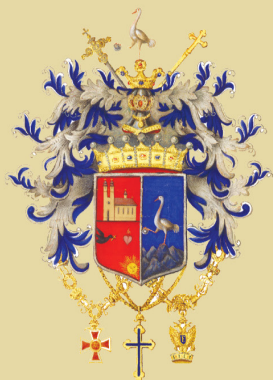


FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „SFÂNTUL ANDREI ȘAGUNA“ DIN SIBIU



STUDIA DOCTORALIA ANDREIANA



NR. 2/2024

EDITURA ANDREIANA

NR. 2 / 2024

STUDIA DOCTORALIA ANDREIANA

FACULTATEA DE TEOLOGIE „ANDREI ȘAGUNA” DIN SIBIU

Studia Doctoralia Andreiana

II

Anul XIII / Nr. 2 (iulie-decembrie) 2024

Editura Andreiana, Sibiu

ISSN 3008-5969

ISSN-L 2285-8555

Studia Doctoralia Andreiana



Publicație semestrială realizată sub egida
Centrului de Cercetare Teologică
al Universității „Lucian Blaga” din Sibiu



Colegiul editorial:

PREȘEDINTE:

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

REDACTOR-ȘEF:

Prof. Dr. Paul BRUSANOWSKI,
Directorul Școlii Doctorale
a Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din Sibiu

MEMBRI:

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. ICĂ JR
Pr. Prof. Dr. Vasile GRĂJDIAN
Pr. Prof. Dr. Nicolae CHIFĂR
Pr. Prof. Dr. Aurel PAVEL
Prof. Dr. Ciprian STREZA
Prof. Dr. Sebastian MOLDOVAN

Pr. Prof. Dr. Constantin NECULA
Pr. Conf. Dr. Habil. Nicolae MOȘOIU
Pr. Conf. Dr. Habil. Constantin OANCEA
Conf. Dr. Habil. Ciprian TOROCZKAI
Conf. Dr. Habil. Alina PĂTRU

Comitetul de redacție:

SECRETAR DE REDACȚIE,

CORECTURĂ ȘI TEHNOREDACTARE:

Drd. MIHAI - FLORIN CHELCAN

Redacția și administrația:

Arhiepiscopia Sibiului
Str. Mitropoliei, nr. 35, 550179, Sibiu
E-mail: studia.doctoralia@gmail.com
Web: <https://teologie.ulbsibiu.ro/studia-doctoralia-andreiana/>

CUPRINS:

EDITORIAL	6
-----------------	---

BIBLICE – SISTEMATICE:

1. PR. DRD. IOAN MIHAI POP <i>Credință și religiozitate: o abordare interdisciplinară.....</i>	12
2. PR. PROF. DRD. CĂTĂLIN NICOLAE SPĂTARU <i>Rolul și importanța celor trei instituții - Biserica, Familia și Școala - în formarea și dezvoltarea tinerilor contemporani.....</i>	26
3. DRD. CRISTIAN CIORĂNEANU <i>Tămăduirea sufletească în contextul digitalizării.....</i>	36
4. PR. DRD. ALEXANDRU LETEA <i>Îngrijirea paliativă între practica secularizată și dimensiunea teologică.....</i>	49
5. PR. DRD. NICOLAE VELE <i>Diaspora ca Exil? Lecția misionară a migrației ruse în Franța secolului XX.....</i>	65
6. DRD. IOAN CORNIȚESCU <i>Viziunea teologică și estetică în imnografia Sfintei Casiana.....</i>	81
7. PR. DRD. FLORIN NICU-BODOC <i>Mântuitorul Iisus Hristos - Adam cel de pe urmă (I Corinteni 15, 45)</i>	90

8. PR. DRD. MIHAIL-IUSTIN MITREA	
<i>Aspecte ale exegezei biblice la Sfântul Chiril al Alexandriei.....</i>	<i>107</i>
9. PROTOS. DRD. IUSTIN (MIRCEA-MIHAI) CIURDAR	
<i>„Lumina Neamurilor” - Cartea lui Isaia. O perspectivă teologică.....</i>	<i>119</i>
10. DL. DRD. IOAN ALEXANDRU RIZEA-NIȚĂ	
<i>Josephus Flavius: Istoric al epocii Noului Testament.....</i>	<i>137</i>

PRACTICE – ISTORICE

1. DRD. TEODOR MOGOȘ	
<i>Teme ale Vechiului Testament în predica actuală.....</i>	<i>157</i>
2. PR. DRD. SILVICĂ-IONUȚ BUCȘĂNEANU	
<i>Receptarea Operei Părintelui Profesor Dr. Mihail Bulacu.....</i>	<i>173</i>
3. PR. DRD. ANDREI RUSU	
<i>Sindromul Moldovenismului Pravoslavnic: implicații psihosociale, politice și religioase în Biserica Ortodoxă din Moldova. Studiu de caz asupra diasporei moldovenești.....</i>	<i>187</i>
4. PR. DRD. PETRU DEACONU	
<i>Mănăstirile Bucovinei sub păstorirea episcopului Evghenie Hacman (1835-1873).....</i>	<i>222</i>
5. PR. DRD. VICTOR-DĂNUȚ MUSCALU	
<i>Biserica „Sfinții Apostoli” din Brebina, Mehedinți – 155 de ani de la ultima refacere.....</i>	<i>236</i>
6. DRD. IOAN PARASCHIV OPREA	
<i>Predica de la Clermont și motivațiile teologice în declanșarea primei cruciade.....</i>	<i>267</i>

7. PR. DRD. IONEL CUȚUHAN

*Unirea Principatelor, domnitorul Alexandru Ioan Cuza, reformele și influența acestora asupra bisericii.....*280

8. DRD. CALINIC (VASILE CRISTIAN) NISTOR

*Mănăstirea Peri – ctitorie a Drăgoșeștilor.....*310

9. PR. DRD. IUSTIN STÎNGĂ

*Creștinismului vechi carpatic în preocupările istoriografice ale Părintelui Milan Șeșan.....*324

EDITORIAL

Prezentul număr al revistei *Studia Doctoralia Andreiana*, nr. 2/2024, reunește 20 articole pe teme variate, redactate în mare parte de doctoranzi ai Facultății de Teologie Ortodoxă „Sf. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, dar și de doctoranzi ai Facultăților de Teologie Ortodoxă din București, Cluj și din țară. Lucrările au fost prezentate în cadrul Simpozionului Național al Doctoranzilor, desfășurat în luna decembrie 2024, cu prilejul manifestărilor științifice dedicate zilelor Sfântului Andrei Șaguna.

Asemenea edițiilor precedente, articolele sunt grupate în două secțiuni principale. Prima, dedicată domeniului de cercetare *biblice-sistematice*, incluzând 10 lucrări, iar cea de-a doua parte consacrată cercetării *practice-istorice*, cuprinzând alte 9 articole.

Secțiunea ***biblică-sistematică*** este deschisă de Pr. Drd. Ioan Mihai Pop, cu studiul *Credință și religiozitate: o abordare interdisciplinară*, realizat sub îndrumarea Conf. Univ. Dr. Ciprian Iulian Toroczkai de la Facultatea de Teologie din Sibiu.

Urmează Pr. Prof. Drd. Cătălin Nicolae Spătaru, doctorand la Școala Doctorală „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București, cu articolul *Rolul și importanța celor trei instituții – Biserica, Familia și Școala – în formarea și dezvoltarea tinerilor contemporani*, coordonat de Pr. Prof. Univ. Dr. Petre Mureșean.

Dl. Drd. Cristian Ciorăneanu, de la Școala Doctorală „Isidor Todoran” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, propune lucrarea *Tămăduirea sufletească în contextul digitalizării*, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Ștefan Iloaie.

