritului umanist [20].

Ștefan și Rareș vor aduce meșteri pentru lucrările mari ale epocii, din Transilvania, Polonia și Europa. În orașe se întâlneau "nemții, armenii din Lemberg, sașii din Ardeal, grecii și turcii care veneau de la miazăzi lăsând bogăție în urma lor" [21]. În Moldova vin imigranții bizantini care se integrează „în viața însăși a statului" [22], fiind și cărturari de marcă printre aceștia.

În paralel se ridică statul rus care deși la 1500 abia încheiat [23] visează la a treia Romă căci, considera acesta, "a patru nu va mai fi" [24].

În principatele italiene la sfârșitul sec. XV nota dominantă este ascensiunea în știință, cultură și artă, umbrită însă de tensiuni cu caracter războinic. Unirea de la Florența, între Biserica greacă și cea catolică, din 1439, realizată sub presiunea amenințării otomane, a eșuat după căderea Constantinopolului și va fi repudiată de un sinod la 1484 [25]. Apusul renascentist se va dezvolta încrezător în steaua lui, pe linie umanistă, optimist în lumina marilor descoperiri (ex. structura sistemului solar și a lumii noi). Omul este acum considerat centru al universului. Reîntoarcerea artistică a umaniștilor la izvoare pre-creștine va fi caracteristică perioadei. Si bizantinii sunt fascinați de filosofia antică, o parte a acesteia fiind considerată precursora a creștinismului. Dar în probleme de artă, bizantinii și țările moștenitoare a culturii Bizanțului își dezvoltă un registru artistic propriu bazat pe rigoarea teologică, socotind incompatibilă resuscitarea artei păgâne cu normele iconografice, "Umanismul crede că viitorul rămâne să fie descoperit în trecut, prin ucenicia la latini și greci" [26], de fapt în „perfectiunea" filozofică și artistică a vechilor greco-latini păgâni.

Acum, la 1480 va fi fondată biblioteca Vaticanului, unde anticii [ex. Cicero, Platon] sunt autorii de referință [27]. Umanismul se răspândește în Europa prin intermediul universităților [28], iar în artă cu ajutorul mecenatului prinților și al marilor bancheri în orașele comerciale bogate [29]. La Florența spre exemplu, sub conducerea familiei Medici se dezvoltă un centru dedicat picturii, poeziei și studiilor neo-platoniciene [30].

În plan religios însă, aceasta este o epocă a incertitudinilor. După marea schismă a occidentului din 1378, prestigiul papalității scade considerabil. "Puterea teritorială a suveranului pontif în Italia centrală și gustul anumitor papi pentru viața de curte i-au discreditat pe succesorii Sfântului Petru, care se comportau ca adevărați principi temporali" [31]. Accentuând aceste scadențe în secolul XVI, papii se dedau îmbogățirii și luxului, căci clerul superior "se recruta conform uzanțelor numai din nobilime la vremea minoratului" [32]. Această nobilime desconsideră preoții de parohie socotiți „plebei" inculte. Chiar și în marile mănăstiri, potrivit noului spirit, viața de obște este decadentă [33]. În 1522, în prima sa cuvântare censitorială,

papa Adrian VI repetă cuvintele lui Bernard de Clairvaux: "Atât au crescut păcatele Romei, încât cei întinați de ele nici măcar nu le mai simt mirosul" [34].

Pe fondul imoralității și abuzurilor în Biserică, se va ridica în fruntea florentinilor nemulțumiți călugărul dominican Savonarola, alungând familia conducătoare Medici. Sunt distruse numeroase cărți și obiecte de artă considerate păgâne [35]. Florența devine pentru câțiva ani un oraș în care predomină spiritul Evangheliei. În acest timp, la Roma acum își face loc sinistrul Alexandru VI Borgia. [36]. Savonarola va fi ars pe rug, și ulterior canonizat ca sfânt de Biserica Romano-Catolică [37].

Începutul secolului XVI va aduce [din 1517] loviturile Reformei protestante, care distruge imereditabil unitatea catolică [38]. Luther folosește scrierile lui Savonarola, pe care le tipărește la 1523, pentru a-și fundamenta teoria Reformei [39]. Acum, Carol Quintul devenit protector titular al Italiei, în 1527 atacă Roma [40] și își lasă trupele să prade vreme de două luni "cetatea eternă" [41]. După acest "Sacco di Roma", "artiștii nu pot rămâne insensibili la sfâșierea universului armonios idealizat de creatorii Renașterii" [42]. Din această angoasă va lua naștere portretul unei lumi bulversate: Judecata de Apoi din Capela Sixtină. La Roma papalitatea desfășoară un amplu program somptuos de "renovatio urbis". Artiștii veniți din principatele italiene, printre care și Michelangele florentinul, vor fi puși la treabă de Papa Iuliu II [43].

În Moldova, Petru Rareș secondat de mitropolitul Grigorie Roșca supraveghează desăvârșirea stilului moldovenesc. În acest sens schimbă necropola domnească de la Putna la Probota [ctitoria sa] și la 1547 se definitivează pictura Voronețului. Astfel, mănăstirea ridicată de Ștefan la 1488, devine o bijuterie a epocii. "Meșterii zugravi veneau după marii meșteri pietrari pentru a statornici în arta răsăriteană un nou tipic moldovenesc" [44]. Mitropolitul Grigorie Roșca, identificat de Petru Comărnescu și alți cercetători drept artistul teolog din spatele amplului program iconografic extra-mural [45] era văr cu Petru Rareș, pornit ca egumen din Probota [46] și călugărit la Voroneț probabil chiar de Daniil Sihastrul [47]. Acest mitropolit, în care intuim ceva din spiritul politic al abatelui Suger, într-o scrisoare mai târzie adresată călugărilor de la Probota, "afirmă că el a îndemnat pe Petru Rareș și pe doamna Elena să refacă mănăstirea și să o declare necropolă domnească, în locul Putnei" [48]. La Voroneț este pictat în partea stângă a intrării alături de Daniil Sihastrul. Pisania care însoțea această pictură atestă faptul că la 1547 (la un an după moartea lui Petru Rareș), pe vremea lui Iliăș Voievod și a maicii sale Elena Rareș, "Chir Grigorie, Mitropolit a toată Țara Moldovei" a mărit biserica lui Ștefan prin adăugarea unui pridvor și s-a ocupat de realizarea picturii exterioare [49]. Se pare că aici echipa de meșteri zugravi a fost condusă de Marcu Pristavul [50]. Lucrările arhitectonice ale epocii lui Petru Rareș, "sunt dovezi indiscutabile ale colaborării șantierelor apusene" la rezolvarea planurilor arhitecților săi [51].

La Dobrovăț Petru Rareș este pictat alături de tatăl și fratele său, cu chipuri și costume identice, deoarece ideea imperială și ideea unității creștine, gândurile tatălui său, sunt și ale sale [52]. Ca fondator al Moldovei, Petru Rareș este pictat aici în costumul imperial al bazileului bizantin [53]. Călătorul Ivan Peresvetev îl prezintă în "Jalba cea Mare" adresată cneazului Moscovei, drept un

principe renașcentist: "Însuși voievodul Petru era un filozof și un doctor înțelept și pe el îl slujeau mulți oameni înțelepți, filozofi și doctori" [54]. Diplomat abil, îndrăzneț comandant de oști, Petru Rareș era în același timp, un autentic cărturar iubitor de artă, la formația sa contribuind numeroase călătorii prin țările Europei [55].

La doi ani după urcarea sa pe tron, Petru Rareș se va îngriji de pictarea mănăstirii Dobrovăț, ultima ctitorie a lui Ștefan cel Mare - prin aceasta exprimând răspicat dorința de a se înscrie pe linia tradiției statornicite de tatăl său [56]. Asemeni lui Alexandru cel Bun și Ștefan, Petru Rareș înțelege să sprijine puterea statului moldovean centralizat pe Biserică, a cărei autoritate o restabilește și consolidează prin propriile sale ctitorii [57]. Politic, reușește să îngenuncheze adversitatea partidei boierești și fără a se lăsa intimidat de faima Sultanului Suleyman Magnificul, nici de pretențiile polone sau habsburgice, își extinde autoritatea efectivă în Transilvania, prefigurând ideea unei posibile unități naționale [58].

Cultura slavonă înflorește în școlile mănăstirești [ex Putna, Voroneț] ale căror manuscrise ajung să fie cercetate de mari învățători umaniști [ex. Johanus Honterus]. Din vremea aceasta datează și cele dintâi traduceri în limba română [59]. Față de epoca lui Ștefan, cea a lui Rareș aduce nou răspândirea tiparului și apariția Reformei, care nu va pătrunde și în Moldova. Ștefan a ridicat potrivit tradiției 44 de biserici și mănăstiri, impunând un stil arhitectonic. Petru Rareș, prin pictarea exterioară a câtorva dintre aceste asemenea realizări ale epocii, ipostaziază în veac arhetipul unui chivot pentru sufletul românesc, al cărui soluție finală e Voronețul.

Răritului amenințat de turci nu-i este propriu orgoliu e apusean al ideii de cruciadă, în urma căreia nobilii caută gloria. După strălucita victorie de la Podul Înalt, Ștefan se adresează Principilor creștini: "cu ajutorul lui Dumnezeu celui atotputernic am învins strașnic pe acei dușmani ai noștri și ai Creștinătății întregi" [61]. Din pricina unor interese personale sau ecleziale, principii nu-l sprijină pe acest mare cruciat al Europei [62], în vremea căruia "printr-un strașnic post de patru zile cu pâine și apă și prin făgăduința solemnă de a înălța o nouă biserică spre lauda lui Dumnezeu, hotărâtorul luptelor, sărbătoriră biruința smeriții țărani" [63]. Ștefan iar apoi Petru Rareș știu să cointerezeze poporul prin politica fiscală, daniile diverse, programul de centralizare care scade forța marilor boieri, exemplul personal. Vodă Ștefan este extrem de popular și datorită sfetnicului său de taină: Daniil Sihastrul. Iubit de moldoveni, Daniil va fi adoptat de pe atunci drept sfânt local, după cum este pictat și pe fațada sudică a Voronețului – purtând aureolă. "Cuvențele din bătrâni" spun că la 1476 acest pustnic, ce viețuia la vechiul Voroneț și va fi îngropat în noul Voroneț l-a sfătuit pe Ștefan să nu i se închine lui Mahomed, căci "războiul este a lui" [64].

În Italia, datorită atât obiceiurilor cât și sistemului, această apropiere între papalitate/ principii și popor - din care fac parte și preoții nu se poate produce. În esență, se poate vorbi despre o optică diferită, un "conflict între statul patriarhal tradițional creștin, în vechiul înțeles al cuvântului, între statul legat de un teritoriu bine determinat și care apără prin toate mijloacele sale acest teritoriu, și concepția lipsită de simțul realităților și de valoarea frontierelor, ca și de un program realizabil; care este cea a Renașterii în Apus" [65].

Omul liber al Renașterii, care nu se mai simte protejat de Biserică își permite să critice și să reformeze tot. În acest sens, indiscutabil că în artă Michelangelo este un reformator. Michelangelo, singuraticul florentin va fi marcat de Curtea umanistului Lorenzo Medici (unde i s-a trezit interesul pentru antichitate și filosofia lui Platon) [66], de ideile lui Savonarola, de invazia Florenței [1530] și de jefuirea Romei [1527]. Revolta contra corupției existente în cadrul Curiei Romane a lui Iuliu al II-lea, Michelangelo o destăinuie și în versuri:

"Se toarnă din potire coifuri, spade/ iar sângele lui Christ se vinde ciuturi./ Nu spini și cruce vezi, ci săbii, scuturi/ răbdarea însuși lui Hristos îi scade" [67]

După cum scolastica este produsul prelucrării medievale a aristotelismului, Renașterea italiană va fi rodul prelucrării platonismului și a filozofilor neoplatonicieni, în ceea ce s-a numit "sincretismul platonocian". "Adică ideea deja susținută de Augustin a unei Revelații primordiale a lui Dumnezeu, dată primilor oameni care au locuit pământul, revelație ale cărei urme se regăsesc în toate vechile religii și care este interpretabilă în termeni platonicieni" [68]. Michelangelo va fi impregnat de acest raționament pe care îl transpunea în piatră sau în frescă sub forma unor impresionante explozii ale vitalismului. Este o artă cinetică în care personajele se mișcă în voia artistului profet. Se spune că descoperirea grupului statuar Laocoon l-a marcat. În "Judecata de Apoi" va fi de asemeni puternic influențat de renaștentistul Dante, cel care în Divina Comedia criticase pasiunea luptelor politice și încercărilor de menținere a teocrației papale [69]. Se pare că Michelangelo "a fost totdeauna cetățean și artist" [70]. Hristul său înfuriat [din Judecată ...] ce "copleșește cu o forță herculeană imaginea compactă care îl înconjoară", pare un răzbunător în mijlocul corpurilor plutind în abisul albastru, ce se deformează până la a deveni reprezentări ale unei specii supraumane, neam de eroi și de giganți" [71]. Această viziune gigantescă de sfârșit de Renaștere se opune spre ex. Parusiei contemporanului Roger Van der Weyden, cu ale sale "victime" descărcate, de inspirație gotică. [72].

Canonul Judecării de Apoi se formează în primele secole. Tema se poate regăsi în manuscrisele carolingiene și de prin sec. XII pe portalul central al marilor catedrale gotice franceze, cum este cel de la Saint Pierre din Moissac, unde Hristos de statură imensă copleșește compoziția. Alături de El, Ioan vestește sfârșitul lumii, îngerii și evangheliștii îi stau în jur, iar cei 24 de bătrâni cântă gloria lui Dumnezeu. Aici la Moissac, "pentru prima dată sculptorul are sentimentul volumelor pe care le degajă vizibil de fundal" [73]. Dacă în această formulă basorelieful de-abia se desparte de pictură, se ajunge ca la Michelangelo pictura să fie "cu atât mai bună, cu cât tinde spre basorelief" [74]. În general, Parusia căpăta pe vitraliile și portalurile catedralelor gotice un pronunțat caracter moralizator. Într-un vitraliu de sec XIII de la catedrala din Bourges, [75] se poate observa cum dreptii sunt salvați de înger și sufletele lor se ohihnesc în "sânul lui Avraam", în timp ce damnații la un loc sunt împinși de diavoli în iadul asemănător unei guri imense de monstru cu limba de foc. Nelipsită va fi cumpăna judecării. Ideea predestinării se va naște treptat la picioarele acelor portaluri.

Michelangelo, la 60 de ani, între 1534 și 1541 realizează la cererea Papei Paul al III-lea Judecata de apoi [76], evocând printr-un infern dantesc lumea de dincolo a antichității [77]. Maestrului i s-a reproșat că nu avea elevi ucenici, lucrând

Capela Sixtină, deci și Judecata de Apoi singur [78], spre deosebire de fresca voronețiană analogă, unde a lucrat o întreagă echipă de meșteri zugravi.

Amploarea Parusiei pe peretele altarului are o justificare dogmatică în istoria papalității, căci "legătura dintre Judecata de Apoi și altarul de la care Papa oficiază liturghia pare să sublinieze misiunea sacerdotală și de înalt judecător a "vicarului lui Cristos", misiune contestată de nou apăruta Reformă. Acum părți mari din Germania, din Elveția, și statele nordice se desprind de Curia Romană [79]. Iar în 1533 – anul în care i s-a încredințat comanda lui Michelangelo – regele Henric al VIII-lea al Angliei s-a sustras jurisdicției papale. [80]

Pentru "Judecata" lui Michelangelo s-au păstrat mai multe schițe care demonstrează trecerea de la tradiție - Bayonne, [81] spre baroc – Florența, [82]. Transpunerea pe perete va fi o soluție intermediară între acestea. Hristos ridicat, imperb, asemănător unui Apollo o are la picioare pe Maica Sa, în al cărui chip înfricoșat "artistul a reprezentat-o pe poeta Vittoria Colonna, marea iubire a vieții lui" [83]. Îngerii nu au aripi, ci sunt figuri viguroase de adolescenți goi [84]. Sfinții sunt orânduți în cinuri, iar lângă Hristos stau cei șapte îngeri vestitori ai Apocalismului. Morții care învie, unii numai schelete, au în vecinătatea lor pe blândul Ezechiel [unica figură consolatoare], cel care a avut viziunea încarnării oaselor și învierii [85]. Trupurile damnaților se rostogolesc prăbușindu-se în infern, iar valul celor aleși și al păcătoșilor care s-au răscumpărat, urcă din greu, năzuind să ajungă în paradisul mântuirii. [86]

Jos, Caron luntrașul infernului, cu un gest furios izbește cu vâsla în sufletele trase de demoni în luntre, asemănându-se descrierii lui Dante (Infernul III, 109-111) [87]. În colțul din dreapta stă Minos cu un șarpe mare înfășurat pe picioare și înconjurat de o grămadă de diavoli [88], judecătorul morților căruia Michelangelo i-a împrumutat trăsăturilor maestrului de ceremonii Biagio da Cesena [89], care îi considerase lucrarea "mai mult decât desfrânată" [90].

Succesorul lui Paul al III-lea, Papa Paul al IV-lea Caraffa, nimicind mișcarea unor cardinali reformatori, dorea să distrugă și fresca Judecății [91], ce părea influențată de concepția sola fide. În 1564 acesta îi solicită pictorului Daniele da Volterra să acopere cu văluri, cu umbre și penumbre părțile indecente ale personajelor nude [92]. Michelangelo avea legături strânse cu cercul de la Viterbo, format în jurul cardinalului englez Reginald Pole - figură eminentă a frontului reformei catolice și discipol al ferventului erasmian Juan de Valdes [93].

Deși între istoria biblică de pe plafonul Capelei Sixtine și Judecata de Apoi de pe peretele altarului este o strânsă legătură, precum începutul și sfârșitul omenirii, totuși pentru transpunerea Judecății, Michelangelo va șterge parte din opera sa anterioară și două fresce ale lui Perugino, "dislocand rânduiala teologică a programului iconografic care se aplicase până atunci în Capelă" [94].