De la școala doctorală de la Arad, Pr. Drd. Alexandru Letea aduce câteva reflecții despre *Îngrijirea paliativă între practica secularizată și dimensiunea teologică*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Vlad.

Pr. Drd. Nicolae Vele, de la Facultatea de Teologie din Sibiu, semnează articolul *Diaspora ca exil? Lecția misionară a migrației ruse în Franța secolului XX*, scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel.

De la școală doctorală bucureșteană, „Dumitru Stăniloae”, Dl. Drd. Ioan Cornițescu prezintă un studiu despre *Viziunea teologică și estetică în iconografia Sfintei Casiana*, articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Emanoil Băbuș.

Pr. Drd. Florin Nicu-Bodoc, abordează tema *Mântuitorul Iisus Hristos – Adam Cel de pe urmă (I Corinteni 15,45)*, articol scris sub coordonarea Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae-Viorel Moșoiu.

Tot de la școala doctorală din Sibiu, Pr. Drd. Mihail-Iustin Mitrea publică studiul *Aspecte ale exegezei biblice la Sfântul Chiril al Alexandriei*, coordonat de Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae-Viorel Moșoiu.

Protos. Drd. Iustin (Mircea-Mihai) Ciurdar continuă exegeza biblică prin articolul „*Lumina Neamurilor*” – *Cartea lui Isaia. O perspectivă teologică*, scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă de la Școala Doctorală „Isidor Todoran” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

Ultimul articol din această secțiune este semnat de Dl. Drd. Ioan Alexandru Rizea-Niță, doctorand la Școala Doctorală „Dumitru Stăniloae” din București, care analizează tema *Josephus Flavius: istoric al epocii Noului Testament*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Preda.

Dl. Drd. Teodor Mogoș, doctorand al Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” din București, deschide **secțiunea practice-istorice**, cu articolul *Teme ale Vechiului Testament în predica actuală*, articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Nicușor Beldiman. Tot sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Nicușor Beldiman scrie și Pr. Drd. Silvică-Ionuț Bușăneanu articolul despre *Receptarea Operei Părintelui Profesor Dr. Mihail Bulacu*.

Pr. Drd. Andrei Rusu, doctorand în cadrul școlii doctorale „Isidor Todoran” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj, publica articolul istoric despre *Sindromul Moldovenismului Pravoslavnic: implicații psihosociale, politice și religioase în Biserica Ortodoxă din Moldova*.

Studiu de caz asupra diasporei moldovenești, sub îndrumarea Conf. Univ. Dr. Cristian Sonea.

Pr. Drd. Petru Deaconu de la școala doctorală „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” București a scris articolul *Mănăstirile Bucovinei sub păstorirea episcopului Evghenie Hacman (1835-1873)* scris sub atenta îndrumare a Pr. Prof. Univ. Dr. Mihail Săsăujan.

Tot de la școala doctorală de la București, Pr. drd. Victor-Dănuț Muscalu, propune tema despre *Biserica „Sfinții Apostoli” din Brebina, Mehedinți – 155 de ani de la ultima refacere*, scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Moldoveanu.

Dl. Drd. Ioan Paraschiv Oprea, de la aceeași școală doctorală, aduce în atenție articolul referitor la *Predica de la Clermont și motivațiile teologice în declanșarea primei cruciade*, scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Emanoil Băbuș.

Pr. Drd. Ionel Cuțuhan, doctorand al școlii doctorale de la Facultatea de Teologie „Sf. Andrei Șaguna” Sibiu, prezintă tema despre *Unirea Principatelor, domnitorul Alexandru Ioan Cuza, reformele și influența acestora asupra bisericii*, scris sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Paul Lucian Brusanowski.

Drd. Calinic (Vasile Cristian) Nistor de la școala doctorală de la Sibiu a scris articolul referitor la *Mănăstirea Peri - ctitorie a Drăgoșeștilor*, articol scris sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Paul Lucian Brusanowski.

În încheiere, Pr. Drd. Iustin Stîngă semnează un studiu dedicat temei *Creștinismului vechi carpatic în preocupările istoriografice ale Părintelui Milan Šesan*, realizat sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Chifăr, în cadrul Școlii Doctorale a Facultății de Teologie „Sfântul Andrei Șaguna” din Sibiu.”

Un aspect definitoriu al acestui număr îl constituie nu doar diversitatea tematică și participarea mai multor școli doctorale de prestigiu, ci și faptul că s-a acordat o atenție specială doctoranzilor aflați în anii terminali de studiu, pentru care publicarea unor articole științifice reprezintă o etapă necesară și importantă în parcursul lor academic.

În această ordine, numărul de față reunește 8 articole provenite de la Școala Doctorală „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă din București, 7 articole aparținând doctoranzilor Școlii Doctorale a Facultății de Teologie din Sibiu, un articol al școlii doctorale de la Facultatea de Teologie din Arad și 3 articole semnate de doctoranzii școlii doctorale „Isidor Todoran” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

În încheierea acestui editorial, dorim să adresăm mulțumiri noilor membri ai comitetului editorial al revistei, care au contribuit cu dedicare la organizarea și structurarea acestui număr al Școlii Doctorale a Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu.

A fost un an academic intens, marcat de noi provocări și schimbări de direcție editorială și de perspectivă, menite să susțină continuitatea și progresul în parcursul teologic și academic al revistei noastre.

Prof. Univ. Dr. Paul Brusanowski,
Redactor-Şef al *Studia Doctoralia Andreiana*



BIBLICE-SISTEMATICE

Credință și religiozitate: o abordare interdisciplinară¹

Pr. Drd. Ioan Mihai POP

Abstract:

This study consists of two main parts. The first part presents, from the perspective of psychologists, philosophers and historians of religions, possible definitions and characteristic features of the concept of *religiosity*. This is not an easy task, but the point is that religiosity is inextricably linked to the human being (in other words, man is *homo religiosus*). The second part deals with the Orthodox perspective on what is meant by the term *faith*. The last part briefly analyzes the characteristics of the (post)modern world in which we live and how Orthodox Christians relate to it.

Keywords:

Faith, religiosity, homo religiosus, Orthodoxy

Introducere

Provenind din limba latină – *religo*= „a lega”, termenul religie se referă „la ansamblul sistemelor de credință, concepțiilor spirituale, tradițiilor, ritualurilor, moralei, codurilor comportamentale, modelelor sociale și organizaționale, stărilor și sentimentelor mistice întâlnite dintotdeauna și pretutindeni, în toate colțurile și civilizațiile umane, care oferă adepților și comunităților acestora o anumită viziune asupra omului, universului și transcendenței, le configurează cadrele relaționale individuale și comunitare și le stimulează capacitățile sentimentale, voliționale și raționale în vederea depășirii și transformării stării lor inițiale”².

O astfel de definiție atotcuprinzătoare ca cea de mai sus pare să epuizeze toate sensurile posibile ale termenului de religie, scoțând în același timp în evidență principala sa trăsătură caracteristică: universalitatea. Pe de altă parte însă, chiar

¹ Acest studiu a fost întocmit sub îndrumarea Conf. Univ. Dr. Habil. Ciprian Iulian Toroczka, care și-a dat acordul spre publicare.

² Valentin Ilie, „*Religie*”, în Ștefan Buchiu, Ioan Tulcan (coord.), *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Basilica, București, 2019, p. 776-777.

autorul articolului de dicționar era nevoit să recunoască următoarele două aspecte:

1) „Definirea religiei este ... o întreprindere complexă, dată fiind varietatea formelor sale de trăire și manifestare spirituală și materială, ceea ce face ca încercările în acest sens să penduleze între generalitate și particularism”.³

2) „Identificarea unui punct comun care ar putea fi acceptat de toate religiile a fost postulat, potrivit unei viziuni empirice, drept demersul esențial în vederea precizării obiectului religiei, în contextul în care adepții tuturor religiilor își afirmă specificitatea propriului crez”⁴. Trebuie așadar subliniat că tocmai diversitatea opiniilor privitoare la „obiectul comun” al religiei/religiilor determină un relativism greu de conciliat cu universalitatea, în timp și spațiu, a conceptului religios. În cele din urmă, după ce se referă la echivalea religie – sacru făcută de Mircea Eliade, autorul se rezumă la a fundamenta fiecare expresie religioasă pe experiență, cu scopul urmărit de a se atinge desăvârșirea.

Astfel, „dincolo de manierele particulare de interpretare ale religiozității și de inseparabilitatea sacralului de componentele sau elementele unei culturi, există cadre de manifestare în care discursul și parcursul religios își modifică forma și conținutul ca urmare a unor transformări mistice și spirituale profunde și apofatice, dezvăluind ... țelurile și viziunea asupra desăvârșirii a respectivului context religios. Acest tip de experiență, care sondează și atinge resorturile cele mai intime ale unei culturi religioase, stimulează transformarea ontologică și emanciparea spre o anumită formă de transcendență. Desăvârșirea, înțeleasă ca o ruptură din ordinea obișnuită, este, astfel, demersul omniprezent în toate formele de religiozitate, indiferent de gradul de rafinament al acestora, dovedind că sentimentul religios este înăscut în ființa umană chiar dacă, la început, nu într-o formă clară, ci ca un impuls, aspirație și tendință spre absolut și veșnicie”⁵.

Iarăși, conceptul nu devine mai clar prin aceste precizări care ridică cel puțin la fel de multe întrebări câte răspunsuri: ce este această desăvârșire? de unde provine diversitatea tehnicilor, riturilor, credințelor religioase – cu alte cuvinte, sunt ele doar un rezultat al interferențelor culturale inerente unei religii? se reduce religiozitatea la simplul „sentiment religios”, care ar fi intrinsec naturii umane? etc.

³ Valentin Ilie, „Religie”, în Ștefan Buchiu,..., p. 775

⁴ Valentin Ilie, „Religie”, în Ștefan Buchiu,..., p. 777

⁵ Valentin Ilie, „Religie”, în Ștefan Buchiu,..., pp. 778-779.

În fapt, Mircea Eliade scria cu câteva decenii în urmă că „este regretabil faptul că nu dispunem de un cuvânt mai precis decât acela de «religie» prin care să numim experiența sacrului”. Deși termenul are o „istorie îndelungată”, aceasta este întrucâtva „limitată din punct de vedere cultural”, motiv pentru care ne putem întreba, pe bună dreptate, „dacă poate fi el aplicat fără discriminare Orientului Apropiat antic, iudaismului, creștinismului și islamului sau hinduismului, budismului și confucianismului, precum și popoarelor așa-zis primitive”. Pe de altă parte, „este poate prea târziu să căutăm alt cuvânt și «religie» poate fi încă un termen util cu condiția să ne amintim mereu că el nu implică necesarmente credința într-un Dumnezeu, în zei sau în spirite, ci se referă la experiența sacrului și prin urmare are legătură cu ideile de *fință*, *sens* și *adevăr* (s.a.)”⁶.

Religiozitatea: cadru conceptual

Leszek Kolakowski atrăgea însă atenția că termenul religie – desemnând „experiența Sacrului” – se găsește pe o poziție echivalentă cu alți termeni absolut necesari în analizarea „problemelor omenești”; în această sferă a cercetării, niciunul dintre conceptele aflate la dispoziția noastră nu poate fi definit cu precizie absolută, iar din acest punct de vedere, termenul „religie” nu se află într-o poziție mai rea decât: „artă”, „societate”, „cultură”, „istorie”, „politică” ș.a.m.d. Dincolo de utilizarea sau nu a unui neologism, „orice definiție a religiei nu poate să nu fie oarecum arbitrară și, oricât am încerca să o apropiem de uzanța reală a cuvântului din vorbirea curentă, mulți vor considera că definiția noastră cuprinde sau prea mult, sau prea puțin, sau și una și alta”⁷.

În opinia lui Michael Palmer, ar fi greșit să vedem în Freud un adversar al religiei, pe când în Jung un „prieten” al religiei. E adevărat, Jung se declara a fi un creștin, dar nu un *credincios*. Pe scurt, pentru el Dumnezeu se reducea la statutul de arhetip, de element al Sinelui, despre care nu se poate spune că îi corespunde altceva dincolo de „realitatea psihică”. Nu este mai puțin adevărat că poziția lui Freud era și mai radicală : el despoaie religia de orice pretenție de divinitate și o situează

⁶ Mircea Eliade, *Nostalgia originilor: istorie și semnificație în religie*, trad. Cezar Baltag, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 5.

⁷ Leszek Kolakowski, *Religia*, trad. Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 7.

printre celelalte fenomene psihice, făcându-o, de exemplu, comparabilă cu obsesiile iluzionale ale nevroticilor. Religia reprezintă ceva de origine pur umană, în miezul concepției despre sensul lumii și viața religioasă stând imaginea unui zeu-tată și sublimarea lui (complexul lui Oedip).

În fapt, cele două principale concepții religioase din psihanaliză sunt astfel rezumate de Palmer: „Obiectivul atacului lui Freud a fost credința în realitatea obiectivă a lui Dumnezeu: că există în realitate un Tată transcendent, viu, concret și personificat, care are o existență în afara Psyche și care se revelează prin imaginile și ritualurile religiei. Reacția lui Freud a fost convertirea afirmațiilor metafizice ale religiei în metapsihologie, ceea ce el a făcut prin demascarea acestor imagini și ritualuri ca fiind nimic altceva decât produce psihice, proiecții ale propriilor noastre dorințe oedipale și obsesionale. Impactul asupra lui Jung a acestei demolări psihanalitice a fost imens; la început el a fost de acord cu Freud, apoi i-a rezistat, iar în final l-a respins cu total. Replica dată lui Freud a fost o schimbare radicală. Nimic un poate fi cunoscut cu privire la Dumnezeu cel obiectiv, așa încât un există nicio problema metafizică privitoare la existența sau inexistența unei astfel de ființe. Drept urmare, el de îndreaptă atenția exclusivă asupra produsului psihic, asupra imaginii lui Dumnezeu din Psyche, evaluată acum un ca fiind o fantazare infantilă, ci substrat colectiv și arhetipal al inconștientului. Avem astfel juxtapoziția a două imagini ale lui Dumnezeu aflate în conflict: imaginea lui Dumnezeu atacată de Freud și imaginea lui Dumnezeu apărată de Jung. Dar faptul că Jung ocupă o poziție defensivă și faptul că această apărare este în md cert justificată în lumina unilateralității teoriei sexuale a lui Freud nu trebuie să ne facă orbi asupra imperfecțiunii concepției lui Jung. ... acesta ne cere să ne retragem într-o lume psihică, autojustificată, în care validitatea imaginii lui Dumnezeu este stabilită prin efectul ei psihic, acest efect făcând-o de nedistins de orice altă imagine care are aceeași putere transformatoare. Această argumentație ne poate în mod cert ajuta să evităm hazardul ridicării noțiunii de transcendență a lui Dumnezeu până la punctul în care această idee nu poate fi corelată cu vreo experiență psihologică interioară; dar tocmai de aceea această argumentație a radicalizat atât de mult noțiunea de imanență a lui Dumnezeu, ca realitate exclusiv psihică, încât devine la fel de problematic dacă i-a mai rămas ceva lui Dumnezeu și, deci, dacă

înțelegem ceva distinct când vorbim de religie”⁸.