Ca prototip, Judecata de Apoi este o creație imagistică a picturii răsăritene dintre anii 350-750. În arta occidentală va fi atestată doar din sec XI [95]. "Deosebirea principală dintre tipul răsăritean și cel nord-vestic rezidă în configurarea planului picturii. În răsărit, o riguroasă juxtapunere a multor episoade, într-o împărțire clară a zonelor. În nord-vest, nevoia de concizie și raportarea scenelor individuale la un centru dominator" [96].

Concepția răsăriteană asupra hristologiei, va determina ca asediul Constantinopolului și căderea sa sub turci să fie explicată apocaliptic, așteptându-se sosirea anului 7000 de la facerea lumii, adică 1459, când se credea că va fi momentul parusiei Domnului [97]. În Moldova, pericolul necredincioșilor va menține o stare de trezvie atât spirituală cât și națională. Stâlpii acestei societăți sunt Domnia și Biserica, garante ale bunăstării, apărării, culturii și religiei țării. Chipurile centrale sunt eroul și sfântul, cu caracteristicile eroism, respectiv ascetism, care într-o logică răsăriteană sunt intercomunicabile, pentru că războiul se duce și aici și dincolo, în lumea văzută și cea nevăzută. Prin această caracteristică se deosebește gândirea moldavă bunăoară de cea apuseană, care la ora respectivă era înclinată să vadă în cruciadă o expresie terestră, așadar un război de orgolii. Pentru tradiția moldovenească, cruciada trece dincolo de planul fizic și deloc întâmplător – la Judecata de Apoi sunt înfățișate neamuri musulmane și necredincioase atât de bine individualizate. Cruciada este adusă în fața Judecătorului suprem în veac.

În vremea lui Ștefan, iar mai apoi Petru Rareș țara prosperă, se ridică sau se restaurează numeroase biserici și mănăstiri, care sunt înzestrate cu danii – inclusiv teritoriale [sate] și beneficiază de diverse scutiri [98]. Acest elan își găsește corespondent și înăuntrul zidurilor, unde călugării trăiesc potrivit normelor răsăritene isihaste. Isihasmul a generat o mișcare cu apogeul în secolul XIV, [99] dar asimilată prin tradiție. Acum Biserica moldovenească nu este zguduită de frământări dogmatice și disciplinare intrene, precum în Italia, ci mai degrabă se arată îngrijorată de pericolul extern al amenințării mahomedane și apariția protestantismului.

Programul iconografic Rareș/ Roșca este elaborat spre o soluție finală, prin care stilul moldovenesc își afirmă și apogeul, deplinătatea și desăvârșirea, Voronețul fiind această soluție. Cele zece teme care articulează acest program sunt : Judecata de Apoi, Marele Praznic Ceresc, Acatistul Bunei Vestiri, Arborele lui Iesei, Facerea, Minunile Sfântului Nicolae, Căderea Constantinopolului, Parabola Fiului Risipitor, Hagiografia unui ascet (Sfântul Antonie/ Sfântul Pahomie) și Faptele Sfântului Gheorghe [100]. Aceste teme alcătuiesc laolaltă un complex rezultat dintr-un anumit mod de a gândi teologia istoriei [101], potrivit căreia bucuria revelației în sine și a vederii față către față copleșește în grandoare aspectul justițiar al momentului.

Ideatic, în vremea unei Europe renascentiste, deși atât Ștefan cât și Rareș sunt principii de formație umanistă, opțiunea va fi totuși pentru o gândire artistică de tip gotic. Referitor la Arborele lui Iesei, Emile Măle și istoriograful Luis Réan sunt de părere că a fost fixată și definitivată ca temă iconografică de către goticul abate Suger de la St. Denis [102]. În ce privește Judecata de Apoi, la Voroneț aceasta va fi așezată după tipicul gotic pe peretele vestic la exterior; și nu potrivit tradiției răsăritene, în interiorul edificiului. La Voroneț biserica de zid a fost "mărită de mitropoliții Grigorie Roșca și Teofan, care au juxtaps un exonartex vechii clădiri" [103], extinzând compoziția pe tot peretele vestic și amplasând intrarea la sud. Asociate, "temele Arborele lui Iesei și a Judecății de Apoi susțin soluția teologică ante gratiam [ante legem] și post gratiam [post legem]" [104].

Pentru reprezentarea Parusiei, erminile se bizuie în special pe Evanghelia de la Matei [cap. 25], profeți și Apocalipsă [105]. În cazul Voronețului, pictorul Sorin

Dumitrescu este de părere că Judecata de Apoi ar fi reprodusă după vedenia Sf. Nifon al Constanțianei (sec. IV, Cipru). După 350 de ani, astăzi Voronețul vorbește lumii contemporane despre sfârșitul timpilor și viața cea nouă. Cheia întregului ansamblu iconografic este expresia: "Astfel înlăuntru răsună cântare, cântare și în afară, cântare pretutindeni". Acest moment al vedeniei sfântului Nifon, potrivit lui Sorin Dumitrescu, explică esența zidirii totale.

Trei sunt motivele distorsiunilor pe care le-au făcut cercetătorii în efortul de a înțelege acest program. În primul rând exteriorul și interiorul pictat al zidirilor din nordul Moldovei au fost în așa fel concepute de autorii proiectului iconografic, încât șă-și răspundă unul altuia și să se regăsească unul în celălalt", căci interiorul arată despre lucrarea Fiului, iar exteriorul despre lucrarea Sfântului Duh [106]. De aceea este greșit a căuta o explicație doar exteriorului. Apoi a fost ignorată prezența în locuri vizibile precum altarul (Mănăstirea Probota, Humor, Moldovița, Voroneț) sau contrafortul de vest/ dreapta (Mănăstirea Voroneț) a sfântului Nifon. A treia greșeală este aceea de a ignora faptul că omul medieval își fundamenta viziunea dogmatică pe prestigiul unei vedenii premergătoare și notorietatea unui model formal deja existent în tradiții [107]. Din această perspectivă, potrivit lui Sorin Dumitrescu, programul Rareș/ Roșca (în ansamblul său) se bazează pe recunoașterea în vedenia sfântului Nifon a zidirii chivot, a edificiului mistic total în interiorul căruia răsună cântare, în afara căruia răsună cântare și împrejurul căruia, pretutindeni răsună cântare. Biserica - ofrandă, este înfățișată iconografic în tablourile votive, în palmele voievozilor pământeni, purtându-și smerit ctitoria în fața lui Hristos [108].

Iată și programul iconografic. Cortegiile de sfinți înfățișate în benzi orizontale pe abside, se îndreaptă toate, potrivit viziunii, către potirul euharistic, figurat pe mijlocul axului median al absidei altarului, adică înspre centrul ospățului ceresc consecutiv Judecării de Apoi. Îngerii din ocnite reprezintă de asemenea legăturile îngerești din vedenie [109]. Celelalte teme ale programului iconografic exterior înfățișează momente și atitudini care au marcat istoria a cărei împlinire se realizează prin Judecata de Apoi. Căderea Constantinopolului, reprezintă icoana unei catastrofe redemptorii, a cărei veșnică actualitate, deopotrivă tragică și izbăvitoare, focalizează întreg scenariul lumii, de la zidirea ei, până la A Doua Venire a lui Hristos [110].

La Voroneț s-a utilizat ca fond albastrul azurit, cunoscut drept celebrul "albastru de Voroneț". Acesta nu diferă cu nimic de albastrul utilizat la Humor sau Moldovița, numai că aici asigură dominantă cromatică, a cărei strălucire profundă și intensă tranfigurează fiecare scenă și impune o cordială solemnitate [111].

Judecata de Apoi apare pentru prima oară în pictura murală din Moldova în pridvorul de la Probota [112], apoi în pridvorul deschis de la Humor [113], la Coșula pe peretele vestic exterior [114] și la Arbore pe peretele de Sud [115]. Așezată pe peretele de vest, Judecata de Apoi voronețiană va fi soluția finală a programului iconografic, cu o tratare amplă nemaiîntâlnită în pictura bizantină [116].

La Voroneț, impresionanta compoziție a Judecării de Apoi se desfășoară pe următoarele registre. Chiar sus se află Cel Vechi de Zile și îngerii care par a strânge zodiile – adică închid timpul. În registrul doi este Iisus Hristos Pantocrator, în mandorlă, înconjurat de îngeri, având de-a dreapta și de-a stânga pe Sf. Ioan Botezătorul, Maica Domnului și Apostolii. De la picioarele Mântuitorului țâșnește un

râu de foc ce se lărgeste până jos, unde pare a deveni infern. Sub Hristos se află tronul Hetimasiei, în fața căruia protopărinții Adam și Eva se roagă pentru mântuirea omenirii. De-a dreapta se află cetele sfinților, bine definite, conduse de Sf. Ap. Pavel, iar de-a stânga grupul evreilor conduși de Moise ținând în mână legea sfântă, urmași de turci, tătari, armeni și arabi [117]. Registrele de jos înfățișează Raiul (peisaj luminos cu arbori exotici) unde șade Maica lui Dumnezeu, Avraam cu sufletele și tâlharul care a crezut în Hristos, cu crucea. De-a stânga vedem învierea morților, pământul, marea și animalele dând afară la trâmbița îngerului apocaliptic oamenii înghițiți. Pământul și marea sunt personificate prin stranii figuri feminine [118]. Cutiuțele/ copârșee cu suflete se regăsesc în manuscrise apuse medievale: ex. Evangheliarul protogotic [sec. XI] de la mănăstirea Reichenau [119].

Chiar jos în centru, între zidul tensionat și râul de foc se interpune o scenă absolut inedită: moartea dreptului al cărui suflet este luat de un înger, respectiv moartea păcătosului la picioarele căruia un diavol așteaptă să-i ia sufletul [deși încă mai are îngerul alături], și pe regele David [120], ai cărui Psalmi pot fi considerați o istorie a mântuirii. Deasupra se găsește balanța sufletelor, în jurul căreia se dă o luptă crâncenă între îngeri și demoni. Un grup de trupuri nude așteaptă să fie cântărite, iar altele escortate de diavoli se îndreaptă spre iad [121]. Parusia aceasta are un caracter descriptiv și nicidecum înfricoșător [122], fiind transpunerea plastică a eshatologiei potrivit căreia Dumnezeu n-a creat lumea pentru a o distruge [123]. Hristos judecătorul devenit "Hristos adevărat fiu al omului, răzbnător, mândros, neiertător [se regăsește] pe peretele Capelei Sixtine, în geniala operă a lui Michelangelo [...] dar nu și la Judecata de Apoi de la Voroneț" [124].

Iată și vedenia, care a fost urmată întocmai de pictură [125]. Sf. Nifon, gândindu-se la înfricoșatul ceas al Judecății, vede deodată trăgându-se țaria cerului ca o perdea și pe Domnul Iisus Hristos care apare impunător între îngerii orânduți pe cinuri. Alături, o dumnezeiască Mireasă înconjurată de alai, deasupra căreia Sfântul Duh ține diadema cerească. Cinurile îngeresti au înconjurat veșnicul ospăț precum zidurile înconjoară un oraș.

De la picioarele Judecătorului, "dinspre răsărit s-a pornit un uriaș râu de foc, care curgea vijelios spre apus. Era lat ca o mare întinsă". Înfricoșatul Judecător se așezase deja pe tronul Hetimasiei și în jurul lui se adunaseră toate puterile cerului cu frică și cutremur". Sfântul Nifon vede îngeri a căror cântare extraordinară răsună pretutindeni. "Apoi însuși Tatăl Fiului Unul născut, Născătorul, Lumina cea neapropiată și negrăită a răsărit deodată luminând deasupra aceluia imens ospăț".

Judecătorul a chemat un înger de foc fără milă, conducătorul cetei îngerilor care supraveghează focul iadului și a zis: "Ia cu tine toiagul Meu, care leagă și zdrobește. Ia și nenumărată mulțime de îngeri din ceată ta, pe cei mai înfricoșați, care execută pedepsele celor din iad. Să mergeți la marea cea gânditoare ca să găsiți urmele domnului întunericului. Apucă-l cu putere și-l ține bine și-l lovește fără milă cu toiagul" până va preda ceata duhurilor rele. Aceștia legați, vor fi aruncați în chinurile iadului.

Toți dreptii și nedreptii au trecut prin râul cel arzător, spre a fi încercați prin foc. Cei drepti, răpiți pe nouri într-o întâmpinare a Judecătorului stăteau de-a dreapta, iar ceilalți de-a stânga. "Dintre aceștia din urmă mai mulți erau iudei, conducători,

arhieriei, preoți, împărați și mare mulțime de monahi și mireni. Ei stăteau rușinați jelindu-și pierzarea, în timp ce dreptii erau veseli și luminoși ca soarele, asemănându-se Domnului și Dumnezeuului lor. Apoi s-a lăsat o mare tăcere și a trâmbițat arhanghelul. "La prima trâmbițare s-au alcătuit toate trupurile morților. La a doua, Duhul Domnului a pus sufletele în trupurile moarte. Spaimă și cutremur au cuprins toate. Tremurau și cele cerești și cele pământeste. Atunci a sunat a treia și cea mai înfricoșată dintre trâmbițe, care a zguduit toată lumea. Morții din morminte au înviat într-o clipă", fiind mai mulți ca nisipul mării, iar cetele îngerești se coborau din ceruri ca o ploaie deasă peste tronul Judecării.

Ca transpunere, cele două "Judecări" (romană și moldoveană) sunt rezultatul a două moduri absolut diferite de a concepe pictura religioasă. În Răsărit aceasta are o valoare liturgică, devenind mijloc, nu scop de devoțiune. În Apus rolul ei este mai mult unul decorativ. Conciliul Frankfurt din 794, decreta picturile religioase drept "ornament în biserici" sau o amintire a întâmplărilor trecute [126]. În Răsărit "isihasmul se opunea idealizării frumuseții fizice a omului" [127], iar în Moldova tehnica picturii este inspirată de isihasm [128]. Tradiția artistică a Constantinopolului și a Mistrei, transfigurată prin influența isihasmului reînviat în sec. al XIV-lea de Sf. Grigorie Palama, pătrunde în Țările Române și pe fondul unor condiții economice prospere care favorizează o nouă înflorire a artei bizantine [129]. Pentru înțelegerea diferenței de concepție, un răspuns îl mai poate deține în Sinodul Quinisext [în anul 692], adoptat integral doar de Răsărit. Acesta, prin Canoanele 82 și 100, sancționează "imaturitatea iudaică", respectiv "imaturitatea păgână" a picturii [130]. Canonul 100, elimină orice vestigie a artei elenistice [131].

Referitor la Judecata de Apoi din Capela Sixtină, istoria atestă tulburarea care s-a produs în jurul uluitoarei realizări artistice a lui Michelangelo. "Mulțimea de nuduri a provocat ani de-a rândul, proteste vii ale unor oameni ai Bisericii" [132]. Dar Renașterea ajunsese la apogeu și nici o veche normă iconografică nu s-ar mai fi putut impune. Michelangelo era marele artist demiurg al epocii sale și culturii Apusului, în măsura în care smeriții meșteri anonimi moldoveni s-au supus puternicei tradiții Răsăritene, bazate pe Revelație.

BIBLIOGRAFIE

1. Nicolae Iorga: *Locul românilor în istoria universală*, Edit. Științifică și Enciclopedică, București 1985, p. 222.
2. *Ibidem*, p. 216.
3. Nicolae Iorga: *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I, Tipografia "Neamul Românesc", 1908, Vălenii de Munte, p. 99.
4. *Ibidem*, p. 92.
5. Pr. prof. Dr. Mircea Păcurariu: *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol I Edit. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București 1991, p. 356.
6. *Ibidem*, p. 356-358.
7. E. Panofsky: *Arhitectură gotică și gândire scolastică*; Edit. Anastasia; Postfață: Sorin Dumitrescu, p. III.

8. *Ibidem*, p. 122
9. *Ibidem*, p. 115.
10. *Patrimoniul universal/ Europa centrală și de sud-est*, Edit. Șchei, Brașov, 1998, p. 62.
11. Gh. Duzinchevici: *Ștefan cel Mare și epoca sa*, Edit. Politică, București 1973, p. 91.
12. *Ibidem*, p. 92.
13. *Ibidem*, p. 93.
14. *Ibidem*, p. 93.
15. *Ibidem*, p. 92.
16. Nicolae Iorga: *Istoria Poporului Românesc*, Edit. Științifică și Enciclopedică, București 1985, p. 279.
17. Duzinchevici: *Op. cit.*, p. 17.
18. Nicolae Iorga: *Istoria lui Ștefan cel Mare*, Edit. Minerva, București 1978, p. 291.
19. Duzinchevici: *Op. cit.*, p. 19
20. Constantin Oros: *Pagini din istoria costumului*, Edit. Dacia, Cluj Napoca 1998, p. 140.
21. N. Iorga: *Istoria lui Ștefan...*, p. 291.
22. Idem. *Locul românilor...*, p. 222.
23. Pr. Prof. I. Rămureanu, M. Șesan, T. Bodogae: *Istoria Bisericească Universală, vol.II*, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R. p. 276.
24. *Ibidem*, p. 277.
25. M. Eliade Ioan, P. Culianu: *Dicționar al religiilor*, Edit. Humanitas, București, p. 101.
26. *Ibidem*, p. 96.
27. F. F. Braunstein, J. F. Repin: *Ghid de cultură generală*, Edit. Orizonturi Lider, București, p. 134.
28. *Ibidem*, p. 135.
29. *Ibidem*, p. 145.
30. *Ibidem*, p. 135.
31. *Ibidem*, p. 145.
32. Rămureanu, Șesan, Bodogae: *Op. cit.*, p. 201.
33. *Ibidem*, p. 201.
34. *Ibidem*, p. 201.
35. J. Debicki, J. F. Favre, D. Grunevald, A. F. Pimentel: *Istoria Artei, sculptură, pictură, arhitectură*, Enciclopedia Rao, p. 136.
36. Rămureanu, Șesan, Bodogae: *Op. cit.*, p. 112-11445.
37. *Ibidem*, p.114.
38. Debicki, Favre, Grunevald: *Op. cit.*, p. 137.
39. Rămureanu, Șesan, Bodogae: *Op. cit.*, p.114.
40. *Istoria lumii în date*, Edit. Enciclopedică Română, București 1972 p. 110.
41. Debicki, Favre: *Op. cit.*, p. 137.
42. *Ibidem*, p. 137.
43. Fiorella Scricchia Saetoro: *Arta Renașterii - sec. Al XVI-lea*, Edit. Humanitas, p. 95.
44. Iorga: *Istoria Bisericii Românești...*p. 104.
45. *Pictura murală din Moldova*, Edit. Meridiane, București 1983, p. 25.
46. Iorga: *Istoria Bisericii Românești...*, p. 106.
47. Păcurariu: *Op. cit.*, p. 471.
48. *Ibidem*, p. 471.
49. *Monumente istorice bisericesti din Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași 1974, p. 53.
50. *Ibidem*, p. 472.
51. "Petru Rareș", Edit. Academiei R.S.R., București 1972, cap. Ioan Solcanu: Realizări artistice, p. 315.
52. Ștefan Gorovei: *Petru Rareș*, Editura Militară, București 1982, p. 229.
53. *Patrimoniul Universal/ Europa de Sud-Est*, p. 65.