Controversele devin și mai acute dacă, revenind la Mircea Eliade, reamintim dialectica și morfologia sacralului care stă la baza principalelor sale lucrări de istoria religiilor⁹: „sacralul” este un element în structura conștiinței, nu un stadiu în istoria sa; viața umană capătă sens prin imitarea unor modele paradigmatică (*imitatio dei*), revelate de ființe supranaturale; la nivelurile cele mai arhaice de cultură, *a trăi ca ființă umană* este de la sine un *act religios*, căci hrana, viața sexuală și munca au valoare sacramentală. Cu alte cuvinte, a fi – sau, mai degrabă, a deveni – om înseamnă a fi „religios”.

Lansat în căutarea unui „nou umanism”¹⁰, filosoful și istoricul religiilor de origine română sublinia că, în pofida aparențelor, hermeneutica religioasă nu este defel desuetă, chiar într-o societate în continuă desacralizare ca cea (post) modernă. Analiza sacralului, indiferent de formele sale actuale „camuflate”, reprezintă, dimpotrivă, o necesitate stringentă în înțelegerea creativității și spiritualității umane. Într-o perspectivă optimistă, Eliade scria: „într-o perioadă de criză religioasă nu se pot anticipa soluțiile creatoare – și prin urmare greu recognoscibile – care se vor da acestor crize. ... «Omul total» nu este niciodată complet desacralizat, și avem toate motivele să ne îndoim chiar că o desacralizare totală este posibilă. Secularizarea repurtează succes la nivelul vieții conștiente: vechile idei teologice, dogmele, credințele, ritualurile, instituțiile etc. sunt vidate treptat de semnificație. Dar niciun om normal nu poate fi redus la activitatea sa conștientă, rațională, căci omul modern continuă să viseze, să se îndrăgostească, să asculte muzică, să meargă la teatru, să vadă filme, să citească – pe scurt, el nu trăiește numai într-o lume istorică și naturală, ci și într-o lume existențială privată și într-un univers imaginar”¹¹.

Suntem așadar chemați să recunoaștem și să descifrăm structurile și semnificațiile religioase ale acestor lumi personale, a sensului sacramental pe care îl

⁸ Michael Palmer, *Freud și Jung despre religie*, trad. Leonard Gavrilu, IRI, București, 1999, p. 277-278.

⁹ Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, ediția a V-a, trad. Mariana Noica, Humanitas, București, 2013; Idem, *Sacralul și profanul*, ediția a VI-a, trad. Brîndușa Prelipceanu, Humanitas, București, 2023; Idem, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Univers Enciclopedic, București, 2000.

¹⁰ Idem, *Nostalgia originilor*, p. 13 ș.u.

¹¹ Ibidem, p. 9-10.

posedă acte cotidiene – cum ar fi munca – și impactul lor nu doar asupra indivizilor ci și a relațiile interpersonale, cum ar fi cele familiale. Demersul, în pofida a ceea ce afirmase Eliade, trebuie să includă – apelând la hermeneutica, experiența religioasă și sociologia religiei¹² – și în același timp să depășească *Religionswissenschaft*, conștineti fiind că abordarea religiozității nu trebuie să se limiteze la cele două posibile interpretări extreme: cea a *filosofiei*, care tinde să se sfârșească în știință, și respectiv cea a *științei*, care s-ar deschide spre filosofie. După Joachim Wach¹³, o posibilă mediere între cele două ar fi reprezentată de „fenomenologia concretă a obiectelor și actelor religioase” (*Konkrete Phänomenologie der Religionsgegenstände und Akte*). Plecând de la supozițiile mentorului său, Rudolf Otto¹⁴, despre *numinos* ca esență a sacrului (*das ganz Andere*), Wach a sistematizat ipostazele foarte diferite ale experienței religioase după umrătoarele patru criterii formale:

- 1) experiența religioasă este un *răspuns* la ceea ce se trăiește drept relitate ultimă;
- 2) mai mult decât atât, este un *răspuns total* al omului la tot ceea ce există și se poate cunoaște sub semnul realității ultime;
- 3) este experiența cea mai *intensă* de care omul este capabil;
- 4) este, în același timp, o experiență *practică*, deoarece stă sub semnul unui imperativ care pune omul în ipostaza făptuitorului¹⁵.

Mai departe, același cercetător de la Chicago își va aduce o contribuție decisivă în formularea expresiilor experienței religioase, identificând trei mari tipuri:

- 1) expresia *teoretică* – semnificativă prin simbol, concept, doctrină și dogmă;
- 2) expresia *practică* – semnificativă prin cult și adorare; și
- 3) expresia *sociologică* – semnificativă prin grupări și asociații de cult.

Intuițiile lui Joachim Wach vor fi preluate și dezvoltate de un alt cercetător

¹² Vezi Michel Meslin, *Știința religiilor*, trad. Suzana Russo, Humanitas, București, 1993, p. 102.

¹³ Joachim Wach, *Sociologia religiei*, trad. Florin Iorga, Polirom, Iași, 1997.

¹⁴ Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și relația lui cu raționalul*, trad. Ioan Milea, Dacia, Cluj-Napoca, 1992; Idem, *Despre numinos*, trad. Ioan Milea, Humanitas, București, 2006; Idem, *Mistica Orientului și mistica Occidentului*, trad. M. Grădinaru și Fr. Michael, Sepientrion, Iași, 1993.

¹⁵ *Ibidem*, p. 14.

provenind de la „școala de la Chicago”, J. M. Kitagawa¹⁶. Prospectând o posibilă „unitate religioasă a omenirii”, acesta din urmă va confrunța într-o manieră mult mai directă provocările laicizării și indiferenței religioase a omului modern, păstrând în același timp optimismul predecesorilor săi, Wach și Eliade.

Credința și caracteristicile sale

Ce este credința pentru noi? În primul rând trebuie să precizăm ce înseamnă să fi credincios, pentru ca în ziua de azi credința are mai multe înțelesuri și a fi credincios apare ca fiind doar un act rațional întrucât cei care văd, cred. Sf. Ap. Pavel afirma despre credință că este: „încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute”, iar Sf. Iacov spunea: „credința fără fapte moartă este” (Iacov 2, 14 – 26).

Credința este viața în Hristos. Sf. Ap. Pavel spunea: „Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea (*kerygma*-gr., *predicatio*-lat) noastră, zadarnică este și credința voastră” (I Cor 15,14). Credința este o stare sufletească, urmată apoi de un început al acțiunii, temelie conștientă a stării sufletești. Credința nu e impusă cu sila, nu se naște în om ca o necesitate, ci e un dar al vorbirii Tatălui în Fiul Său, iar prin vorbirea Tatălui, libertății sufletului.

O explicare deosebită o dă Sfântul Clement Alexandrinul: „Credința este o presupunere pe care o accepți de bună voie, este o supoziție judicioasă înaintea de înțelegere, este așteptarea unui lucru pe care îl dobândești în viitor — așteptarea altor lucruri, în afară de cele ale credinței, este o părere cu privire la lucruri nesigure — iar încredințarea este convingerea sigură că ai să primești lucrul pe care îl aștepți. De aceea credem, pentru că suntem încredințați de ceea ce credem. Și este spre slava lui Dumnezeu și mântuirea noastră. Avem încredere în singurul Dumnezeu, despre Care știm că nu-și va călca făgăduințele bune pe care ni le-a făcut, nu ne va refuza acele bunătăți create în virtutea făgăduințelor Sale, datorite nouă cu bunăvoință.”

Dacă se poate spune despre credință că are un limbaj, acel limbaj este rugăciunea. Apoi, credința implică cunoaștere, dar doar într-un anumit grad, deoarece Dumnezeu în Ființa Sa este incogniscibil și incomprehensibil – „Subiectul” cunoașterii teologice este un Cine, nu un ce. Deoarece Dumnezeu este unu în Ființă

¹⁶ Joseph Mitsuo Kitagawa, *În căutarea unității. Istoria religioasă a omenirii*, trad. Claudia Dumitriu, Humanitas, București, 1994, p. 28.

și întreit în Persoane, deci lui Dumnezeu ne adresăm ca de la persoană la Persoană, nu putem vorbi de Dumnezeu ca obiect al credinței deoarece riscăm să Îl trecem în planul impersonal. Numai crezând în existența lui Dumnezeu, putem crede și în viața veșnică pe care ne-o poate da numai El. O cunoaștere care nu realizează o comuniune cu un Dumnezeu personal, mai presus de natură, nu e credință.

Credința e puterea de percepere a înțelegerii Fiului dăruită de Tatăl. Cine vrea primește această înțelegere ca pe o adevărată rațiune a învățaturii dogmatice despre Sfânta Treime și despre Fiul Tatălui cel întrupat ca om, în Hristos. Dar această rațiune e de așa fel, încât nu silește libertatea omului să o primească. Deci credinței îi urmează, în mod cuvenit, și puțința de-a înțelege. Aceasta o spune și proorocul Isaia: „De nu veți crede, nici nu veți înțelege” (Is. 7, 9)

Un exemplu bun este întâmplarea cu talanții împărțiți mod diferit. Unul a primit zece talanți, altul cinci, altul doi, dar a existat și unul care, refuzând să folosească talantul, l-a îngropat în pământ. De aceea a auzit: *„Slugă vicleană și leneșă, trebuia să pui banii mei la zara, și Eu, venind, aș fi luat ceea ce e al Meu cu dobândă”* (Mt. 25, 27). Dumnezeu care ne oferă viața ca dar, ne-o oferă fără ca să o merităm noi. Nimeni înainte de naștere nu a primit un catalog din care să își aleagă viața. Toate darurile sunt de la Dumnezeu. Dar Dumnezeu cere și omului un efort spre rodire. Dacă Dumnezeu ni l-a dat pe Fiul Său, ne-a dat și credința în El ca dar, precum am văzut că actul credinței precede cunoașterea. Și credința se poate întări prin contemplarea celor din jurul nostru (din cosmos), din împrejurările vieții sau chiar prin încercări, lăsând această la o parte, vedem că atunci când ești angajat de Dumnezeu cu un talent (talent) trebuie să îl valorifici lucrându-l devenind responsabil de darul care îți este oferit. Răspunsul depinde numai de tine, fie îl întorci înmulțit fie îl ascunzi. Însă, în relațiile noastre sociale dacă cineva apare la ușa noastră cu un cadou noi ne bucurăm de cadou pentru că în dar se află virtual persoana care s-a dăruit (real doar în Sfânta Împărtășanie se oferă Hristos cu Trupul și Sângele Său) și vom întoarce darul, dar nu același dar pe care l-am primit ci un altul creându-se un dialog între persoane. Căci dacă cel care a primit un talant și l-a păstrat întreg a fost condamnat că n-a câștigat nimic cu el, cu cât mai mult va fi pedepsit cel care l-a pierdut. „După părerea mea, a crede cu tot sufletul în Hristos, a fi credincios față de Dumnezeu însemnează a respecta cu credință poruncile lui Dumnezeu. Căci după cum servitorii oamenilor bogați sau mandatarii lor, cărora li

se încredințează mobilă scumpă sau vase prețioase, nu pot fi numiți credincioși, dacă au irosit bunurile încredințate răspunderii lor, la fel de necredincioși sunt și creștinii, dacă au stricat bunurile date lor de Dumnezeu”¹⁷.

„Creștinismul este deasupra istoriei, însă nu este anti-istoric; el are o istorie. În această istorie Biserica ia forme dogmatice: ea indică formele de mântuire ale adevăratei credințe”.¹⁸ Despre aceste „forme dogmatice” de care vorbește Serghei Bulgakov spunea Vladimir Lossky că se situează „dificil între *gnosis* – harismă și tăcere, cunoaștere contemplativă și cunoaștere existențială – și *episteme* – știință și gândire rațională”.¹⁹ Este vorba aici de distincția pe care o făcea, încă din secolul al IV-lea, Sfântul Vasile cel Mare, între *dogmata*, adică doctrine predate prin tradiția tainică, și *kerygmata*, adică învățături transmise prin proclamarea publică și prin cult: „Unele din dogmele și propovăduirile păstrate de Biserică le avem din învățătura scrisă, pe altele însă, le-am primit din Tradiția apostolilor, transmisă în taină. Amândouă aceste categorii au aceeași autoritate pentru evlavie.”²⁰

Implicând răspunsul libertății și al dragostei omului la inițiativa lui Dumnezeu, credința este cea care stă la temelia gândirii teologice. Ea face să se diferențieze teologia de orice cunoaștere filosofică, căci credința ne oferă certitudine. Nikolai Berdiaev spunea că orice „cunoaștere este o umanizare”, însă în filozofie cunoașterea este exclusiv umană (antropocentrică), pe când în teologie cunoașterea este divino-umană (teocentrică). Astfel, deși sursa filosofiei este experiența existenței umane în plenitudinea ei” (implicând omul cu dimensiunea sa intelectuală, afectivă și volitivă), totuși nu trebuie uitat că omul este creat după chipul lui Dumnezeu; drept urmare, „credința nu este o atitudine psihologică, o simplă încredere, ea este o *relație ontologică* (s.n) între Om și Dumnezeu.”²¹

Pornind de la textul I Ioan 2, 20, 27 („iar voi ungere aveți de la Cel Sfânt și știți toate ... ungerea pe care ați luat-o de la El rămâne întru voi și n-aveți trebuință ca să

¹⁷ Vezi Salvianus, „Despre guvernarea lui Dumnezeu”, Cartea a III-a, II, 7, în PSB, vol. 72, p. 218

¹⁸ Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, trad. Nicolae Grosu, Paideea, 1994, p. 15.

¹⁹ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, în românește de Remus și Lidia Rus, Prefață Gh. Popescu, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 12.

²⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, XXVII, 66, în PSB, vol. 12, EIBMBOR, București, 1988, p. 65.

²¹ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, p. 16.

vă învețe cineva, și precum ungerea Lui vă învață despre toate ... rămâneți întru El, așa cum v-a învățat”), Lossky surprinde foarte bine rolul pe care îl au Tainele de inițiere (Botezul, Mirungerea, Euharistie) în cunoașterea teologică (o cunoaștere eclesială, personalistă și comunitară și nu una individualist-exclusivistă ca în protestantism, sau impusă din exterior, arbitrar, de „magisteriul infailibil papal”, ca în romano-catolicism). „Aici ungerea – *chrisma* – semnifică prezența Duhului Sfânt, creștinii fiind cei unși, Hristoșii Domnului. Prin urmare, nimeni nu ne poate învăța adevărul dacă această prezență, care ne deschide toate posibilitățile de cunoaștere, nu este deja în noi ... Cei în care Mirungerea nu vorbește, cei care nu sunt învățați lăuntric de Duhul Sfânt pleacă întotdeauna neînvățați ... Numai Învățătorul Lăuntric ne învață. Acolo unde Mirungerea Sa lipsește, cuvintele care ne asaltează din afară nu au nici un răsunet în urechi.”²²

Mirungerea deci nu este o simplă harismă, ci Taina prin care credinciosul primește Duhul Sfânt Însuși (o „Cincizecime personală”), împreună cu toate darurile Sale – inclusiv cel al „teologiei”, ca urmare a primirii, pe lângă demnitatea împărătească și cea sacerdotală a Mântuitorului, și pe cea a slujiri profetice; e vorba de o „hirotonie a laicilor” (A. Homiakov), de dobândirea unei „preoții universale a poporului lui Dumnezeu.”²³ Iată de ce Lossky se ridică împotriva unui primat papal infailibil, căci cunoașterea teologică trebuie să trimită spre inefabilul dumnezeiesc și nu spre o autoritate pământească individuală: Biserica, Trupul tainic al lui Hristos, este o „icoană a Sfintei Treimi” și de aceea singura formă de conducere a Bisericii a fost, este și va trebui să fie cea sinodală. „Nimeni nu își poate aroga dreptul suprem de a învăța în Biserică. Duhul este dat tuturor, ungerea – singurului Învățător, lui Hristos. Duhul ce îl inspiră pe învățător trebuie să se găsească și în cei ce îl ascultă, altminteri, ei nu vor auzi nimic. În acest fel, ei vor fi nu numai auditori, ci și judecători. Fiecare trebuie să devină martor al adevărului.”²⁴

Orice diferențiere artificială între clerici și laici dispare deci. Fiecare creștin este chemat să-și exprime opinia asupra dogmelor Bisericii, și aceasta nu în virtutea unei democrații (care îi era străină gândirii lui Lossky), a unui universalism impus

²² *Ibidem*, p. 17-18.