54. Gorovei: *Op. cit.*, p. 226.
55. *Ibidem*, p. 221.
56. Vasile Drăguț: *Pictura murală din Moldova*, Edit. Meridiane, București 1983, p. 21.
57. *Ibidem*, p. 22.
58. Vasile Drăguț: *Arta creștină în România*, vol. V, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București 1989, p. 7.
59. Gorovei: *Op. cit.*, p. 219.
60. Rămureanu, Șesan, Bodogae: *Op. cit.*, p. 170.
61. Nicolae Iorga: *Scrisori Domnești*, Edit. Tipografiei "Neamul Românesc", Vălenii de Munte, 1912, p. 19.
62. Idem, *Istoria lui Ștefan...*, p. 133.
63. Idem, *Istoria Poporului românesc...*, p. 292.
64. *Monumente istorice bisericesti din Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Edit. MMS, Iași 1974, p. 53.
65. Iorga: *Locul românilor...*, p. 220.
66. Alpatov: *Op. cit.*, p. 53.
67. Ovidiu Drimba: *Incursiuni în civilizația omenirii*, vol. II, Edit. Excelsior-Multi press, București 1996, p. 140.
68. Culianu, Eliade: *Op. cit.*, p. 97.
69. Rămureanu, Șesan, Bodogae: *Op. cit.* p. 183.
70. Alpatov: *Op. cit.*, p. 53.
71. Debicki, Favre: *Op. cit.*, p. 138.
72. *Voir et Comprendre La Peinture*, Bookking Internațional, 1993, p. 80.
73. Debicki, Favre..., *Op. cit.*, p. 80.
74. Drimba: *Op. cit.*, p. 120.
75. *Patrimoniul universal /Europa de Vest*, Edit. Schei 1998, p. 243.
76. *Patrimoniul universal / Europa de Sud...*, p. 312.
77. *Dictionnaire Encyclopedique de la peinture*, Bookking International, 1994, p. 500.
78. *Istoria Ilustrată a picturii*, Edit. Meridiane, București 1973, ediția a III-a, p. 110.
79. Herbert von Einem: *Michelangelo*, Edit. Meridiane, București 1984, p. 165.
80. *Ibidem*, p.165.
81. *Ibidem*, p. 167.
82. *Ibidem*, p. 168.
83. Drimba: *Op. cit.*, p. 128.
84. Einem: *Op. cit.*, p. 170.
85. *Ibidem*, p. 172-175.
86. Drimba: *op. cit.*, p. 128.
87. Einem: *Op. cit.*, p. 175.
88. Giorgio Vasari: *Viețile pictorilor, sculptorilor și arhitecților*, Edit. Meridiane, București 1962, vol. II, p. 373.
89. Einem: *Op. cit.*, p. 175.
90. Vasari: *Op. cit.*, p. 372.
91. Einem, *Op. cit.*, p. 185.
92. Drimba: *Op. cit.*, p. 130.
93. Fiorella Sricchia Saetoro: *Op. cit.*, p. 240.
94. *Ibidem*, p. 40.
95. Einem: *Op. cit.*, p. 178.
96. *Ibidem*, p. 179.
97. Rămureanu, Șesan, Bodogae: *Op. cit.*, p. 274.
98. Păcurariu: *Op. cit.*, p. 350.
99. *Ibidem*, p. 386.

ROȘCA SIMONA TEODORA

100. Sorin Dumitrescu: art. *Descoperirea modelului ceresc al bisericilor lui Petru Rareș*, "Ziua", 8 aprilie 2000.
101. Panofsky: *Op. cit.*, Postfață Sorin Dumitrescu, p. 119.
102. *Ibidem*, p. 123.
103. D. Ștefănescu: *Arta feudală în Țările Române, Pictura murală și icoanele de la origini până în secolul al XIX-lea*, Timișoara 1981, Edit. Mitropoliei Banatului, p. 176.
104. W. Podlacha G. Nandriș: *Umanismul picturii murale postbizantine*, vol. II, Edit. Meridiane, București 1985, p. 132.
105. Dionisie din Furna: *Carte de pictură*, Edit. Meridiane, București 1979, p. 174.
106. Sorin Dumitrescu: art. *Descoperirea modelului ceresc al bisericilor lui Petru Rareș*, "Ziua" / 8 aprilie 2000, p. 8.
107. *Ibidem*, p. 9.
108. *Ibidem*, p. 9.
109. *Ibidem*, p. 9.
110. *Ibidem*, p. 9.
111. Vasile Drăguț, *Arta Creștină în România*, vol. V, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R. București 1989, p. 188.
112. Idem, *Picturala Murală din Moldova*, Edit. Meridiane, București 1983, p. 25.
113. *Ibidem*, p. 28.
114. *Ibidem*, p. 31.
115. *Ibidem*, p. 32.
116. *Ibidem*, p. 25.
117. Podlacha, Nandriș: *Op. cit.*, p. 140.
118. *Ibidem*, p. 160.
119. Panofsky: *Op. cit.*, postfață S. Dumitrescu, p. 123.
120. Podlacha, Mandriș: *Op. cit.*, p. 159.
121. *Ibidem*, p. 160.
122. *Ibidem*, p. 162.
123. *Ibidem*, p. 163.
124. *Ibidem*, p. 164.
125. Fundația Anastasia: art. *Vedenia asupra înfricoșatei judecăți a Sf. Nifon*, "Ziua"/15 aprilie 2000, p. 8.
126. Leonid Uspensky: *Teologia Icoanei*, În Biserica Ortodoxă, 1994, Edit. Anastasia, p. 98.
127. Podlacha, Nandriș: *Op. cit.*, p. 171.
128. *Ibidem*, p. 172.
129. *Ibidem*, p. 172.
130. Uspensky: *Op. cit.*, p. 62-63.
131. *Canoanele - text și interpretare*, vol. II, *Sinoadele Ecumenice*, 1935, București, Tipografia Cărților Bisericești, p. 374.
132. Drimba: *Op. cit.*, p. 130.

LA RECONCILIATION ET SES IMPLICATIONS ECCLESIOLOGIQUES

VASILE TIMIS

REZUMAT. *Impăcarea și implicațiile sale eclesiologice.* Problema împăcării și a mântuirii lumii prin jertfa Mântuitorului Iisus Hristos a fost înțeleasă, în toată amplexarea sa, doar în creștinism. În teologia ortodoxă, împăcarea este privită ca un aspect al mântuirii. Termenul de *împăcare* este utilizat numai în relație cu termenul *mântuire*. Teologia occidentală utilizează mai degrabă termenii de *împăcare și răscumpărare*, pentru definirea lucrării Mântuitorului Hristos. Impăcarea săvârșită de Iisus Hristos este un dar dumnezeiesc, dar și o misiune de împlinit din partea noastră. Pacea lui Hristos trebuie căutată, urmată și actualizată în viața noastră și în lumea în care trăim. Impăcarea lumii prin Iisus Hristos în viziunea Sfântului Apostol Pavel și a Sfinților Părinți, nu are doar o dimensiune verticală de restabilire a relației între om și Dumnezeu, ea are de asemenea și o dimensiune orizontală, socială, cosmică chiar. Aceasta prin actualizarea darurilor împăcării și a răscumpărării în Iisus Hristos. Omul nu este împăcat decât în relația organică cu semenii săi, și chiar cu natura.

Pacea lui Hristos, diferită de pacea lumii, nu se realizează plenar decât extinzându-se în relațiile umane. Creația și împăcarea sunt legate în Hristos cosmic. Termenul specific pentru actualizarea operei împăciuitoare a lui Hristos este Biserica – trupul mistic al lui Hristos în extensiune istorică. "Ca toți să fie una" (Ioan 17, 21), este rugăciunea pe care Mântuitorul o adresează Tatălui înaintea patimilor Sale. Această unitate în Hristos va fi semnul prin care lumea va crede că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu. Este imperios necesar ca lumea să fie conștientă de unitatea sa în Iisus Hristos.

Creștinii nu pot vorbi de pace fără să fie pace între Biserici. În fața unei lumi precipitate și în transformare, stăpânită și guvernată de legea celui mai tare și a banului, Bisericile sunt chemate să caute soluții noi pentru probleme noi. În aceste condiții, responsabilitatea și misiunea permanentă a Bisericii consistă în a aminti mereu că secularizarea, ateismul, înlocuirea ajutorului dumnezeiesc prin puterea omului, în realitate îl strivesc pe om și conduc la impasuri individuale și sociale.

Le rétablissement de la relation entre l'homme et Dieu - par la réconciliation avec Dieu - a été depuis toujours une constante de l'âme religieuse. C'est seulement dans le christianisme que le problème de la réconciliation et du salut du monde - réalisé par Dieu le Père à travers le Fils dans l'Esprit Saint - a été compréhensible dans toute son ampleur.

Dans la théologie orthodoxe la réconciliation est regardée comme un aspect du salut. Le terme *reconciliation* est utilisé seulement en relation avec le terme *salut*. La théologie occidentale utilise plutôt les termes *reconciliation et redemption* pour la définition de l'oeuvre du Christ. Surtout dans notre temps, la réconciliation est devenue un problème de recherche dans le cadre des dialogues oecuméniques. Ceci en liaison très étroite avec le renouvellement et la guérison du monde par le Christ. **Le fondement de l'unité et de la réconciliation chrétienne est Jésus Christ. En lui nous sommes unis spirituellement.**

1. La Réconciliation: don et mission d'accomplissement dans la vie des croyants

Jésus-Christ par son incarnation a apporté à l'être humain une vie et une nouvelle puissance par rapport à Dieu, à nous-mêmes et nos semblables. Par le sacrifice sur la croix, le Christ a rétabli la communion de l'homme avec Dieu. L'oeuvre de réconciliation que Jésus-Christ a réalisé a des conséquences sur l'être humain. **La réconciliation accomplie par le Christ doit porter de bons fruits en nous-mêmes et par nous dans le monde entier. C'est ainsi que la réconciliation est un don divin mais aussi une mission à accomplir de notre part.** La réconciliation a été accomplie d'une façon objective dans et par le Christ. Nous l'avons reçue comme un don. Mais comme Dieu nous laisse la liberté sans nous forcer de nous l'approprier, de l'actualiser et de la mettre en pratique, il faut que nous participions aussi par l'union avec le Christ. Par Lui, on reçoit le don de la réconciliation. L'oeuvre accomplie par le Christ a apporté un changement fondamental dans nos rapports avec Dieu, avec nous-mêmes et avec le monde. "L'Univers entière rendra évidente et éclaira la concentration et la richesse de ses significations dans la personne de Jesus Christ."¹

Par la foi, par la communion avec le corps du Christ, par l'obéissance à ses commandements, cette oeuvre s'actualise et devient une réalité dans la vie des fidèles. Sans notre participation, ce don reste à l'état virtuel. C'est pourquoi, le don de la réconciliation et de la paix de Christ est aussi, un impératif, un commandement et une mission à accomplir. Le sauveur dit: "Heureux ceux qui font oeuvre de paix: ils seront appelés fils de Dieu" (Mt. 5,9) et le Saint Apôtre Paul nous pousse à suivre la voie de la paix (Rm. 14,19) et que nous nous réconciliions avec Dieu (II Co. 5,20). La paix du Christ doit être cherchée, suivie et actualisée dans notre vie et dans le monde. *La réconciliation du monde par le Christ dans la vision de Saint-Paul et des Pères de l'Église n'a pas seulement une dimension verticale de rétablissement de la relation entre l'homme et Dieu. Elle a aussi une dimension horizontale, sociale, cosmique même, impliquant le retour de l'harmonie et de la paix entre les hommes. Ceci par l'actualisation la plus totale des dons de la réconciliation et de la redemption du Christ.*

L'oeuvre de la réconciliation accomplie par le Christ a des dimensions cosmiques. Le Christ est le Sauveur, mais aussi il est le Créateur de l'Univers entier. L'homme n'est pas réconcilié qu'en relation organique avec ses semblables, avec la nature, même. La Création et la Réconciliation sont liées en Christ cosmique. La nature et aussi scène de la réconciliation comme l'histoire. L'Église est le terrain spécifique pour actualiser l'oeuvre de réconciliation du Christ. "L'Église constitue l'achèvement de l'oeuvre salvatrice commencée par l'incarnation"². Mais les bienfaits de la réconciliation, manifestés dans l'Église se répandent aussi en-dehors, en comprenant ainsi tout le monde sans discrimination. Le Nouveau Testament montre le monde comme objet de réconciliation avec Dieu, qui " nous a réconciliés avec Lui, par le Christ" (II Co. 5,19) et " de ce qui était divisé, il a fait une unité" (Ep. 2,14). La Création, le monde entier, étant réconciliés et unis virtuellement avec le Christ, sont devenus l'objet de la volonté salvatrice de Dieu. *La paix du Christ différente de celle du monde ne peut vraiment se réaliser qu'en s'étendant aussi aux relations humaines.* Les

croissants sont appelés à être "des créateurs de paix", pas seulement entre eux, mais aussi entre tous les hommes (He. 12,14). Nous avons le devoir de faire cela, non seulement par l'annonce "du mot de la réconciliation", mais aussi par "l'accomplissement et le service de la réconciliation" (II Co. 5,18). La paix et la réconciliation du monde dans le Christ a aussi une dimension eschatologique, comme une composante essentielle du royaume de Dieu, qui existe déjà entre nous, mais pour la venue duquel nous continuons de prier.

2) Y a-t-il un chemin vers la reconstruction de l'unité de l'Église du Christ?

"Que tous soient uns" (Jn. 17,21) est la prière que le Sauveur a adressée au Père avant sa passion. Cette unité dans le Christ sera le signe par lequel le monde pourra croire que Jésus-Christ est le Fils de Dieu incarné. Si le Père et le Fils sont un, de même les croyants - dans lesquels le Christ demeure - doivent être un (Jn 17,21 - 23). L'unité, c'est le don de Dieu, mais elle implique aussi notre participation. L'intégrité de l'unité est possible par le don de Dieu et par la participation et la responsabilité humaine. À notre époque, les efforts en vue de refaire l'unité chrétienne ne sont pas insignifiants. Il est vrai que certains affirment que la reconstruction de l'unité perdue est impossible. *Pourtant, ce qui chez nous semble impossible est tout à fait possible pour Dieu. Si l'Église était une institution purement humaine, on pourrait donner raison aux pessimistes. Mais l'Église est une réalité divine - humaine, dans laquelle est présent et travaille l'Esprit Saint. L'Église est sainte, car son Fondateur est aussi saint. " Sa sainteté exige inéluctablement son unité"*³.

L'unité tient aussi de la constitution de l'Église comme corps élargi - corps mystique - du Verbe incarné. Nous sommes membres du même corps mystique. Là où il y a le Christ, il y a l'unité. L'unité de l'Église est mise en valeur par l'unité de la foi: "un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême" (Ep. 4,5). C'est pour ça que nous ne pouvons pas être comme ceux qui n'ont pas d'espoir. L'unité est demandée par l'histoire de notre époque. "Au temps du mouvement œcuménique l'universalité dans l'Église ne peut plus être simplement terme pour la caractéristique d'une confession; il faut de nouveau le comprendre: qui dit Église, dit universalité, et d'autant plus que, par-delà les limites de la communauté chrétienne, ce terme fonde aussi l'ouverture de celle-ci à l'humanité toute entière"⁴. Il est nécessaire que le monde prenne conscience de son unité dans le Christ, l'unique Chef de l'humanité rachetée. " C'est l'Esprit du Christ qui nous rassemble en un seul corps et fait de nous un peuple de frères"⁵. L'unité de tous dans l'Église implique le devoir de nous servir les uns les autres. *Les croyants ne pourront pas parler de paix s'il n'y a pas la paix entre les Églises.* Il faut sortir de l'isolement réciproque et de l'étroitesse du confessionnalisme diviseur.