²³ Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Introducere și trad. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1999, p. 250- 251.

²⁴ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, p. 19.

în mod mecanic, ci datorită criteriului unic al adevărului, prezenței Duhului Sfânt intim în fiecare credincios. A gândi teologic nu înseamnă a gândi despre această revelație, ci a gândi cu ajutorul ei.²⁵ Nu este vorba aici de o uniformitate monotonă, căci „în interiorul conținutului dogmatic, cunoașterea tainei revelate pe care o va putea atinge un membru al Bisericii, treapta «gnozei» creștine va fi diferită, potrivit măsurii spirituale a fiecăruia.”²⁶

Experiența de care vorbea N. Berdiaev în filozofie este diferită deci de experiența creștină, comunitar-ecclesială; de aici și aspectul liturgic, doxologic al dogmelor. Celebra apoteogmă evagriană, „cel care are o rugăciune curată este teolog adevărat, iar cel care este teolog adevărat are o rugăciune curată” (utilizată și de Lossky), arată relația intimă dintre cunoaștere și preamărire. Conștient de pericolul reprezentat de ispita de a despărți una de cealaltă, Lossky spunea despre gândirea teologică: „Trebuie să ne ferim însă ca ea să devină o evadare din «constrângerea» necesară a rugăciunii și să înlocuiască taina trăită în tăcere cu scheme mentale, desigur, ușor de aplicat și a cărei folosire poate să încante, dar care sunt, în ultimă analiză, lipsite de conținut.”²⁷

Concluzii: o perspectivă ortodoxă

Orice cercetare, din perspectivă ortodoxă, trebuie să plece de la realitatea sub care se prezintă scena religioasă a lumii de azi. Regăsim două linii predominante în religiozitatea lumii în care trăim: pe de o parte, exacerbaria extremismelor religioase în lume, pe de altă parte, predominarea spiritului religios difuz, a eclectismului și a sincretismelor. Atunci când se referă la religii, observatorul imparțial utilizează aproape inevitabil în lexicul său termeni precum „extremism”, „fundamentalism”, „radicalism”, „ultra-tradiționalism” sau „fanatism”. Sunt realități devenite omniprezente pe scena lumii, căci în mai toate religiile importante ale lumii pot fi întâlnite extremismele religioase. Anumiți adepți sunt gata să-și apere sau să-și afirme convingerile și credințele religioase în cuvinte și prin fapte care nu ocolesc violența.

²⁵ *Ibidem*, p. 19.

²⁶ Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. Anca Manolache, Humanitas, București, 1998, p. 156.

²⁷ Idem, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere din limba franceză de Lidia și Remus Rus. Prefață de Pr. Prof. D. Gh. Popescu. București: Ed. Enciclopedică, 1993, p. 44

Ei încearcă să-și prezinte religia doar în ceea ce ei consideră a fi absolut necesar, adică reducând mesajul universal al religiei lor la câteva idei ce trebuie să fie impuse.

De aici decurge și o dificultate: „Dificultatea de a vorbi despre formele contemporane de extremism religios este determinată mai ales de varietatea și de dezintegrarea sistemelor de sens și a confesiunilor în lume, de eterogenitatea categoriilor pe care aceste sisteme le acoperă, de renumele de care se bucură, de interdicțiile cu care sunt sancționate, de deformările cărora le cad victime”²⁸.

Aceeași dificultate de definire survine nu doar din integrisme, ci și din relativism, adică din acel spirit religios difuz, eclecticism și sincretism. După cum scria un cercetător, „astăzi, lumea occidentală este marcată, înainte de toate, de refluxul continuu al religiilor și de adeziunile religioase suplă”²⁹. Scena vieții religioase prezintă două tendințe opuse: nu doar „integrisme” – caracterizate printr-un refuz al modernității și prin reafirmarea viguroasă, uneori prin mijloace dure, a tradiției proprii – ci și prin toleranță față de pluralitatea viziunilor asupra lumii, a stilurilor de viață și a credințelor religioase, mergându-se până la „alegere individuală” și „improvizatie” – adică ceea ce este caracterizat ca sincretism. Dificultatea survine aici din veritabila explozie a religiozității într-o diversitate de forme – „o descompunere a spiritului religios fără perspectiva recompunerii”³⁰.

În fapt, noua religiozitate mistico-ezoterică poate conduce chiar la dizolvarea sacralului. Mondializarea „schimburilor religioase”³¹ favorizează relativismul și sincretismul religios care, la rândul lor, nu-i mai oferă omului de azi adevăruri absolute: marile sisteme ideologice care pretindeau că dețin adevărul lumii și sensul istoriei sunt de acum înainte considerate drept „mari povești”, „religii seculare”. De aici alt paradox: „Forma actuală a procesului continuu de ștergere a religiilor ar putea fi afectată, dar nu și ștergerea însăși, care este un proces înscris într-o lungă durată”³². Pentru arhiepiscopul Anastasios Yannoulatos, una dintre realitățile de la care trebuie

²⁸ Henri Tincq, „*Exacerbarea extremismelor religioase în lume*”, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, trad. Angela Pagu, Humanitas, București, 1996, p. 675-676.

²⁹ Françoise Champion, „*Spirit religios difuz, eclecticism și sincretism*”, în *Ibidem*, p. 700.

³⁰ *Ibidem*, p. 718.

³¹ *Ibidem*, p. 725.

³² *Ibidem*, p. 726.

să pornească creștinii în misiunea lor este faptul că 2/3 dintre oameni nu împărtășesc credința în Hristos. De aici survine o dublă dificultate: pe de o parte, cum ar trebui să se raporteze creștinii și cum să valorifice celelalte credințe religioase, și, pe de altă parte, cum să rămână totodată fideli principiilor creștine³³.

Căutarea unui răspuns valid a condus la formularea mai multor principii, unele dintre ele aflate în vădită contradicție, mergând de la refuzul absolut până la acceptarea deplină. Iată câteva dintre opiniile privitoare la celelalte religii din punct de vedere creștin:

1) Religiiile nu sunt altceva decât opera diavolului, fără a avea vreun adevăr sau vreo valoare. Să amintim pe Tertulian, pentru care zeii erau „demoni” ce luptau împotriva singurului și adevăratului Dumnezeu și a Bisericii Sale³⁴.

2) Alți teologi au avut o atitudine mai puțin negativă despre alte religii, văzând în acestea expresii ale naturii corupte a omului. Incapabil să mai cunoască adevărata credință, oamenii s-au depărtat de Revelația divină, așa apărând religiile, sinonime cu „necredință” (vezi „școala dialectică, K. Barth ș.a.).

3) Mai optimistă este următoarea opinie: omul nu este în întregime incapabil să perceapă taina lui Dumnezeu, ceea ce face ca, pe baza unei revelații naturale, el să poată cunoaște ceva din Dumnezeu. Vorbim de o „primă intuiție”, un fel de anticameră a credinței creștine (opinia aceasta apare la Părinții Bisericii primare și în teologia clasică romano-catolică, având ca principal reprezentant pe Toma d'Aquino).

4) Înrudită cu opinia anterioară este o alta, care afirmă că istoria religiilor umanității este o etapă pregătitoare, un „pedagog” către apariția creștinismului. De aici au rezultat două opinii diferite: prima susține că întregirea, ajungerea la deplinătatea creștinismului a avut loc în chip progresiv, în timp ce cealaltă vorbește despre o schimbare revoluționară, radicală (discontinuitate).

5) Altă opinie vede în religii nu doar o căutare a omului către Dumnezeu, ci și o manifestare a Lui către om: niciodată oamenii nu au rămas în afara razelor Revelației divine, de aceea toate religiile au un element supranatural (putându-se astfel diferenția între o „revelație generală” și una „specială”, a creștinilor).

³³ Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, trad. Gabriel Mândrilă și Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2003, p. 155.

³⁴ Tertulian, *Liber de prescriptionibus adversus haereticos*, 7, în PL 2, 20B-21A.

6) Opinia referitoare la creștinismul ce se așează pe același plan cu celelalte religii; el nu deține pleroma adevărului, iar deplinătatea va putea fi adusă doar printr-o sinteză universală a tuturor religiilor (vezi „școala de istoria religiilor” de la Marburg, având ca reprezentanță pe Fr. Heiler sau E. Benz)³⁵.

Poziția ortodoxă față de alte religii necreștine trebuie deosebită de cea protestantă sau romano-catolică. Sunt câteva circumstanțe istorice care au determinat-o pe aceasta: „Creștinii Răsăritului au trăit adesea în societăți în care a existat un pluralism cultural, lingvistic și religios. Așa se explică că aceștia au dezvoltat față de alte experiențe religioase o atitudine de respect, toleranță și înțelegere. În lumea ortodoxă nu există o hotărâre a vreunui organism eclesial oficial referitoare la această problemă. Biserica Răsăritului a lăsat întotdeauna spații foarte mari libertății și expresiei individuale, însă întotdeauna în cadrul Tradiției vii”³⁶.

Această Tradiție vie este caracterizată de echilibru. Ea a reușit să evite derapajul spre tendința generalizării și a extremismelor: în Ortodoxie membrii altor religii nu sunt priviți ca „demonici”, dar nu s-a generalizat nici cealaltă opinie, conform căreia nu există prea multe diferențe între religii și deci ele sunt asemănătoare. Privite cu realism, religiile manifestă o dublă tendință: pe de o parte, există o tendință ascendentă de căutare a absolutului, pe de altă parte, există un oarecare declin, o tendință descendentă, de denaturare a expresiilor religioase și a formelor latreutice.

Creștinii se cuvine așadar să respecte și să valorifice elementele pozitive, dar în același timp și să le respingă și să le denunțe pe cele negative. Este un act de discernământ care nu se poate realiza fără o bună cunoaștere a religiilor ca „ansambluri organice” – religiile nu sunt o îngrămădire incoerentă de elemente disparate, ci „organisme vii”, aflate în permanentă mișcare și schimbare. Corecta lor înțelegere nu poate deci avea loc decât dacă se ține seama de dinamismul lor intrinsec. Abordarea fenomenologică a religiilor, în pofida unui aparent succes, are ca principală dificultate chiar incapacitatea de a percepe caracterul „viu” al unei religii. Astfel: „nu putem să extragem puncte din învățătura lor și să le identificăm cu manifestări asemănătoare ale altor religii, pentru a fabrica în mod facil produse teoretice, așa cum nu este posibil să fie realizat un transplant de ochi de vultur la om”³⁷.

³⁵ Vezi A. Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 160-162.

³⁶ *Ibidem*, p. 165.

³⁷ *Ibidem*, p. 167.

Rolul și importanța celor trei instituții: Biserica, Familia și Școala în formarea și dezvoltarea tinerilor contemporani¹

Pr. Prof. Drd. Cătălin Nicolae SPĂTARU

Abstract:

Young people are very important for the Church. For this reason, the present article aims to analyse the present and potential place of young people in the Church, on the one hand to help and develop local Orthodox communities, because young people are a very important human resource in the social and voluntary work of the Church, both at the parish and diocesan levels, and on the other hand to form and help young people to develop in a harmonious social, intellectual and spiritual way. Through all its actions, the Holy Church, together with the other two essential institutions of education, the school and the family, can offer today's young people the chance to find themselves, lost in the multitude of everyday information, but also to find the spark that will ignite the fire of knowledge, friendship and love for the Creator and His friends.

Keywords:

Church, family, school, teenagers, involvement, volunteering

Introducere

Tinerii de astăzi sunt adulții de mâine, fapt pentru care Biserica trebuie să fie atentă cu educația și formarea acestora, pentru că sunt viitorii săi oameni de bază, fie că vor deveni clerici sau vor rămâne laici. Astfel, pentru Biserică, tinerii reprezintă un prilej bun de a face misiune, atât *ad-intra*, cât și *ad-extra*, într-o formulă *win-win* (*care să asigure câștig pentru ambele părți*). Mai exact, investind resurse în educația tinerilor, Biserica își consolidează valorile, prezența în societate și își asigură continuitate instituțională, iar tinerii, luând parte la activitățile Bisericii, capătă o direcție serioasă în viață, se dezvoltă comunitar și își asumă valori spirituale temeinice. Pentru a fi

¹ Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Radu Petre Mureșan, care și-a dat acordul pentru publicare.

eficientă colaborarea Bisericii cu tinerii, este nevoie de cunoașterea în amănunt a identității celor două părți, a așteptărilor și a potențialului lor maxim.

Importanța Familiei și a Bisericii asupra imaginii Creatorului în ochii tinerilor

„Familia a fost, este și va fi pentru toate timpurile și în toate împrejurările vieții cea mai sigură, temelia nezdrcinată și, în același timp, instituția cea mai desăvârșită care asigură dezvoltarea sănătoasă atât a vieții fizice, cât și a celei morale”².

Din punct de vedere creștin, familia este instituția care determină și asigură frumusețea morală, armonia spirituală și desăvârșirea vieții normale a credincioșilor în cadrul Bisericii lui Hristos. Cu privire la acest aspect, Sfântul Teofan Zăvorățul scria că „duhul credinței și cel al evlaviei părinților trebuie privit ca metoda cea mai sigură pentru păstrarea, educarea și întărirea vieții harice în copii”³, deoarece, conform episcopului Irineu, „ceea ce se învață în fragedă copilărie, nu se va uita la adânci bătrânețe”⁴. Tocmai din acest motiv, dacă nu va merge împreună cu părinții la Biserică, rămânând acasă pentru a dormi, a se uita la televizor sau a se juca la calculator, copilul nu va putea învăța lucruri ziditoare sufletului și trupului, însă dacă o va face, urmând puterii exemplului părinților lui, va urma nevoii de a împrumuta și transmite valorile asumate de aceștia. În Casa Domnului, copilul învață că este foarte importantă legătura cu Creatorul, înțelege când și ce anume să vorbească, descoperă că este important să împartă cu ceilalți, să fie respectuos cu cei în vârstă, să se roage pentru cei adormiți și cei vii care sunt în suferință și în nevoi, să-și disciplineze pornirile, să-și dezvolte răbdarea și să-și cultive blândețea⁵. „Personalitate copilului se formează prin intermediul interacțiunilor zilnice și depinde foarte mult de comportamentul

² Pr. Vasile Răducă, „Familia- factor de educație religioasă”, în: *Revista Ortodoxă*, Anul XLIX, Nr. 3-4, 1997, p. 83.