Il faut chercher des voies d'unification dans la ligne de l'Évangile du Christ et du progrès de l'humanité. Je crois que dans le désir de l'unité chrétienne l'oeuvre de Dieu est aussi présente. Si l'époque patristique a été dominée par les disputes christologiques, la nôtre est dominée par des discussions ecclésiologiques. Les préoccupations concernant l'Église sont l'expression d'une

nécessité chrétienne vitale. On assiste actuellement à une intensification de la conscience de chaque église, mais aussi à une conscience oecuménique accrue qui dépasse les limites de ces Eglises. Dans les Eglises protestante, catholique et orthodoxe, on trouve les deux courants: l'un qui accentue les valeurs propres et l'autre qui découvre et reconnaît les valeurs des autres confessions. A mon sens, les différences confessionnelles apparaissent quand se posent les questions suivantes: l'Église - le corps du Christ - est-elle visible ou invisible; quel est le lien entre la partie visible et la part invisible? Le catholicisme a mis plutôt en évidence la partie visible de l'Église en concentrant le tout sur la primauté et l'infaillibilité du Pape. Le protestantisme a accentué surtout la partie invisible de l'Église, en concentrant son attention sur la vie morale - religieuse du fidèle. L'Orthodoxie affirme que l'Église est une institution divino - humaine et que la partie visible est une manifestation de la partie invisible. L'invisible c'est le Sauveur, ainsi que la grâce. Les éléments visibles sont: les sacrements qui communiquent la grâce invisible par des signes visibles; la hiérarchie de l'Église.

Même si les propositions pour la reconstruction de l'unité de l'Église chrétienne sont différentes, il est heureux que toutes les confessions se soient mises d'accord pour lutter dans ce but. Cette préoccupation est plus forte dans le protestantisme. Les nouveaux impératifs historiques nous obligent à tendre vers l'unité chrétienne. Il convient de saluer les efforts des Eglises pour la création du mouvement oecuménique. Le mouvement oecuménique a un caractère pratique prédominant: l'unité dans la charité et l'action. Il y a déjà un dialogue théologique fructueux. Nous avons l'espoir qu'en grandissant dans la charité et la connaissance réciproques, nous croissons aussi dans la compréhension de la Vérité. L'important, c'est que l'Église ne soit plus regardée comme une société, mais comme une réalité divino - humaine, comme un organisme animé par l'esprit du Christ. On accepte partout la conception de Saint Paul sur l'Église comme corps du Christ.

En ce qui concerne le culte de différentes Eglises, je crois que cela n'empêche pas l'unité. La diversité des moyens utilisés pour exprimer la même Vérité n'est pas un obstacle dans ce sens. " Une reconstruction de l'unité de l'Église serait possible aussi sans une uniformité absolue dans les formes de culte"⁶. Ces différences sont le produit historique du temps et ainsi que la manifestation des personnalités différentes des peuples. "La tradition la plus ferme est que, étant assurée l'unité de foi, une diversité de coutumes et d'opinion est parfaitement légitime"⁷. En ce qui concerne la pensée théologique, on pourrait dire que l'Occident a surtout été conquis par la perspective de l'intervention de Dieu dans l'histoire, par l'incarnation. La passion du Christ a été ressentie plutôt sous l'aspect des souffrances endurées par le Christ-homme. Cette vision - je crois - a fait se développer une piété et un vécu chrétiens mettant l'accent sur l'humain, sur l'engagement social. L'amour pour le prochain a pris plusieurs formes concrètes: hôpitaux, écoles, universités, etc. L'Occident a mis l'accent sur l'organisation des missions et a offert au monde moderne des voies vers une doctrine sociale. L'Orient a été conquis surtout par la perspective de la Résurrection du Christ: de la Résurrection suivie de l'Ascension vers le Ciel et accomplie par l'arrivée du Saint-Esprit à la Pentecôte. Dans la lumière de la Résurrection, on a lu toute la vie du Christ. Cette vision sur la vie du Christ avec un accent portant plutôt sur sa nature

divine a développé une spiritualité plutôt contemplative. En ce qui concerne l'Orient chrétien il faut observer les réalités historiques avec lesquelles s'est confrontée l'Eglise après la chute de Constantinople.

Les deux perspectives mentionnées plus haut, ont comporté, parfois, si je ne me trompe, certains dangers. La vision occidentale avec sa priorité sur l'humain a conduit, peut-être et parfois des personnes vers des préoccupations terrestres. Après 1453 on assiste a une approfondation des différences entre l'Est et l'Ouest. L'Est a été frustré du point de vue économique et politique aussi bien que du point de vue culturel et religieux. La coercition exercitée sur l'Eglise par les pouvoirs laïques, qui contraignait l'Eglise de s'impliquer plus dans le plan social, a finalement conduit à des révoltes contre l'Eglise comme celles qui se sont produites sous les différentes formes de communisme.

A mon avis, il faut surtout, dans nos efforts pour retrouver l'unité, mettre l'accent sur la réalisation de l'unité de la foi. Si toutes les Eglises souhaitent être unies pour former une Communion d'Eglises, il doit y avoir préalablement une acceptation des éléments ecclésiaux fondamentaux de communion: profession commune de la même foi; reconnaissance mutuelle des sacrements, en particulier du baptême et de l'eucharistie; un accord sur la nature de l'exercice pastoral. Ces convergences et reconnaissances mutuelles sont nécessaires pour parvenir à l'unité visible dans une diversité légitime. La recherche de l'unité visible dans la foi commune et dans la communion eucharistique est nécessairement inséparable du devoir de répondre ensemble aux besoins spirituels de l'humanité. Une connaissance réciproque plus profonde, un engagement dans des actions communes pourraient nous aider beaucoup dans ce sens. On pourrait apprendre les uns des autres. Pourquoi pas? *// est certain que ce qui nous unit est plus fort que ce qui nous sépare.*

La diversité ne peut pas nous empêcher dans nos efforts. Il est intéressant de constater qu'à la Pentecôte tous ne parlaient pas la même langue, mais que chacun écoutait dans sa propre langue. Ce que le Saint-Esprit a commencé, il va aussi l'accomplir. On a la conviction qu'une recherche sincère de la Vérité nous aidera dans nos efforts pour l'unité chrétienne. Car il est écrit: "Demandez, on vous donnera; cherchez, vous trouverez; frappez, on vous ouvrira" (Mt. 7,7).

On prend de plus en plus conscience que le fanatisme et l'intransigeance des adeptes d'une religion traumatisent l'identité spirituelle de leur propre religion beaucoup plus que la mission des autres religions. La vérité de la foi est vécue - ou, du moins, devrait être vécue - dans chaque confession, non pas comme un cloisonnement dans un complexe orgueilleux de supériorité face aux autres, mais comme un service responsable de dialogue et de témoignage envers l'homme contemporain concernant le mystère de Dieu, de l'homme et du monde. Le fanatisme religieux non seulement exclut le dialogue de vérité, mais ajoute des confusions spirituelles plus profondes dans un monde déjà trop fragmenté qui cherche anxieusement les éléments qui puissent l'unir et non le diviser. Les religions savent cela.

3) Les effets de la Réconciliation sur la vie spirituelle

L'être humaine se perfectionne par la relation avec Dieu et aussi par des relations avec ses semblables. La personne humaine, image et ressemblance de Dieu, existe et agit dans le monde par le pouvoir qui vient de Lui, en vertu duquel

l'homme se donne à ses semblables par ses actes de "diakonia", par ses bonnes oeuvres qui, accomplies constamment, deviennent des vertus et facilitent le progrès spirituel. Celui qui rend possible la communion de l'homme avec Dieu, tant du côté de Dieu que du côté de l'homme lui-même, c'est le Christ. L'oeuvre de la réconciliation accomplie par le Christ est une tâche immense de nos jours. Il faut non seulement se connaître, mais s'aider réciproquement. Nous avons comme modèle en ce sens le christianisme primitif ou "l'entraide était le signe visible de la vie chrétienne"⁸. La vie sociale et la vie religieuse y ont bien fusionné. Longtemps, nos points de vue sur les autres en tant qu'individus et communautés furent influencés par le manque de communication ou par l'ignorance, par l'héritage du passé ou par la simple désinformation.

L'oeuvre salvatrice du Christ embrasse tous les hommes de tous les temps et détermine le rapport spirituel de l'Eglise avec tout homme de chaque époque dans l'histoire du salut. L'Eglise doit redécouvrir son caractère missionnaire; cela entraîne pour elle des changements. Il faut "prendre au sérieux le fait que tout homme a besoin du Christ"⁹. Premier service de réconciliation propre aux Eglises consiste à rendre témoignage à l'oeuvre de paix accomplie par Dieu à travers Jésus Christ. Comme le dit Saint Paul, l'humanité retrouve son unité dans le Christ. "Maintenant en Jésus Christ, vous qui jadis étiez loin, vous avez été rendus proches par le sang du Christ: C'est en lui, en effet, qui est notre paix: de ce qui était divisé, il a fait une unité. Dans sa chair, il a détruit le mur de séparation, il a tué la haine. Il a aboli la loi et ses commandements avec leurs observances. Il a voulu aussi, à partir du juif et du païen, créer en lui un seul homme nouveau en établissant la paix, et les réconcilier avec Dieu tous les deux en un seul corps au moyen de la croix" (Ep. 2, 13 -16). Ce texte nous offre une autre vision du monde et de son unité.

Tourné vers nous par le sacrifice de son Fils, Dieu nous demande de nous tourner vers lui et vers nos frères afin de retrouver le lien fraternel de la communion et de la paix. Ce grand mystère de la réconciliation, le Christ l'a confié à son Eglise. Il envoie son Eglise dans le monde pour qu'elle participe à son ministère de réconciliation et de libération. La tâche de l'Eglise est la réconciliation de l'homme avec Dieu, avec lui-même, avec ses frères, avec toute la création. L'Eglise doit prendre au sérieux les besoins, les difficultés et les espoirs de ses fidèles. L'Eglise en tant que corps du Christ et communion du Saint-Esprit, est appelée à proclamer et à préfigurer le Royaume de Dieu en annonçant l'Evangile au monde. Notre vie est d'abord une communion dans le Christ avec le Père. Mais notre vie doit toujours être, par sa nature même, une communion avec d'autres chrétiens dans le Christ, une vie en commun avec tous les sarments qui forment une vigne. Etre membres de la communauté de l'Eglise implique, être dans l'Esprit Saint, en communion avec Dieu le Père par Jésus Christ. Cela signifie être avec le Christ dans un état relationnel. Cette communion rend possible une expérience unique. Elle est fondée sur la communion avec Dieu, sur le pardon mutuel et l'acceptation les uns des autres; elle a comme effets la liberté et la vie nouvelle. Donc, ***une Eglise fidèle au Christ, mais témoin du monde.***

Face à un monde précipité et en transformation," maîtrisé et gouverné par la loi du plus fort, de l'argent, de la réussite et de la performance"¹⁰, *les Eglises sont appelées à chercher des solutions nouvelles pour des problèmes nouveaux.* Il

LA RECONCILIATION ET SES IMPLICATIONS ECCLESIOLOGIQUES

faut comprendre que le changement de mentalité, le renouveau spirituel des hommes et des structures est un processus lent et complexe, mais les Eglises sont appelées à y jouer un rôle considérable aujourd'hui avec beaucoup de courage, de sagesse et de patience; c'est leur tâche d'inspirer la vie de la société. Les Eglises doivent promouvoir un contact vivant avec leurs fidèles répandus en tous milieux sociaux et ne peuvent pas se contenter de les abandonner à leur désarroi devant les problèmes pastoraux et sociaux auxquels ils sont confrontés. "Ceux qui ont suivi Christ, subiront une métamorphose en connaissant un état toujours meilleur, se transformant perpétuellement dans une gloire nouvelle"¹¹. On doit faire face à présent à un contexte de sécularisation dans lequel les Eglises sont obligées non seulement de trouver de nouvelles formes de témoignage, de présence et de service, mais aussi de répondre à plusieurs problèmes qui surgissent fréquemment: la soif de spiritualité profonde, la recherche du sens de la vie, le fondement de l'éthique chrétienne, etc. Les Eglises doivent également accentuer l'ouverture de leurs portes à des groupes sociaux qui sont défavorisés et qui cherchent à y trouver une place.

Dans ces conditions, la responsabilité et la mission permanente des Eglises consiste à être des rappels vivants que l'athéisme de fait et le remplacement de l'aide divine par la puissance de l'homme écrase en réalité l'homme lui-même et le conduit à des impasses individuelles et sociales. La société avec ses problèmes est un des problèmes centraux dans nos préoccupations. On peut analyser d'un point de vue éthique et spirituel certains phénomènes sociaux: la violence, la corruption, le prosélytisme; à leur place, il faut promouvoir la justice sociale, la corectitude, la tolérance en distinguant notre point de vue.

Le Christ s'est offert Lui-même en sacrifice au Père, sauvant l'humanité et transfigurant toute la nature humaine et la création. L'Eglise fondée par Lui est envoyée dans le monde pour le service, la vie et le salut des hommes. Vladimir Lossky définissait l'Eglise comme étant "le cœur de l'Univers, le centre où se développent les destins du monde"¹². L'Eglise et ses membres, sans abdiquer pour autant de la vérité divine, doivent s'impliquer, par des œuvres de "diakonia" dans un esprit de sacrifice et d'amour; dans la vie des hommes et du monde. Dans nos efforts et nos préoccupations, il faut qu'on n'oublie pas l'ancien dicton chrétien: "**In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas**".

BIBLIOGRAPHIE

1. D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al B. O. R. , București, 1997, p. 15.
2. *Ibid.* , p. 129.
3. W. PANNENBERG, *La foi des apôtres*, Paris, Cerf, 1974, p. 155.
4. *Ibid.* p. 8.
5. Gr. des DOMBES, *Pour la communion des Eglises*, Paris, Le Centurion, 1988, p. 211.

VASILE TIMIS

6. E. BRANISTE, "*Schisma și cultul creștin*", in: B. O. R (éd), Ortodoxia, București, Ed. Institutul Biblic, 1974, no. : 2-3, p. 295.
7. Y. CONGAR, *Diversités et communion*, Paris, Cerf, 1982, p. 37.
8. P. L. DUBIED" *L'ecclésiologie dans la théologie Pratique*" in: P. GISEL (éd.), *Pratique et théologie*, Genève, Labor et Fides, 1989 p. 193.
9. L. NEWBIGIN *L'Universalisme de la foi chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 139.
10. C. BURKHALTER" *L'espace du pardon*", in: J. P. ZURN (éd) *Les cahiers protestants*, Lausanne, Edition Ouverture, Juin 1995 - n°3, p. 40.
11. V. LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 176.
12. V. LOSSKY, *Tologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, București, 1992, p. 208.

SLUJBELE DIN SĂPTĂMÎNA PATIMILOR DUPĂ JURNALUL DE CĂLĂTORIE AL PEREGRINEI EGERIA¹

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

ABSTRACT. The study "The Great Week service's in accordance to the Egeria's pilgrim diary" is an attempt to reconstruct of The Great Week Service's such how they were officiated at Jerusalem in the 4th century.

The historical and memorial character of services becoming accented in the last week of Great Lent. The services have been such of dramatically reconstruction of all important moments of the Jesus' life and work before He's crucifixion.

For us is very important to know the way how this services were unfolded, because this are a proof about how ancient is the Orthodox Church practice's.

INTRODUCERE

a) Pelerinajele la locurile sfinte. Vechimea și cauzele lor.

Încă din zorii erei creștine locurile și monumentele de care este legată amintirea persoanelor sfinte sau a evenimentelor importante din istoria mântuirii au exercitat o atracție fascinantă asupra credincioșilor de pretutindeni. În creștinism rolul de căpetenie în această privință l-a jucat, încă de la început, IERUSALIMUL, cetatea patimilor și a învierii Mântuitorului, la care s-au adăugat și celelalte locuri din Țara Sfântă, locuri care amintesc de viața și activitatea Mântuitorului cum ar fi: Betleemul, Nazaretul, Muntele Carantaniei, Iordanul, Muntele Taborului, Betania, Emaus, Marea Tiberiadei, Ierihonul, Capernaum etc.²

Există dovezi care atestă faptul că toate aceste locuri, începând cu mormântul Domnului, s-au bucurat de o cinstită deosebită din partea creștinilor, cu mult înainte de sfârșitul persecuțiilor. Așa se explică insistența și fermitatea cu care împăratul roman Adrian (117-138) a acționat în vederea ștergerii oricărei urme și

¹ Lucrările de referință privind această temă sunt: Ethérié, "Journal de voyage", text latin, traducere și introducere de Hélène Pétré, în Source Crétiennes nr. 21, Paris, 1971; J. B. Thibaut "Ordre des offices de la Semaine Sainte a Jerusalem du IV-e au X-e siècle", Paris 1926. În limba română s-au mai scris următoarele articole: Pr. Petre Vintilescu, "Slujba florilor la Ierusalim în secolul IV", în Duminica Ortodoxa, nr. 33-34/1930, pg. 4-5 și idem, "Slujba în ziua de Joi Mari la Ierusalim în veacul al-IV-lea" în Duminica Ortodoxa, nr. 39-40/1930.

² Pr. Dr. Marin M. Braniște "Insemnările de călătorie ale peleriniei Egeria –secolul IV" –Teza de doctorat, în Mitropolia Olteniei nr. 4-6/1982 pg. 203.

amintiri a "Celui crucificat pe Golgota"³, tocmai din dorința de a stăvili pelerinajele la Ierusalim și, în special, la Sfântul Mormânt. Mânat de această dorință a zidit pe locul Calvarului un templu păgân închinat zeiței Venus, a așezat pe locul Sfântului Mormânt statuia lui Jupiter și a plantat pe locul nașterii din Betleem o "pădure sacră" în cinstea zeului Adonis. Explicația acestor acte este dată de istoricii bisericești: Eusebiu de Cezarea, Socrate și Sozomen. Reținem aici doar afirmația lui Socrate care spune: "Mormântul Mântuitorului era foarte venerat după moartea Sa, de către acei ce îmbrățișaseră credința Sa. Vrajmașii acestei credințe îl acoperiră cu pământ și spre ai șterge cu totul amintirea înălțară deasupra un templu în cinstea Venerei și sfințiră acolo statuia acestei zeițe".⁴

Așadar, încă din timpul persecuțiilor se înregistrează primele pelerinaje la locurile sfinte, pelerinaje care au încercat să fie îngrădite de persecutori prin măsuri extreme, de genul celor expuse mai sus. Dintre personalitățile marcante care au făcut pelerinaje la locurile sfinte în perioada persecuțiilor amintim:

1. Episcopul Meliton de Sardes (pe la mijlocul secolului al II-lea)
2. Episcopul Alexandru al Capadociei (sfârșitul secolului al II-lea)
3. Clement Alexandrinul (217)
4. Origen (230)

Aceștia în perioada persecuțiilor. Indată ce persecuțiile împotriva creștinilor au încetat (313) istoria înregistrează începutul unei mari mișcări a lumii creștine spre locurile sfinte din Răsărit. Este interesant de notat care au fost cauzele care i-au determinat pe acești pelerini –bărbați și femei deopotrivă- să înfrunte primejdiile și greutățile călătoriei pentru a ajunge la locurile venerabile, locuri sfințite prin prezența și activitatea Mântuitorului și pline de amintiri și relicve legate de unele personaje biblice. Aceste cauze ar putea fi următoarele:

1. Dorința pioasă de a vedea cu ochii proprii locurile sfințite de pașii lui Iisus
2. Descoperirea Sfintei Cruci în anul 326 prin strădaniile împărătesei Elena și minunile care le săvârșea aceasta.
3. Curiozitatea firească de a vizita minunatele basilici, capele, martyrii și alte edificii ridicate de Constantin cel Mare și de alții, în Orientul creștin.
4. Faima monahismului răsăritean, faimă care ajunsese în Apus și care stârnise în unii dorința de a vedea, de a asculta și de a fi povățuiți de pusniciei și călugării palestinieni sau egipteni, vestiți pentru austeritatea și sfințenia vieții lor.⁵

b) Pelerinii cronicari.

Toate cauzele enumerate anterior au atras spre locurile sfinte o mulțime de pioși pelerini din Apus. Dintre aceștia unii au făcut un mare serviciu istoriei consemnându-și în scris peripețiile și impresiile din timpul călătoriei, descriind mai

³ *Ibidem*, pg. 203.

⁴ Socrate, *Istoria Bisericească I*, 17, PG. LXVII, 117, apud Pr. Dr. M. Braniște, op. cit., pg. 233.

⁵ Pr. Prof. Ene Braniște "O nouă ediție a memorialului de călătorie al pelerinei Eteria" în *Ortodoxia nr. 2/1955*, pg. 286.

mult sau mai puțin fidel, localitățile și vestigiile vizitate. Dintre aceste note de călătorie cele mai importante sunt:

1. Itinerariul unui pelerin apusean anonim din Bordeaux (anul 333)
2. Itinerariul pelerinei Egeria (sfârșitul secolului al IV-lea)
3. Itinerariul atribuit lui Antonim de Plaisance (570)
4. Itinerariul Episcopului francez Arculf, scris de irlandezul Adamnan, stareț al mănăstirii Sfântului Columbam din Iona (670)
5. Itinerariul călugărului anglo-saxon Willibald din mănăstirea Walthein (720).⁶

c) Cine este Egeria ?

Cercetătorii au identificat pe Egeria cu acel misterios personaj feminin care străbătea drumurile însorite ale Orientului spre sfârșitul secolului al IV-lea. Există mai multe ipoteze în ceea ce privește: originea, condiția socială, identitatea, perioada pelerinajului etc. , însă nu vom aminti în acest studiu decât acele poziții pe care le considerăm ca fiind mai plauzibile, aceasta pentru simplul motiv că toate aceste probleme nu constituie obiectul lucrării de față.

Așadar, Egeria este o călugăriță apuseană⁷, originară din partea de nord-vest a Peninsulei Iberice, numită odinioară Galicia. Ea provenea din rândurile societății înalte a vremii, fapt dovedit de atenția și considerația de care s-a bucurat pe tot parcursul drumului. Spre sfârșitul secolului al IV-lea, ea face o călătorie în Orient. După părerea cercetătorului francez Paul Devos⁸ anii între care are loc călătoria sunt 381-384.

Judecând după felul în care scrie, Egeria nu a fost o mare literată, ea fiind aproape cu totul lipsită de cultura profană. În schimb, ea dovedește o profundă cunoaștere a Sfintei Scripturi, în special a Vechiului Testament, o mare energie și răbdare, cu care suportă greutățile și oboseala drumului, o nestăvilă curiozitate de a vedea și a ști totul precum și o profundă pietate și ardoare religioasă.⁹

d) Jurnalul Egeriei

Însemnările de călătorie ale Egeriei ne-au parvenit într-un singur manuscris descoperit abia în anul 1884 de către savantul italian J. F. Gamurrini, în biblioteca unei confrerii numită Santa Maria din localitatea Arezo din Toscana, dar acest manuscris este mult mai vechi, el datând din secolul al IX-lea, secol în care a fost copiat la mănăstirea benedictină Monte Casino.¹⁰

Din nefericire manuscrisul este incomplet, lipsindu-i mai multe foi de la început și de la sfârșit. El reprezintă, așadar doar o parte din memorialul de călătorie scris de autoare, de aceea lipsesc din el informațiile privind autoarea și

⁶ Pr. Dr. M. Braniște, op. cit., pg. 242-244.

⁷ *Ibidem*, pg. 258.

⁸ *Ibidem*, pg. 268-269.

⁹ Pr. Prof. E. Braniște, art. cit., pg. 286-287.

¹⁰ *Idem*, pg. 286 și Pr. Dr. M. Braniște op. cit., pg. 245-246.

data scrierii și a pelerinajului, dar aceste probleme au fost soluționate de specialiști așa cum am arătat mai sus.

Cât privește *cuprinsul*, fragmentul păstrat nu ne prezintă momentul sosirii pelerinei la Ierusalim, însă reiese clar din el că autoarea a petrecut mai mult timp aici. Din Ierusalim Egeria face mai multe călătorii la locurile sfinte din Orient. În urma unei analize atente putem distinge două părți ale jurnalului:

- I) Capitolele 1-23 = Descrierea călătoriei
- II) Capitolele 24-49 = Descrierea cultului din Ierusalim
La rândul ei *partea întâi* cuprinde patru momente ale pelerinajului:
 - 1) Pelerinajul la Muntele Sinai cu întoarcere la Ierusalim prin ținutul Goșen (cap. 1-9)
 - 2) Pelerinajul la Muntele Nebo (cap. 10-12)
 - 3) Pelerinajul în Idumeea, în țara lui Iov (cap. 13-15)
 - 4) Pelerinajul în Mesopotamia, la Edesa, și întoarcerea la Constantinopol prin Tars, Seleucia și Calcedon (cap. 16-23).¹¹

În *partea a doua* se pot identifica următoarele subteme:

- 1) Serviciul divin zilnic. Săptămâna liturgică. (cap. 24-25)
- 2) Serviciul liturgic din marile sărbători. Postul paștilor (cap. 25-44)
- 3) Pregătirea catehumenului pentru botez (cap. 45-47)

În cele ce urmează ne vom opri numai asupra slujbelor din Săptămâna Patimilor sau Săptămâna Mare.

SLUJBELE DIN SĂPTĂMÂNA PATIMILOR LA IERUSALIM

a) *Bisericele unde se oficiau serviciile religioase*

În epoca pelerinajului Egeriei, Ierusalimul, centrul vieții religioase și naționale a poporului ales, era mult schimbat față de vremea Mântuitorului. Orașul fusese distrus – și odată cu el și templul – de Adrian în anul 135, în urma rebeliunii evreilor conduși de Bar-Cohba. Adrian reconstruiește Ierusalimul, făcând din el o cetate nouă, "colonie romană" și păgână sub denumirea de Aelia Capitolina, având însă grijă să șteargă orice urmă și amintire a dramei crucificării și a bucuriei Invierii lui Hristos, evenimente care se petrecuseră pe acele locuri. Dar, odată cu pacea acordată Bisericii de Constantin cel Mare (313) și mai ales după primul sinod ecumenic (325) cetatea sfântă a căpătat o nouă înfățișare prin grija și dărnicia împăratului, stimulată de pietatea maicii sale, sfânta împărăteasă Elena și de geniul politic al Episcopului Eusebiu al Cezareei Palestinei. În locul edificiilor păgâne ctitorite de Adrian, Constantin și urmașii săi pe tronul imperial au construit biserici mărețe, capabile să sublinieze prin măreția și splendoarea lor "atât cultul Divinului Răstignit cât și generozitatea fără pereche a imperialului ctitor".¹² Dintre edificiile mărețe ale Ierusalimului amintim:

¹¹ Pr. Prof. E. Braniște, art. cit., pg. 287.

¹² Pr. Prof. M. Braniște, op. cit. pg. 272.

1) Biserica Martyrion

Această biserică este situată în partea de răsărit a platformei de pe Golgota. Ea a fost zidită de Constantin cel Mare, fiind cel mai impunător edificiu memorial de pe locul Răstignirii și Învierii Domnului. Cu privire la numele acestei basilici Egeria dă următoarea explicație: "se numește Martyrion pentru că este pe Golgota, și anume în spatele locului Crucii acolo unde Domnul a îndurat Patimile".¹³ Uneori Egeria o numește "biserica mare" denumire justificată de dimensiunile ei: 45 m-lungime și 26 m-lățime. Biserica a fost construită chiar pe locul unde fuseseră îngropate cele trei cruci, descoperite prin strădaniile împărătesei Elena; groapa aflării Sfintei Crucii se află chiar sub altarul din absida bisericii unde se înalță Sfânta Masă din aur și din argint, sprijinită pe nouă coloane. Construcția ei este opera arhitectului Zenovius ajutat fiind acesta de preotul Eustație din Constantinopol¹⁴. Fiind cea mai încăpătoare dintre bisericile Ierusalimului, Martyrion a devenit catedrală sau biserica lui parohială. Aici se săvârșeau slujbele principale din duminici și sărbători, și tot aici se făcea catehizarea catehumenilor în postul mare. Într-o încăpere specială din această biserică se păstra și lemnul sfânt al Crucii Răstignirii, precum și tăblița cu inscripția I. N. R. I. Tot în această biserică se mai păstrau și alte relicve mult venerate de pelerini, cum ar fi: trestia, buretele și potirul de onyx folosite de Mântuitorul la Cina cea de Taină, și alte relicve aparținând Maicii Domnului.¹⁵

2) Biserica Crucii sau Calvarul

La vest de Martyrion se afla și un vast atrium sub forma unei curți sub cerul liber, mărginită la V, N și S de largi galerii sau coloane acoperite și împodobite cu marmuri multicolore. Egeria numește acest atrium "*basilica*". Prin diferite ieșiri aceasta comunica atât cu Martyrion cât și Biserica Învierii, dar și direct cu exteriorul, printr-o poartă monumentală. Spațiul dintre Martyrion și Biserica Învierii este numit de Egeria, "Ante Crucem". În colțul de S-E se înalța colina Golgota, o stâncă în vârful căreia era înfiptă o cruce comemorativă, amintind de crucea Răstignirii și constituind un fel de sanctuar al patimilor. Acest paraclis este numit de Egeria "Post Crucem". El avea două uși care permiteau pelerinilor să intre și să iasă din el. Aici se săvârșeau două ceremonii deosebite: *Liturghia de Joi seara în săptămâna Sfințelor Pațimi și venerarea adevăratei Crucii a Răstignirii în dimineața Sfintei și Marii Vineri*.¹⁶

3) Biserica Învierii sau Anastasis

Această biserică era situată la extremitatea nordică a platformei Golgota. După cercetările mai noi, ea a fost ridicată după moartea împăratului Constantin cel Mare Anastasis era un edificiu sub forma de rotundă cu trei uși acoperită de o cupolă emisferică, destinația ei fiind să acopere mormântul în care a fost așezat Mântuitorul de către Iosif și Nicodim. Ceea ce impresiona în mod deosebit pe pelerinii care o vizitau era mulțimea obiectelor de preț aduse ca ofrande la Sfântul

¹³ "Egeria, însemnări de călătorie", traducere și note de Pr. Dr. Maria M. Braniște, în Mitropolia Olteniei, anul XXXIV, nr 4-6/1982, pg. 362.

¹⁴ Pr. dr. M. Braniște, op. cit., pg. 274.

¹⁵ *Ibidem*, pg. 275.

¹⁶ Egeria, însemnări, pg. 367.

Mormânt Biserica Anastasis, pe lângă slujbele zilnice oficiate pe parcursul întregului an liturgic, era și punctul terminus a numeroase procesiuni, ca de exemplu cea din seara Duminicii Stâlpărilor sau cea din după amiaza Duminicii Sfântului Apostol Toma. Tot aici se făcea instruirea neofitilor în săptămâna luminată.

4) Biserica Sionului

Aceasta era cea mai veche biserică creștină construită la sfârșitul secolului I sau începutul secolului al II-lea, pe locul casei mamei lui Ioan Marcu, unde avusese loc Cina cea de Taină și Pogorârea Sfântului Duh. S-a numit și biserica Apostolilor. Această veche biserică a fost refăcută după moartea lui Constantin cel Mare Majoritatea cercetătorilor consideră că noua biserică a fost zidită între 340-345 în vremea împăratului Constantin al II-lea și a Episcopului Maxim.¹⁷ Această nouă biserică o pomenește Egeria în jurnalul său. Ea era probabil cea mai mare biserică a Ierusalimului, având 38, 61 m-lățime și cca 60 m-lungime.

5) Biserica Ghețimani

Era situată în partea de apus a coastelor inferioare ale Muntelui Măslinilor, ridicată probabil în vremea împăratului Teodosie cel Mare (379-395). Ea marca locul unde Mântuitorului s-a retras și s-a rugat cu lacrimi de sânge în noaptea trădării (Lc. XXII, 41). Această biserică avea un rol important în cursul privegherii ce se desfășura la Ierusalim sub forma de procesiune în noaptea de Joi spre Vineri, în Săptămâna Mare.¹⁸

6) Biserica Eleona

Se afla ceva mai sus de Ghețimani, pe coasta muntelui; ea adăpostea grotă în care, după tradiție, Mântuitorul a petrecut cu ucenicii Săi ultimele trei zile (Luni, Marți și Miercuri) dinainte de patimi și le-a destăinuit tainele privitoare la sfârșitul lumii. Tot aici, după însemnările Egeriei (capitolul 35, 2), și-a continuat lisus convorbirea cu ucenicii, Joi seara, după Cina cea de Taină. Către sfârșitul secolului al IV-lea se formează o tradiție conform căreia în grotă adăpostită în această biserică ar fi avut loc de fapt Cina cea de Taină; de aceea nu-i de mirare că după relatarea Egeriei din capitolul 35, 2-4, comemorarea Cinei în seara de Joi din Săptămâna Patimilor se făcea aici și nu în biserica Sionului.

7) Biserica Înălțării Domnului sau Imbomon

Ridicată în memoria Înălțării Domnului ea era situată pe culmea cea mai înaltă a Muntelui Măslinilor. Pe vremea pelerinajului Egeriei această biserică nu era încă ridicată, ea fiind ctitoria unei matroane pioase cu numele Poimonia sau Pomnia, membră a unei familii imperiale, care a vizitat Ierusalimul în secolele IV-V. Egeria menționează însă ceremoniile liturgice ce se desfășurau în acest loc, în deosebi în noaptea de Joi spre Vineri în Săptămâna Patimilor.¹⁹

¹⁷ Pr. Prof. M. Braniște, op. cit., pg. 281.

¹⁸ *Ibidem*, pg. 283.

¹⁹ *Ibidem*, pg. 285

Acestea sunt doar câteva din bisericile ridicate la locurile sfinte, motivul amintirii lor fiind acela că în ele se săvârșeau slujbele din Săptămâna Patimilor după cum vom vedea în continuare.

b) Slujbele din Săptămâna Patimilor în secolul al IV-lea

1) Caracterizare

În Săptămâna Patimilor caracterul comemorativ-istoric al slujbelor săvârșite la Ierusalim se accentua; acestea deveneau un fel de reconstituire dramatică a tuturor momentelor și episoadelor importante ale vieții și activității Domnului din zilele premergătoare morții Sale pe Cruce. Procesiunile religioase, la care poporul participa într-un număr și mai mare decât până atunci, urmăreau, aproape pas cu pas, drumul străbătut de Iisus și de ucenicii Săi în acele zile, oprindu-se pe locurile lor de popas, locuri marcate și sfințite în epoca Egeriei prin mărețele biserici construite între timp și despre care am vorbit mai sus. Aici se oficiau slujbe impresionante, prin cântările, lecturile biblice și rugăciunile care alcătuiau conținutul lor și care erau în chip mai pregnant decât până acum, "potrivite cu ziua și cu locul".²⁰ Prin aceste slujbe se urmărea comemorarea, cât mai intuitiv și mai exact cu putință din punct de vedere topografic și cronologic, a tot ceea ce Domnul a făcut sau a spus în ceasul și în locul respectiv, cei prezenți retrăind patimile lui Iisus.

2) Duminica Stâlpărilor sau a Floriilor

În această duminică, la fel ca și azi, se sărbătorea Intrarea Domnului în Ierusalim. Slujba obișnuită a dimineții se făcea în biserica Învierii, cu finalul în atriumul numit "biserica Crucii". Ceremoniile continuau apoi în biserica cea mare, Martyrion, probabil cu Liturghia. După ce s-au săvârșit toate potrivit rânduielii, arhidiaconul înalța glasul și zicea: "Toată săptămâna aceasta, adică de mâine înainte, la Ceasul al IX-lea, să ne întâlnim toți la Martyrion, adică în biserica mare".²¹ Apoi continua: "Azi la ceasul al VII-lea din zi, să fim gata în Eleona".²¹ La ceasul al VII-lea (ora 13) se adunau cu toții la biserica Eleona, pe Muntele Măslinilor. Acolo se intonau imne și antifoane și se făceau lecturi biblice "potrivite cu ziua și cu locul", până la ceasul al IX-lea (ora 15) când urcau cu toții la biserica Imbomon, pe vârful muntelui, unde, din nou se intonau imne și antifoane, se făceau lecturi biblice și de asemenea se rosteau rugăciuni. Pe la ceasul al XI-lea (ora 17) se citea locul din Evanghelie care descrie Intrarea în Ierusalim (Mt. XXI, 1-7). Apoi coborau toți, mergând în procesiune și cântând imne și antifoane, la care se răspundea continuu cu refrenul: "Bine este cuvântat Cel ce vine întru numele Domnului". Această procesiune comemora, de fapt Intrarea Domnului în Ierusalim. Egeria remarcă mulțimea copiilor prezenți, inclusiv a pruncilor purtați la sân de mamele lor, având toți în mâini ramuri de palmier sau de măslin. Tot poporul mergea pe jos înaintea Episcopului, chiar și personalitățile, și așa se înainta încet-încet, ca să nu

²⁰ Egeria, însemnări, pg. 363

²¹ *Ibidem*, pg. 362.

obosească poporul, ajungându-se abia seara la biserica Învierii. Deși se ajungea târziu și mulțimea era ostenită, totuși se făcea Vecernia zilei, după care urma rugăciunea finală la locul Crucii pentru ca apoi credincioșii să se împrăștie pe la casele lor.

3) Luni, Marți și Miercuri

În aceste zile slujba dimineții începea de la primul cântat al cocoșilor și dura până la ziuă, în biserica Anastasis. La ceasul al III-lea și la ceasul al VI-lea se făcea rânduiala obișnuită pentru postul mare. La ceasul al IX-lea slujba se făcea în biserica Martyrion și consta din imne, anifoane și lecturi biblice, alternate de rugăciuni, toate potrivite cu ziua și locul. Pe la primul ceas din noapte (ora 19) se săvârșea, în continuare, Vecernia astfel încât la sfârșitul ei era deja noapte. De la Martyrion se mergea în cântări la Anastasis, unde de intona un imn, se rostea o rugăciune, Episcopul binecuvânta pe catehumeni apoi pe credincioși, slujba luând sfârșit noaptea târziu. În plus, **marți seara** după Vecernia din biserica Anastasis se mergea la biserica Eleona, unde Episcopul citea din Evanghelia marea cuvântare eshatologică, adresată de Iisus ucenicilor Săi înainte de Patimi și care începe cu cuvintele: "Vedeți să nu vă amăgească cineva". (Mt. XXIV, 4 și urm.) iar **miercuri seara** Vecernia se săvârșea în Martyrion, după care se mergea în biserica Anastasis. La sosirea în această biserică Episcopul intra în grotă mormântului, lua Evanghelia și citea textul care relatează tocmeala dintre Iuda Iscarioteanul și iudei pentru vinderea lui Iisus (Mt. XXVI, 3-16). În timp ce se citea acest text "tot poporul atâta plângea și suspina, încât nu se afla nimeni care să nu fie mișcat până la lacrimi în ceasul acela."²²

4) Joia Mare

Caracterul dramatic al suitei de slujbe din Săptămâna Patimilor atingea punctul său culminant în zilele de Joi și Vineri, când aveau loc procesiunile liturgice cele mai lungi, mai impresionante și mai obositoare. Astfel, Joia după ce se făceau în Anastasis obișnuita slujbă a dimineții, a ceasului al III-lea și al VI-lea, slujba ceasului al IX-lea se făcea în biserica Martyrion și era urmată de cea a Liturghiei, care se termina pe la ceasul al zecelea din zi (ora 16). La sfârșitul slujbei arhidiaconul făcea următorul anunț: "La primul ceas din noapte (ora 19) să ne adunăm toți la biserica de pe muntele Maslinilor, căci avem cel mai mult de lucru în noaptea aceasta".²³ La primul ceas din noapte (ora 19) se adunau cu toții la biserica Crucii unde Episcopul săvârșea Sfânta Jertfă, la care se împărtășeau toți credincioșii; era singura zi din an când se oficia Liturghia la biserica Crucii, aceasta fiind de fapt, Liturghia prin care se comemora Cina cea de Taină. Când se termina și aici slujba se mergea la biserica Anastasis unde se făcea o rugăciune și erau binecuvântați, după rânduială, catehumenii și apoi credincioșii. După ce se făcea sfârșitul obișnuit credincioșii se grăbeau spre casele lor ca să mănânce, apoi mergeau cu toții la Eleona, biserica în care se afla grotă în care Mântuitorul se retrăsese cu ucenicii după Cina cea de Taină. Aici până la al V-lea ceas al nopții

²² *Ibidem*, pg. 364.

²³ *Ibidem*, pg. 365.

(ora 23) se intonau imne și antifoane, se făceau rugăciuni și se citeau în mai multe reprize textele din Evanghelie care reproduc discuția Mântuitorului cu ucenicii Săi (In. XIII-XIV), texte care se citesc și azi, în cultul ortodox, la Denia celor 12 Evanghelii din această zi. Către miezul nopții, mulțimea urca în cântări spre biserica Imbomon, unde urma o nouă serie de imne, rugăciuni și lecturi biblice toate potrivite cu ziua și locul. "Spre dimineață când începea cântatul cocoșilor coborau la biserica Ghețimani, ridicată pe locul unde Mântuitorul S-a retras singur și s-a rugat cu lacrimi de sânge (cf. Lc. XXII, 41). Aici se rostea o rugăciune, se intona un imn și se citea textul din Evanghelie în care Domnul după rugăciunea Sa fierbinte le spunea ucenicilor Săi: "Privegheați, ca să nu intrați în ispită" (Mt. XXIV, 36-46). Apoi mulțimile coborau încet-încet cu cântări și imne spre grădina Ghețimani, la locul unde a fost arestat Mântuitorul. Aici se făcea rugăciune, se intona un imn și se citea pericopa evanghelică în care se descrie arestarea Domnului (Mt. XXIV, 45-57). Lectura aceasta pricinuia un tumult de suspine, lacrimi și plânsete al căror ecou se auzea până în oraș. Chiar în acel ceas se pornea spre oraș cu imne. Se ajungea la poarta orașului, la ceasul "când începea a se vedea om pe om". În lăuntrul orașului toți, mari și mici, bogați și săraci, se găseau acolo pregătiți, pentru că, mai ales în această zi, nimeni nu se retrăgea de la priveghere până la ziuă. Episcopul era condus până la locul Calvarului. La locul Crucii, când se luminase deja, se citea locul din Evanghelie care relatează aducerea lui Iisus în fața lui Pilat și discuția dintre cei doi (Mt. XXVII, 2 și urm.). După o scurtă cuvântare de încurajare, în care credincioșii erau asigurați că Domnul nu va lăsa nerăsplătită osteneala lor, Episcopul dădea drumul poporului pentru a se duce la casele lor și a se odihni puțin pentru că îi aștepta încă o zi grea. El nu uita însă să îi anunțe că se vor reîntâlni la ceasul al VI-lea pentru o nouă serie de slujbe. Cei mai plini de râvnă se duceau, mai întâi, pe colina Sionului pentru a se ruga lângă stâlpul la care a fost biciuit Domnul și abia apoi își îngăduiau puțină odihnă la casele lor.²⁴

5) Vinerea Sfințelor Patimi

După cum am văzut că s-a făcut și în ziua precedentă, Slujba Patimilor nu se oficia într-o singură biserică, ci avea caracterul unei uriașe și pioase procesiuni pe la toate locurile care alcătuiesc dureroasa cale a Calvarului. Toate amănunțele erau bine orânduite din timp pentru ca toate momentele mai însemnate ale Vinerii Răstignirii, să se petrecă întocmai la ceasurile arătate de sfințele Evanghelii. Credincioșii trăiau așadar o adevărată comemorare sau reconstituire dramatică a procesului și a drumului Calvarului până la mormântul cel de viață făcător; numai că, locul mulțimilor iudaice infiorate și îndobitocite, care odinioară urmau pe Cel condamnat la moarte pe cruce era acum luat de mulțimea pelerinilor închinători ai Răstignitului, care plângeau și se prosternau la umbra Crucii. Așa cum am putut vedea, privegherea de Joi se terminase noaptea târziu, aproape de ziuă. Vineri, la revărsatul zorilor, mulțimea era adunată din nou, pentru slujba dimineții, pe Golgota. Șrul solemnităților sfinte începea la ceasul al II-lea din zi (ora 7) la biserica Crucii, unde se desfășura ceremonia impresionantă a venerării lemnului Sfintei Crucii, care se păstra acolo după ce fusese descoperită în anul 326, prin

²⁴ Pr. Dr. M Braniște, op. cit. pg., 298-299.

străduința sfintei împărătese Elena. Iată cum se petreceau lucrurile, după spusele Egeriei: "Episcopul se așează pe jeț. Se pune înaintea lui o masă acoperită cu o pânză. În jurul mesei stau diaconii. Se aduce lădița de argint aurit în care se păstrează lemnul sfânt al Crucii; se deschide, se arată și se pune pe masă atâr lemnul Crucii cât și titlul – tăblița I. N. R. I. . După ce au fost așezate pe masă episcopul, stând jos, ține cu mâinile capetele lemnului sfânt, iar diaconii care stau în picioare împrejur, stau de pază. Se iau aceste măsuri de pază, pentru că este obiceiul ca, rând pe rând, tot poporul să vină, atât credincioșii cât și catehumenii, închinându-se în fața mesei, să sărute Sfântul Lemn și să treacă. Și fiindcă – se spune - nu știu când cineva a mușcat cu dinții și a furat din Sfântul Lemn, de aceea se face acum de pază astfel, de către diaconii care stau în picioare împrejur, ca nu cumva, apropiindu-se cineva, să îndrăznească să mai facă iarăși așa ceva".²⁵ Așadar credincioșii intrau, prin una din cele două uși în biserică, se perindau în ordine prin fața mesei pe care era așezată Sfânta Cruce, se închinau în fața ei, o atingeau întâi cu fruntea, o priveau și o sărutau în semn de respect, fără ca să o atingă cu mâinile; fiecare sărută apoi și inelul lui Solomon și cornul ungerii regilor, pe care le ținea un diacon stând în picioare, și apoi ieșeau în liniște pe cealaltă ușă a bisericii. Pe la ceasul al VI-lea din zi (ora 12) "se merge la locul din fața Crucii, fie că plouă, fie că e cald, pentru că locul se află sub cerul liber. "; aici, în fața Crucii I se așează Episcopul un jeț și timp de trei ore se citeau texte biblice, astfel: "mai întâi din psalmi, tot ceea ce s-a prorocit despre patimi; se citește apoi și din Apostoli, adică din Epistolele Apostolilor și din Faptele Apostolilor, toate locurile unde sunt amintite Patimile, de asemenea se citesc din Evangheli locurile referitoare la Patimi. Apoi se citește din cărțile profeților, care au prorocit că Domnul va pătimi și iarăși se citesc din Evangheli, locurile unde se vorbește despre Sfintele Patimi".²⁶ Lecturile erau alternate cu rugăciuni și imne "potrivite cu ziua și locul" și însoțite de freamătul suspinelor și plânsetelor poporului "căci nu e nimeni, mai mic sau mai mare, care să nu plângă în acea zi".²⁷ Către ceasul al IX-lea se citea locul din Evanghelia de la Ioan referitor la moartea lui Iisus pe Cruce (In. XIX, 17-37), se rostea o rugăciune și se făcea sfârșitul. De la Cruce se mergea apoi la biserica Martyrion unde se făcea slujba Vecerniei după rânduiala obișnuită în această săptămână. De aici se trecea la Anastasis, unde se citea Evanghelia despre înmormântarea Domnului (Mt. XXVII, 57-66), după care se făcea o rugăciune și Episcopul binecuvânta pe catehumeni, apoi pe credincioși, încheindu-se astfel slujbele zilei. Credincioșii care se simțeau epuizați mergeau acasă pentru odihnă, dar cei mai zeloși, în frunte cu clericii și asceții, rămâneau mai departe în biserica Anastasis, la privegherea de toată noaptea, cântând până dimineața imne și antifoane.

6) Sâmbăta Paștilor

Această zi în care Mântuitorul s-a odihnit cu trupul în mormânt, constituia o clipă de relaxare în fluxul continuu de până aici al procesiunilor și slujbelor, menită refacerii și pregătirii credincioșilor pentru întâmpinarea festivităților pascale. Cu toate acestea, se săvârșeau după rânduială slujbele ceasurilor al III-lea și al VI-lea

²⁵ Egeria, însemnări, pg. 367.

²⁶ *Ibidem*, pg. 368.

²⁷ *Ibidem*, pg. 368.

(fără Liturghie), iar la ceasul al IX-lea nu se mai făcea slujbă, ci se pregăteau cu toții pentru privegherea pascală.

III. Concluzii

Jurnalul Egeriei este un document de o mare importanță. Dintre numeroasele elemente care îi conferă această importanță vom aminti doar două, care de altfel ne-au fost de mare ajutor în redactarea acestui studiu, și anume:

- 1) – informațiile privind monumentele istorice (elementele de arheologie) și
- 2) – informațiile privind viața liturgică

Pe baza acestor informații am încercat reconstituirea slujbelor din Săptămâna Patimilor. După cum se poate constata acestea reconstituiau ultimele zile ale vieții și activității Mântuitorului cu o mare fidelitate, același lucru făcându-l și slujbele care se săvârșesc acum la începutul mileniului III.

Pentru noi este important să cunoaștem aceste lucruri întrucât constituie dovezi elocvente despre vechimea formelor de cult ale Bisericii Ortodoxe. Toate ceremoniile care se săvârșesc azi în Săptămâna Patimilor se regăsesc într-o formă sau alta în slujbele descrise de pelerina Egeria. O excepție este doar Rânduiala spălării picioarelor, din Joia Mare, care nu este menționată în însemnările Egeriei și a cărei origine este, se pare ulterioară. De asemenea aceste informații dovedesc că procesiunile care au loc azi la Ierusalim se desfășoară în același fel și din aceleași motive ca și în secolul al IV-lea și, cu siguranță, chiar mai înainte. Așadar este important de reținut că manifestările cultice creștin ortodoxe actuale își găsesc rădăcinile în manifestările similare din primele veacuri ale erei creștine, manifestări cu care sunt identice într-o mare măsură.

BIBLIOGRAFIE

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.
2. Braniște, Pr. Prof. Ene - *O nouă ediție a jurnalului de călătorie a pelerinei Etheria*, în *Ortodoxia*, nr. 2/1995.
3. Braniște, Diac. Ene – *Vinerea Patimilor la Ierusalim în veacul al IV-lea*, în *Pastorul Ortodox* nr. 1-12/1947, Pitești.
4. Braniște, Pr. Dr. Marian M. - *Insemnările de călătorie ale peregrinei Egeria – secolul IV – Teză de doctorat în Teologie*, în *Mitropolia Olteniei*, XXXIV, nr. 4-6 /1982, Craiova, pg. 225-392.
5. *Egeria, însemnări de călătorie*, traducere și note de Pr. Dr. Marin M. Braniște, în *Mitropolia Olteniei*, XXXIV, nr. 4-6 /1982, Craiova, pg. 317-378.
6. Ethérié, "*Journal de voyage*", text latin, introducere și traducere de Hélène Pétré, in *Sources Chrétiennes* nr. 21, Paris, 1971.
7. Thibaut, J. B. , *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jerusalem du IV-e au X-e siècle*, Paris, 1926.
8. Vintilescu, Pr. Petre – *Slujba florilor la Ierusalim în secolul IV*, în *Duminica Ortodoxă*, nr. 33-34/1930, pg. 4-5.

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

9. Idem, - *Slujba în ziua de Joi Mari la Ierusalim în veacul al IV-lea*, în *Duminica Ortodoxă*, nr. 39-40/1930. s

ASPECTE LINGVISTICE ALE UNOR TERMENI TIPICONALI DIN MANUSCRISUL VATICAN ROMENO 6¹

ANA BACIU*

ABSTRACT. *Lingvistical Aspects of the Tipiconal Terms from "Vatican Romeno 6" Manuscriptum.* The theological textology is very rich and that represents the major part of the theologian's and philologist's activities. That is related to historical presentation of liturgical evolution and primare existance or non-existance of an orientative form of the Liturgy performing.

The Orthodox Cult uses the words and symbolism; the liturgic speech uses melodies and liturgic prayers; symbolistics is related to the church attire and objects. The technical ecclesiastic terminology, wich is focused on the formulating of tipiconal indications, is very rich in slavonian terms, many of them by greek origin.

Our analysis stress the idea that romanian language, as wich it is known from the translations and original papers from it's old period, offered to us the chance of a better textual level understanding.

Textologia teologică este deosebit de bogată iar una dintre secțiunile sale, **tipicologia**, preocupă deopotrivă atât pe teologi, cât și pe filologi, întrucât, în filologia teologică, atunci când se încearcă o prezentare istorică a evoluției liturgisirii, se pune tot mai accentuat problema existenței sau non-existenței primare a unui formular orientativ al desfășurării Liturghiei.

Autorități în materie, precum L. A. Muratori, Fr. Probs, E. Renaudot, P. Lebrun, A. Dimitrievski, P. Vintilescu, afirmă că o astfel de obligație nu ar fi fost neapărat indispensabilă în primele perioade ale vieții creștine dar, începând cu secolul al V-lea, era firesc să se impună necesitatea unei astfel de lucrări, dat fiind faptul că viața bisericească, al cărei centru îl reprezenta Liturghia, a început să se dezvolte, mai ales după ce aceasta a ajuns să se organizeze cu totul independent de cultul mozaic de la Templu și Sinagogă, în structuri proprii.

Principalul argument este identificat în scrierea **Despre Sfântul Duh** a Sfântului Vasile cel Mare și în capitolele **IX** și **X** din **Didahia celor 12 Apostoli**, (realizată între anii 80-100 d. Hr.). Aceste reguli de ritual, cunoscute mai ales sub denumirea generică de **rânduielei bisericești**, elementele care vor forma conținutul viitor al **Liturghierului**, sunt reprezentate de o serie de lucrări precum: **Canoanele**, atribuite lui Ipolit, **Rânduiala Bisericii Egiptene**, cunoscută sub acest nume acordat mai târziu de către cercetătorii în domeniu, **Testamentum Domini**, **Constituțiile Apostolice**, **Constituțiile date prin Ipolit** sau **Epitome (Constituțiilor Apostolice)**. În

¹ Referat susținut în cadrul Sesiunii de comunicări *Terminologia științelor exacte și lingvistica computațională*, Cluj-Napoca, 12 decembrie, 2000.

* Facultatea de Teologie Ortodoxă Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca

literatura de specialitate, aceste lucrări mai sunt cunoscute și sub numele de **formulare ideale**, în sensul că ele nu erau formulare liturgice uzuale, ci compilații realizate din documente anterioare și așezate într-o anumită structură care ar fi trebuit să constituie modelul Liturghiei ideale.

Cultul divin se definește ca o manifestare publică în afară a credinței interne prin acte și ceremonii sfinte. Cultul dumnezeiesc public sau serviciul divin, în Biserica Ortodoxă, este preamărirea lui Dumnezeu în Biserică sau în alte locuri prin slujitorii sfântului altar. Serviciul divin introducător în Sfânta Liturghie, slujba cea mai importantă a Bisericii, cuprinde cele șapte Laude Dumnezeiești (2 Laude mari + 5 Laude mici) Pentru săvârșirea acestor Laude, preotul se conduce după Rânduiala prevăzută de **Tipic**, cartea care cuprinde toate indicațiile referitoare la cântările, rugăciunile și citirile biblice cuprinse în principalele cărți religioase folosite în Biserică.

Termenul **tipic** exprimă cadrul și forma în care o acțiune ce urmează a fi săvârșită de preot, cântăreț sau obște, trebuie să se realizeze, echivalent, oarecum, cu termenul de **ritual** din miturile păgâne.

Inițial, termenul nu comportă o învățătură teologică specială, însă în momentul în care Sf. Sava realizează **tipiconul** sau **rânduiala** iar Ioan Damaschin introduce **ehurile** în cântarea bisericească, cunoașterea acestora implică o anumită inițiere. Termenul **tipiconal** desemnează modul în care se săvârșește acțiunea indicată de **tipic**. El are *un sens primar*, propriu, însemnând **descrierea acțiunii**, și un *un sens general*, lărgit, al sferei semantice, ce introduce noțiunea de **ritualistică**.

Cultul Bisericii Ortodoxe se manifestă prin cuvinte și simbolism. Graiul liturgic se exprimă ori prin melodii, ori prin rugăciuni liturgice, iar simbolistica se exprimă prin veșminte și obiecte bi-sericești, reprezentând concretizarea unor abstracțiuni sau/și explicarea unor întocmiri ideatice.² Imnologia din Biserica Ortodoxă Română este deosebit de bogată, iar modurile de cântare sunt foarte variate. Imnele religioase se cântă singure sau împreunate în serii, tipicul folosirii acestora fiind bine stabilit încă de la începuturile tradiției noastre creștine, iar numele lor este luat din întinderea conținutului sau structura pe care o au. Unele dintre denumiri sunt luate după locurile în care se află versetul inițial în **Biblie**, altele de la timpul în care se cântă în cadrul slujbei, iar altele pornind de la destinația de omagiere pe care o au.

Potrivit tradiției, toate cele șapte **Laude** sunt puse în legătură cu istoria sfântă a mântuirii neamului omenesc, fiecare amintind sau simbolizând unul sau mai multe momente, din perioadele sau faptele mai însemnate ale iconomiei mântuirii. Din această perspectivă, Vecernia reprezintă momentul cel mai vechi din istoria sfântă dinaintea venirii Mântuitorului. La evrei, se referă la ritul aprinderii și așezării sfeșnicului cu lumini, în fața căruia arhierul aprinde tămâie, și care urmează să ardă toată noaptea dinaintea Cortului Mărturie.

În sens creștin, apare termenul religios **luminânde**, legat de ritul central și străvechi al aprinderii luminilor de seară, a sfeșnicului, însoțit de intrarea solemnă a clerului în altar și de cântarea **Lumină lină**. Termenul se referă la lumina "lină" a sfeșnicului aprins, care trimite la Evan-gelistul Ioan, potrivit căruia

² Cireșanu, Badea, *Tezaur liturgic*, II, 453.

"Cuvântul era lumina cea adevărată, și care, venind în lume, luminează pe tot omul." (Ioan,1,9).

În veacul al II-lea, Tertulian amintește de obiceiul aprinderii sfeșnicului la adunările de seară. Ulterior, destul de repede, se constituie într-un ritual în cadrul căruia în acel moment se rostea o rugăciune de mulțumire pentru lumina naturală a zilei, și pentru cea spirituală adusă de Mântuitorul, purtând același nume, **luminânde** și tot acum. se cântă imnul **Lumina lină**.³ Un ritual asemănător transmite și un alt document, din aceeași grupă a "Rânduieilor bisericesti", și anume **Testamentum Domini**, unde găsim, în plus, mențiunea despre psalmi și imne duhovnicești, pe care le cântă copiii, în legătură cu aprinderea lumânărilor de seară, **"cantica ad accensionem lucernae"** și între care va fi fost, poate, și imnul **Lumina lină**, păstrat până azi în **Ceaslovul** grecesc sub titlul de **"mulțumire la lumina de seară"** (*ἐπιλόγιος εὐχαριστιᾶ*) imn al lui Antinogen referitor la mucenicia focului.

Cântările numite **luminânde**, precum și **fotagogica**, **luminătoare** sau **luminale** termen calchiat după grecescul τὰ φωταγωγικά se mai numesc și **svetilne**, termen intrat în limba română din sla-vonă, menționat în DLR și cu varianta **sfetilna**. Pentru **svetilne** se întrebuintează și termenul **exa-postilarii**, preluat după grecescul ἑξαποστειλάριον de la verbul ἑξαποστέλλω = a trimite, cal-chiat în unele cărți de tipic prin termenul **trimițătoare**, sau parafrizat în expresia **tropare ale trimiterii**.⁴ În limba greacă, pentru verbul **a trimite** se folosește cuvântul ἄποστέλλω, care în-seamnă **a trimite, a vesti prin crainici**. În limba Vechiului Testament când verbul ἄποστέλλω este pus în legătură cu persoana Mântuitorului, este folosit cu prepoziția **ex** care înseamnă **a trimite de la origine către o anumită țintă**. Termenul oferă, la propriu, numele folosit pentru ucenicii lui Hristos- Apostolii.

Făcând referire la unele indicații tipiconale din Slujba Vecerniei, vom lua în discuție termenul **psalm**. Termenul își are originea în grecescul ψαλτήριον, care desemna instrumentul muzical de for-ma unei harpe, cu care era acompaniată recitarea sau cântarea imnurilor religioase. În DLR se indică preluarea lui din slavonă, în CADE, din vechea slavă, în Tiktin, Scriban și Șăineanu din greacă > slavonă > română.

Compunerea psalmilor era apanajul unor inițiați în retorică, metrică și prozodie, implicând atât tehnica versificației, rafinamentul formulărilor literare, cât și capacitatea de a găsi formulele sila-bice cele mai adecvate ritmului și măsurii muzicale. Potrivit tradiției, confirmată descoperirile specialiști-lor, Moise a fost inițiat în arta prozodiei de egipteni, de la care a învățat tehnica metricii, ritmului și armoniei, dovadă că apreciatul text intitulat **Cântarea lui Moise** este realizată în tehnica perfectă a hexametrelui. Același lucru se poate observa și în cazul **Psalmului XC**. În condițiile în care nu se pune accentul pe rimă, iar ritmul era deosebit de flexibil, putem aprecia că rămânea la latitudinea autorului modalitatea în care dispunea, în verset, silabele vocalice și mai ales, sistemul tonal. Sin-gura certitudine o constituie principiul potrivit căruia compoziția ebraică se baza pe

³ Sf. Grigorie de Nyssa, Vasile cel Mare, *Despre sfintele rugăciuni (slujbe)*, cap. 313, P. G. t. CLV, col. 572.

⁴ Braniște, E., *Slujba Utreniei*, în *Studii teologice*, nr. 1-2/1972, p. 86.

paralelismul sti-hurilor, ideea din primul vers fiind reluată de versul al doilea în care ideea era repetată, îmbogățită sau infirmată. Paralelismul avea trei forme: **paralelismul sinonimic**, în care stihul al doilea repetă ideea primului, **antitetic**, în care ideea din cele două stihuri se află în opoziție, și **sintetic** sau **for-mal**, în care stihul al doilea reia ideea primului și o transmite stihurilor următoare, amplificând-o.⁵

Prochimenele și **stihurile** care le însoțesc sunt resturi din psalmii care se cântau printre lecturile biblice de la Vecernie, Utrenie și Liturghie. Acești psalmi se cântau odinioară în întregime, dar, cu timpul, au rămas sub forma unor simple versete așezate înaintea de **Premii**, **Evanghelie** sau **Apostol**, de aceea și poartă denumirea de *προκειμένο*, adică, *așezat, pus înainte*. **Paremiile** se citesc astăzi după **Prochimen** și sunt lecturi, *pericope biblice*, alese din anumite cărți ale **Vechiului Testament**. Cuvântul grecesc *παροιμία* înseamnă, de fapt, **proverb, parabolă, pildă**, având același înțeles și în vechea limbă românească și se aplică **Pildelor (Proverbelor) lui Solomon**. Cu evoluția timpului, denumirea **paremie** s-a generalizat pentru toate lecturile biblice, pentru că, de cele mai multe ori, aceste lecturi se iau din **Pildele lui Solomon**. În dicționarele românești se consideră că aceste cuvinte au pătruns în limba română, fie direct din neogreacă, DLR, CADE, fie prin filieră slavonă, Tikin, Scriban, șăineanu.

În cadrul unor indicații tipiconale sunt specificați nu numai termenii referitori la text sau cântări, ci și la mișcarea preotului și la poziția credincioșilor în timpul rostirii acestora. Astfel, **Ca-tismele** sunt grupe mari de psalmi care se citesc și în timpul cărora credincioșii pot șede în strane. Cuvântul grecesc *κάθισμα* înseamnă **ședere** de la verbul *καθίζω* = a șede. În unele cărți de tipic ele mai sunt numite **stihologii**, făcându-se referire la stihurile psalmilor, **sedelne** sau **șezânde**, pentru că se ascultă în poziție șezândă. În DLR este menționat termenul **sedelnă**, preluat din slavonă, cu variantele: **sedealnă, seadealnă, sdealnă**. Termenul **șezânde** se pare că a fost calchiat, după slavă sau, probabil, după greacă.

Catavasiile reprezintă produse ale poeziei religioase creștine, inspirate din cântările poetice ale cărților Vechiului și Noului Testament, reprezentând cea mai strălucită expresie poetică în cultul ortodox a legăturii strânse dintre cele două părți ale Scripturii. Se numesc **catavasii** deoarece, în momentul în care începeau să fie cântate, obștea trebuia să coboare din strane, iar corurile sau cântăreții să se unească în mijlocul bisericii, pentru a cânta laolaltă. Termenul apare în DA, la Tikin și Scriban, ca preluat din slavonă: **catavasie**, în schimb, CADE îl consideră ca provenind din grecescul *καταβασία* = coborâre, pogorâre, din verbul *καταβαίνω* = a coborâ. Termenul apare și calchiat în unele cărți de tipic sub forma **cântânde**.

În cultul bisericesc, alături de textele liturgice rostite în slavonă, limba română avea un loc precumpănitor deoarece credincioșii vorbeau românește și nu slavonește, și se impunea folosirea limbii române mai ales atunci când era vorba de catehizări, tâlcuiri, predici, spovedanii, sfaturi duhovnicești, îndrumări morale și epitimii (canoane).

"Neajungerea" limbii slavone de cult era evidentă încă din secolul al XV-lea, când apar primele inițiative de traducere a textelor biblice în limba română.

⁵ Bartolomeu, Anania, V., *Cartea Psalmilor sau Psaltirea profetului și regelui David*, p. 7-8. 246

În secolul al XVII-lea, chiar preoții resimt dificultatea înțelegerii îndrumărilor tipiconale formulate în slavonă, fapt demonstrat de inițiativa ierodiaconului Mihail, care tipărește, în anul 1650, la Târgoviște, **Pogribania preoților**, cu explicațiile în limba română, având binecuvântarea Mitropolitului Ștefan al Ungro-Vlahiei.

Un deosebit eveniment în procesul de naționalizare a slujbei religioase îl constituie tipărirea, în anul 1680, *Liturghierului* de către Mitropolitul Teodosie, în care tipicul este tradus în limba română, pentru înlesnirea înțelegerii din partea slujitorilor, rămânând în versiune slavonă numai textele liturgice.

În condițiile în care Patriarhia din Constantinopol și Papa de la Roma ajunseseră la înțelegerea că există doar patru limbi consacrate să exprime doctrina sacră, ebraica, greaca, latina și slavona, Soborul de la Alba Iulia, din anul 1675, convocat de Mitropolitul Sava Brancovici, hotărăște că **"popii care nu se nevoieșc cu româniie, ce tot cu sârbiie, unii ca aceia și lor facu-și de cătră Dumnezeu pedeapsă, și de cătră poporani urâciune, și săborului scădere. . . să să oprească din popie."**⁶

Secolul al XVII-lea este, pentru cultura românească, perioada în care se realizează marile traduceri, perioadă în care creativitatea lexicală atinge cote maxime, dat fiind faptul că în spațiul in-tertextual al traducerii textelor religioase necesitatea lexicalizării unor noi concepte devine perceptibilă imediat și îi determină pe traducători să ia o seamă de decizii impuse de exigențele restrukturării mesajului, perceput și analizat în limba sacră. Aceste decizii sunt luate în scopul identificării unor forme de lexicalizare absolut inedite în limba aflată în proces de constituire ca idiom literar, întrucât orice traducere este, în fond, o problemă de opțiune semantică și de transfer lingvistic.

În această perspectivă, impactul de transfer lingvistic între greacă și română, în actul traducerii, este ilustrat de definiția lui Eugenio Coseriu **"obiectivul traducerii, din punct de vedere lingvistic, este acela de a reproduce nu aceeași semnificație, ci aceeași desemnare și același sens, cu mijloacele - adică, mai exact, cu semnificațiile - unei alte limbi."**⁷

Prestigiul enorm al modelului latin, grecesc sau slavon, asociat absenței unei concepții foarte clare asupra traducerii, ca proces de transfer lingvistic, a determinat constituirea unui adevărat "jargon de traducere", mai apropiat, din punct de vedere stilistic, sintactic și lexical, de modelul său clasic decât de structurile tradiționale ale limbii pe care o reprezintă. și limba română și-a însușit modalitatea aceasta de traducere a textului religios, având în vedere că, în epoca de început a limbii române literare, cultura românească era parte integrantă a culturii ortodox-bizantine.

Prin urmare, greaca a fost modelul lingvistic principal. În ce privește însăși slavona, ca limbă de cultură de un tip special, trebuie privită și ea într-un raport de

⁶ T. Cipariu- *Acte și fragmente latine și românești pentru istoria Bisericii române*, Blaj, 1855, p. 149-150)

⁷ E. Coșeriu -, *Linguistic competence: What is it Really*, in the *Modern Language Review*, october, 1985, vol. 80, part. 4, p. XXV; *Lo erroneo y lo acertado en la teoria de la traducción* în vol. *El hombre y su lenguaje. Estudios de teoria y metodologia linguistica*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, p. 215-239).

subordonare față de modelul lingvistic grecesc și latin, cel puțin în domeniul lexicului specializat, dat fiind faptul că, începând cu secolul al IX-lea autoritatea cultică occidentală se impune în lumea religioasă, Veneția jucând rolul de cenzor în tipărirea și difuzarea cărților în limba greacă și slavonă. În același timp trebuie să admitem că slavona ecleziastică a transmis limbii române literare incipiente o substanță semantică lexicalizată după modelul primar grecesc. Recent, pe baza unui larg corpus de texte, s-a arătat că în secolul al X-lea, cărturarii Chiril și Metodieu au transpus în material lexical vechi slav, macedo-bulgăresc, aproape întregul ansamblu al terminologiei ecleziastico-teologice grecești. Această aserțiune a fost sprijinită cu o temeinică documentație de cercetătorul A. Issatschenko.

Analiza comparativă suplimentară a versiunilor slavonă și latină aparținând textelor sacre îi oferea traducătorului posibilitatea de a sesiza cu mai multă exactitate structura internă a termenilor grecești, dat fiind faptul că, de cele mai multe ori, corespondenții slavoni sau latini ai unor unități lexicale românești calchiate erau ei înșiși, calcuri lexicale ale prototipului grecesc.

O cercetare comparativă a **Vulgatei** și **Italei** evidențiază existența unor grecisme apărute prin-tr-o transpunere mecanică, existență determinată fie de o prea mare familiarizare cu textul grecesc, fie de o minimă cunoaștere a acestuia.

Frecvente în toate traducerile inițiale ale textului biblic, aceste forme primare de transfer lingvistic sunt consacrate prin sintagma îndeobște cunoscută de **"structuri interlingvistice de com-promis"**⁸

În repertoriul de procedee de transfer lexical utilizate pentru traducerea textelor sacre se evidențiază împrumutul lexical, practicat atât de traducătorii greci, cât și de Hieronymus.

Împrumutul lexical nu constituia, însă, un procedeu curent în limba română literară veche, întrucât cărturarii noștri preferau calchiera lexicală, atunci când aveau de tradus un text religios.

În traducerile biblice găsim un număr apreciabil de împrumuturi directe pentru termenii care, ori nu aveau posibilitatea identificării unor structuri formale românești acceptabile, ori realitățile de-semnate de ele nu erau conforme spațiului spiritual românesc.

Montura intratextuală formată în cea mai mare parte din indicații tipiconale este redactată în slavonă sau în română și, adesea, într-un jargon mixt: vezi Dosoftei-**Parimiile preste an**.

Pe de altă parte, **Evanghelia**, din anul 1697, a lui Antim Ivireanul, reeditare a Evangheliei greco-române de la 1693, are indicațiile tipiconale în limba română. Terminologia tehnică ecleziastică necesară formulării indicațiilor tipiconale, redactate, de re-gulă, în slavonă, dar și, mai rar, în limba română, abundă în termeni împrumutați din slavonă, mulți dintre ei de origine grecească: **peasnă, irmos, canon, catavasie, stih, pripeală, prochimien** etc., elemente pe care le-am regăsit și în manuscrisul **Vatican Romeno 6**, din Biblioteca Apostolica Vaticana, conținând textul unui **Minei**, care constituie una din preocupările noastre.

⁸ V. Schwanzer, *Angeleichung syntaktischen Strukturen im interlinguistischen Verkehr*, în *Actes du X-e Congrès des Linguistes*, vol. 2, București, 1972, p. 1067-1072).

Din analiza conținutului *Mss. Vat. Rum. 6*, se observă că nu este singular în redarea indicațiilor tipiconale în română sau în română și/sau slavonă, iar, după opinia unor slaviști, în română și slavonă ucraineană.

Compararea câtorva traduceri românești din secolul al XVII-lea cu originalele lor grecești ne îndreptățește să subscriem aprecierii cercetătorilor care susțin că traducătorilor le lipsea o concepție clară, coerentă, precisă asupra principiilor traducerii. Lovindu-se, pe de o parte, de insuficiența limbii române, ca instrument de comunicare înaltă, pe de altă parte, de incompatibilitățile sistemice față de limbile din care traduce, traducătorul român este des obligat să opteze pentru calc lingvistic sau pentru împrumut contextual, lucru care este evident și în cazul copistului sau traducătorului *Ms. Vat. Rum. 6*. Astfel asistăm la expresii a căror semnificație es-te obscură, datorită preluării întocmai a termenului slavon: **văsiia vǎzlojivše = vezi la. . . , caută la. . .**

O altă caracteristică a manuscrisului studiat o reprezintă împrumuturile con-textuale:

- din slavonă, **preobrajenije** = metamorfoză, transfigurare,

suzdanije/ săzdanie = creatură,

slavosloviti/ a slavoslovi = a lăuda, a slăvi, a ridica în slăvi,

țveatonosie = a duce/ a produce flori,

vuchodu/văhod = intrare,

prepodobije = precuvioșie.

- din greacă: *κυκλος*, calchiat semantic de slavonul **krugu** = orbită a astrelor, transpus în substantivul românesc **crug**.

Οσιότης calchiat semantic în slavonul **prepodobije** = pietate, sfințenie, cuvioșenie din latină, mai rar (**Ființa** = Facerea):

Analiza noastră intenționează să sublinieze ideea că limba română, așa cum o cunoaștem din traduceri și textele originale ale perioadei sale vechi ne-a oferit șansa de a o cunoaște la nivel textual. Un fapt specific majorității textelor traduse în limba română este caracterul lor ritualic, care, prin traducere, nu este alterat, conservându-se la maximum, **indicii funcționali și formali**.⁹

Textele originale, la rândul lor, nu se îndepărtează prea mult de modelele lor străine, dar, când se depășește **"stadiul de redevabilitate față de model asistăm la imixtiune a spontaneității expresiei curente"**¹⁰ în textul scris.

Pentru exemplificare, am ales fragmente din Slujbele **La Nașterea Domnului** și **La Sfântul Mucenic Dimitrie** din *Mss. Vat. Rum. 6*, oprindu-ne doar la tema pe care ne-am propus-o pentru investigare și anume, **termenii tipiconali**.

În demersul nostru comparativ ne-am raportat la **Antologhion** sau **Mineiul**, editat la Blaj, în anul 1838, și la **Mineele** actuale, pe lunile aferente.

⁹ Dragoș, Elena, *Elemente de sintaxă istorică românească*, p. 132.

¹⁰ Idem, *Ibidem*

Vecernia Mare se numește astfel pentru că se face cu solemnitate și are o bogăție de cântări. Incepe cu **Binecuvântarea** preotului pentru citirea **Ceasului al Nouălea** și cu Psalmul de începere, **Psalmul 103:** "**Binecuvintează, suflete al meu, pe Domnul. . .** "

Ms. Vat. Rum. 6: **Sara la vecernie catisma "Blajenii mui. . .**

Terminându-se **Psalmul**, preotul sau diaconul zice **Ectenia cea Mare**, chemând credincioșii să se roage pentru pacea și mântuirea sufletelor.

Ms. Vat. Rum. 6: **Preut dzice ectenia acea spre Răsărit:**

"Miluiaște-ne pre noi, Doamne, după mare mila Ta. . . "

Apoi, cu fața către Amiadzăzi:

Incă ne rugăm pintru credincioșii buni. . . "

Incheierea stihirilor se face cu cântarea imnelor dogmatice, apoi diaconul și preotul fac **Intrarea**, care este de două feluri: **Intrarea Mică** și **Intrarea Mare**. Se cântă **Prochimenul** zilei și **Pari-miile**.

Ms. Vat. Rum. 6: **Văhod Prochimenul dzilei, Parimiia din Ființă (Facerea), Cetenia glas 1.**

Se cântă, după aceea Stihirile Stihioavnei din **Octoih**, Mărirea Sfântului și a Născătoarei de Dumnezeu.

Ms. Vat. Rum. 6: **La Stihioavne, glas 2, "Mare minune și preaslăvită s-au priimit astăzi că Fecioara născu. . . "**

După **Ecfonistul** preotului, psalții cântă **Troparele Octoihului** și ale **Mineiului**:

Ms. Vat. Rum. 6: **Tropar glas 4: "Nașterea Ta, Hristoase, Dumnedzău nostru, răsări lumii lumină înțeleasă. . . "**

Apoi, se rostește **Apolisul** (*ἀπόλυσι*) liberatio. de către preot: "**Binecuvântarea Domnului peste voi. . .** " În limba greacă *ἀπόλυσι* înseamnă terminarea slujbei și **dezlegarea** credincioșilor de a ieși din Bi-serică. Din acest motiv, și troparul de la sfârșitul Vecerniei se numește *ἀπολυτικιον*, adică **elibe-ratorul** sau τὸ ἀπολυτικιον τῆς ἡμέρας, respectiv, **eliberatorul zilei**.¹¹

În Rânduiala din Biserica Ortodoxă Română termenul folosit este **otput**, preluat din limba slavonă.

În **Mss. Vat. Rum. 6**, sfârșitul slujbei se încheie fie cu indicația tipiconală: **Otpust**, ex: **și cântăm Slavosloviile, Ectenia și Otpust: "Mântuiaște, Doamne, oamenii tăi și blagosloveaște moșia Ta."** Se observă o formulare deosebită de cele uzitate astăzi, dar asemănătoare cu cele ale veacului al XII-lea - al XIII-lea, descoperite în unele manuscrise românești. (cf. **mss. 1020 Biblioteca mănăstirii Sinai**, apud. **P. Vintilescu, Op. cit. p. 354**): "După ce preotul a încheiat rugăciunea

¹¹ Vintilescu, Petre, *Liturghiuerul explicat*, p. 349.
250

apolisului prin cuvintele "**Cu ale căror rugăciuni miluiește-ne și ne mântuiește, Dumnezeule**", poporul răspunde: "**Păzește, Dumnezeule, Sfânta și Ortodoxa credință. . .**"), fie cu indicația: **Priceasnă**, echivalentă în **Mineele** actuale indicației tipiconale **Chinonicul**, formularea din manuscris fiind: **și cântăm Priceasnă: "Lăudați pre Domnul din ceriuri. Lăudați pre El întru cei de sus. Aliluia. Aliluia. Aliluia."**

Manuscrisul în discuție pare să consemneze un stadiu de limbă ce încearcă desprinderea de modelul slavon. Astfel, în indicațiile tipiconale, numerele glasurilor și cântărilor sunt marcate în structura numerică slavonă, (glas a, v, g, i) iar în unele cazuri sunt reproduse literal în limba română: **de trii ori, slava cea dintâie**, alături de notația slavonă **slava a** sau **slava i** (**Simeon Stâlpnic; La Nașterea Vieții**). În același context se folosește termenul **demineață** în loc de **utrenie/ utri n1**.

Remarcăm, de asemenea, folosirea în contextul aceleiași slujbe a cuvântului slavon **ishod** și a cuvântului românesc **eșire (La dziua Cinstitei Cruci)**. În același timp, remarcăm folosirea alternativă a unor termeni prezentând alternanțe grafice, precum: **seadealna, seadilna, sedilna (Simeon Stâlpnicul; Arhanghelul Mihail) sveatilna, sfetilna, sveateti(hi); irmos, irimos, irimi/iri (La dziua Cinstitei Cruci; Simeon Stâlpnicul; Arhanghelul Mihail); octoih, ohtaiu, ohtoih (Sfinții 40 de Mucenici); otpust, otpustaeș(i) (Probajia; La Nașterea Vieții), văhod, vohod (La Botezul Domnului); slavoslavii, savoslovii, (Văvedenia, Sf. Niculae).**

În perioada în care a fost elaborat manuscrisul la care ne referim se ajunge la tendința de a se accepta și răspândi ceea ce era comun în limba ecleziastică din zone dialectale diverse și, deci, de a se opri penetrarea unor elemente divergente, diversificatoare, și păstrarea acelor deja consacrate de dogmă. Limba română apare înveșmântată în haina alfabetului chirilic, alfabet nu foarte adecvat specificului limbii române. În manuscrisul la care ne referim se observă o inadecvare a acestei scrieri adaptate la structura fonetică a limbii române. Grafia nu este perfect adaptată la sunetele limbii, acolo unde există varietăți ale acestora, astfel că asistăm la situațiile de mai sus: alternanțe grafice datorate slabei cunoașteri a sunetelor tip și fonemelor, a redării sunetelor românești prin grafeme chirilice. Caracteristici ale epocii vechi, evidente în manuscris, constituie transferul literar de la o zonă lingvistică la alta, de la o provincie la alta, precum și circulația interzonală a tiparnițelor și tipăriturilor, fenomene care se vor generaliza și intensifica pe măsură ce ne apropiem de timpurile moderne.

Încă de la apariția **Psaltirii slavo-române** a lui Coresi, din 1577, se constată necesitatea de a pune la îndemâna preoților și a altor slujitori ai bisericii textul biblic într-o ediție bilingvă, deoarece aceștia cunoșteau din ce în ce mai puțin limba slavonă.

Prin urmare, este evidentă strădania unor copişti, cum este cel care elaborează manuscrisul pe care îl investigăm, de a realiza și o traducere accesibilă unei mase cât mai largi de vorbitori, de a crea un instrument lingvistic ușor asimilabil de către toți cei care vorbesc românește. Firește, într-o primă fază, aceea a traducerilor cu-vânt de cuvânt, aceste obiective nu vizează toate palierele limbii, ci se raportează exclusiv la lexic.

În ciuda unor lacune lingvistice, efortul traducătorului sau copistului **Mss. Vat.**

Rum. 6. este meritoriu întrucât a alcătuit un text inteligibil pentru vorbitorii de limbă română, înscriindu-se astfel în direcția procesului de naționalizare a expresiei teologice a cultului ortodox, în corelație cu constituirea variantelor liturgice și biblice, fundamentate și ele în aceeași epocă.

RECENZIE

LA INTERSECȚIA DINTRE EST ȘI VEST

La finele anului trecut a apărut o monografie a eminentului om de cultură român Gheorghe Mihăilă: *Între orient și occident*, cu un subtitlu sugestiv: *Studii de cultură și literatură română în secolele al XV-lea - al XVIII-lea*, 399 pag., care a văzut lumina tiparului la prestigioasa editură bucureșteană "Roza Vânturilor". Profesorul G. Mihăilă (membru corespondent al Academiei Române) este un nume autoritar, considerat unul "dintre cei mai autentici și recunoscuți savanți români din a doua jumătate a secolului" douăzeci. El face parte din acea spiritualitate selectă, fină și aleasă care a dat culturii românești numeroase lucrări de valoare, în care toate problemele tratate sunt însoțite de argumente incontestabile. Prezenta monografie este continuarea altor studii din acest domeniu. Amintim în acest sens două volume care preced cartea de față: *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi* (1972) și *Cultură și literatură română veche în context european. Studii și texte* (1979). Specialiștii știu că pe această temă autorul a mai publicat zeci de studii și articole, bazate pe materiale inedite, descoperite de el însuși în bibliotecile și arhivele din centrale de slavistică din țările slave, de la noi, dar și din alte părți.

Prezenta monografie este o culegere de studii de sine stătătoare care pot fi numite și capitole. Lectura cărții ne permite să relevăm ideile urmărite de autor. Primul studiu se intitulează: *O chestiune de principiu. Reflecții pri-*

vind literatura română veche (9-62). Aici, pe parcursul mai multor pagini, autorul polemizează cu criticul N. Manolescu în problemele vechimii literaturii române, a apartenenței unor texte slave la patrimoniul culturii românești, a renunțării la împărțirea literaturii române în veche și modernă etc. În urma unor serioase investigații și a analizei a numeroase texte, G. Mihăilă conchide că "limba nu poate fi unicul criteriu de atribuire a operelor în acest caz este Petru Movilă, nementionat de N. Manolescu în istoria sa critică a literaturii, ori el aparține culturii și literaturii românești. Subscriem pe această linie la pertinenta concluzie a lui G. Mihăilă și anume: "Nu cumva vrem să ne sărăcim cu tot dinadinsul de ceea ce ne aparține de drept?" (19). Plecând de la analiza mai multor opere literare vechi autorul stabilește unele "jaloane logice, istorico-literare și comparative în baza cărora scrierile literare (sau cu valori literare) compuse în primele secole ale culturii poporului nostru în slavonă - prezente în forme similare și în alte țări - sunt considerate ca aparținând literaturii române" (51).

În al doilea studiu, *Elemente ale istoriografiei antice greco-latine* în istoriografia bizantino-slavo-română (63-95), se relevă o serie de cronicari bizantini din veacurile VI-XII, care au fost traduși în limba slavonă. Este vorba despre Ioan Malalas, secolul al VI-lea, care este de origine siriană, dar născut în Antiohia elinizată, scria în limba greacă. Malalas este o poreclă care în siriană însemna "orator, grăitor". În continuare autorul îi amintește pe Georgios Synkelos, sec. VIII; Nichifor și Gheorghe Monahul, Amartolos, sec.

RECENZIE

IX și pe alții care au prezentat istoria universală de la "facerea lumii" până la epoca lor. În cadrul operelor lor cronicarii menționați au acordat un amplu spațiu istoriei antice grecești, precum și celei romane. Privitor la traduceri din autorii amintiți, G. Mihăilă conchide că "prin transpunerea în slavonă și română tocmai a scrierilor istorice tributare în mare măsură antichității greco-latine, o parte a acestei moșteniri s-a răspândit și în lumea slavă și în cea românească cu mult înaintea pătrunderii influenței Renașterii și clasicismului occidental" (65). Remarca formulată de domnul G. Mihăilă are o importanță deosebită pentru cultura noastră veche.

În continuare autorul se oprește la perioadele traducerii cronicilor analizate în diferite limbi slave. Astfel, Cronica lui Ioan Malalas (cca 491-578), tradusă în slavă în secolul XI, s-a răspândit și în Rusia, dovadă că s-a păstrat numai în fragmente rusești, nefiind cunoscută românilor. N-a fost cunoscută la români nici *Culegerea cronografică* a lui Georgios Synkellos (m. după 810). În Rusia a fost tradusă în veacul al XVI-lea. Descrierea evenimentelor ajunge până la Dioclețian (anul 284). *Cronica pe scurt* a patriarhului Nichifor al Constantinopolului (m. 829) descrie cronologia patriarhilor, a regilor și împăraților de la Alexandru cel Mare până la Constantin cel Mare. Ea a fost tradusă în slava veche în timpul țarului Simeon (893-927), fiind transpusă în Rusia (1073), în Serbia și în Țările Române, de unde sunt cunoscute 5 manuscrise din veacul al XVI-lea și apoi

din cel de al XVII-lea. Cronica lui Gheorghe Monahul (sec. IX) este tradusă în slava veche la sfârșitul veacului al X-lea. Sunt cunoscute 10 copii ale redacției "bulgare" și 15 ale celei "sârbe", traduse pe la mijlocul secolului XV. Dintre acestea, trei copii sunt din Țara Românească, din sec. XV-XVI.

În al treilea studiu, autorul discută *O culegere enciclopedică bizantină în copii slavo-române: Sbornicul țarului Simeon* (96-135). Aici, G. Mihăilă se oprește la analiza celor 21 de copii ale Sbornicului lui Simeon descriind manuscrisele din Biblioteca Academiei Române și comparându-le cu Sbornicul lui Sveatoslav din 1073. Următorul studiu este *Cronica evenimentelor din Peninsula balcanică (1296-1417) în comparație cu traducerea românească a lui Mihail Moxa (1620)*, (136-163). În acest studiu autorul se ocupă de manuscrisele unicate și de edițiile existente. Capitolul se încheie cu unele considerații de ordin filologic, lingvistic și stilistic.

Spațiul nu ne permite să ne oprim și asupra altor studii. Întreaga carte trădează un imens volum de muncă și bogate cunoștințe. Monografia este o enciclopedie de evenimente, autori și cărți, ce se extinde pe mai multe veacuri. Cartea se adresează unui număr însemnat de specialiști, literați, lingviști, istorici ai culturii românești și ai religiei române. Comentariile sunt aduse la zi.

ONUFRIE VINȚELER