³ Sfântul Teofan Zăvorățul, *Calea spre Mântuire sau Manualul desăvârșitei pre-faceri duhovnicești*, Editura Bunavestire, Bacău, 1999, p. 51.

⁴ Irineu, Episcop de Ekaterinburg și Irbit, *Educația religioasă - învățături pentru copii și tineri*, Editura Sophia, București, 2002, p. 133.

⁵ Pr. Andrei Iulian, *Tinerii și copiii, mărturisitori ai lui Hristos în lumea contemporană*, conferință susținută la Cercul Pastoral Sf. Mc. Pantelimon, desfășurată la Parohia Suharău, la data de 4 iunie 2013, în https://baseuhudesti.mmb.ro/cuvantul-preotului/10356-tinerii-copiii-marturisitori-ai-lui-hristos-lumea-contemporana#_edn7, accesat la data de 16 decembrie 2024.

adulților”⁶. Aceștia copiază ceea ce văd în familie și astfel devin reflexia părinților. De aceea, „educația se face în familie prin exemplu personal”⁷. Așadar, dacă părinții sau rudele apropiate nu merg la Biserică, copiii vor fi ai Bisericii doar la nivel declarativ. Tocmai de aceea, se poate afirma faptul că este imperios necesară „întoarcerea spre credință și educarea copiilor în spiritul dragostei de Dumnezeu, deoarece fără El și credință, fără educația pentru a dobândi această credință, societatea nu poate avea un viitor”⁸.

Astfel, de maniera în care se oferă copiilor, adolescenților și tinerilor informații despre Dumnezeu, de către părinți, familie, preot, școală, prin intermediul „convorbirilor simple, de la suflet la suflet, pe teme religioase cu copiii”⁹, va depinde modul în care aceștia îl vor percepe pe Creator. De aceea, „educația creștină își propune să zidească un om după Evanghelie, căci în disperarea iubirii Sale, Dumnezeu ne-a predat pedagogia supremă: S-a făcut pe Sine Însuși Om, S-a născut, a copilărit în familie, a muncit, a iubit jertfindu-se pentru semenii, a murit și a Înviat!”¹⁰

Dorind să sublinieze ca o unică realitate corespondența deosebit de intimă între cele două instituții, Biserica și Familia, Sfântul Ioan Gură de Aur numește familia „Biserica mică” (*ἐκκλησία μικρά*)¹¹, deoarece fundamentală este educația pe care copiii o primesc din familie, dar extrem de importantă este și cea pe care adolescenții și tinerii o receptează. Prin urmare, ceea ce aud, văd, învață în copilărie, adolescență, tinerețe vor implementa și vor crede toată viața, fapt pentru care prezentarea unui Dumnezeu tiran, unul doar al interdicțiilor, va îndepărta sau va oferi o imagine deformată a lui Dumnezeu și a creației Sale.

⁶ *Psihosociologia relației copil – profesionist în domeniul social*, suport de curs aprobat prin ordinul Ministerului Muncii, Protecției Sociale și Familiei nr.133 din 22.08.2015, https://msmps.gov.md/sites/default/files/document/suport_de_curs_rom.pdf, accesat la data de 2 decembrie 2023.

⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvânt despre cum se cade să-și crească părinții copiii*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., în Maica Magdalena, *Sfaturi pentru o educație ortodoxă a copiilor azi*, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 44.

⁸ Eugenia Popescu, *Fundamentarea pedagogică a educației creștine în școala românească*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A. (Regie Autonomă.), București, 1999, p. 6.

⁹ Vladimir Bogoiavlenski, *Despre educație*, trad. Xenia și Adrian Tănăsescu Vlas, Editura Sophia, București, 2003, p. 82.

¹⁰ Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogia Creștin-Ortodoxă*, Ediție anastatică după cea din 1935, Editura Școala Brâncovenească, Constanța, 2009, p. 4.

¹¹ Paul Evdokimov, *Taina iubirii*, trad. de Gabriela Moldoveanu, Editura Christiana, București, 1994, p. 159.

Tocmai de aceea, pentru a crește și educa creștinește copiii, adolescenții și tinerii, este necesară conștientizarea acestei primejdii. Mai mult de atât, discuțiile în familie, care abordează unele teme religioase, lecțiile predate de către un cadru didactic, o bună întrebare primită la un moment dat, un cuvânt de încurajare, ascultarea, înțelegerea și însușirea cuvintelor unei predici rostită de către preot¹² pot constitui fundamentul încrederii sau neîncrederii în Dumnezeu.

Adolescenții de astăzi, tinerii de mâine, mărturisitori ai lui Hristos

„Lăsați copiii să vină la Mine și nu-i opriți, că Împărăția Cerurilor este a acelora ca ei” (Mt 19, 24) reprezintă povața, dar și îndemnul oferit de către Mântuitorul Hristos ucenicilor Săi, Sfinților Apostoli și urmașilor acestora, preoții. Încă de când copilului este mic, în mod firesc, are predispoziție spre religiozitate, fapt ce va duce, dacă aceasta este cultivată, la „arvunirea minunatelor recolte de mai târziu”¹³. Fondatorul educației moderne, pedagogul Jan Amos Comenius, scria în cartea *Didactica Magna* despre faptul că „a forma corect tineretul valorează mai mult decât a cucerii Troia dar și ce dar mai mare și mai bun putem aduce societății decât să învățăm și să cultivăm tineretul mai ales când, față de moravurile timpului nostru, el a decăzut într-atâta încât trebuie frânat și constrâns prin acțiunile tuturor”¹⁴.

În prezent, mai mult ca niciodată se simte nevoia de a implica adolescenții și tinerii în activitățile pastoral misionare ale Bisericii. Este necesar „ca mințile lor să fie pătrunse de cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu și a feluritelor Sale zămisliri și astfel să se obișnuiască să vadă lumea prin lumina lui Dumnezeu, să iubească și să cinstească pe Părintele luminilor, mai presus de orice”¹⁵. Pentru a realiza aceasta este necesar ca cei despre care vorbim să fie scoși din ceea ce consideră a fi prioritate, fiindcă deconectarea de la virtual îi va ajuta să înțeleagă prevalența trăirii vieții.

¹² Unele dintre cele mai grăitoare exemple ar putea fi viețile Sfintei Filofteia de la Curtea de Argeș și a Sfintei Cuvioase Parascheva de la Iași, care în urma unor sfaturi părintești și a unor predici ascultate și însușite au urmat exemplul Mântuitorului Hristos.

¹³ Vasile Băncilă, *Inițierea religioasă a copilului*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 20.

¹⁴ Jan Amos Comenius, *Didactica Magna*, trad. prof. univ. dr. Iosif Antohi, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1970, p. 7.

¹⁵ J.A. Comenius, *Didactica Magna...*, p. 14.

Prin urmare, vor putea empatiza cu cei din jur și, sprijiniți de Biserică, care trebuie „să manifeste deschidere față de frământările lor printr-o implicare care să fie mai presus de temeri și polemici”¹⁶, să-L urmeze pe Hristos, devenind *apostolii* contemporani ai Lui. Cuvântul este cel care leagă prietenii și relații, iar folosirea acestuia „ca mijloc de vestire a lui Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, va răsună în inima omului, găsind întotdeauna în acesta un ecou”¹⁷.

Conform Sfinților Evangheliști Luca și Marcu, Mântuitorul Iisus Hristos afirma faptul că: „N-am venit să chem pe cei drepecți, ci pe cei păcătoși la pocăință (Lc 5, 32; Mc 2, 17) și tocmai de aceea, considerăm că adolescenții și tinerii contemporani trebuie asumați cu neputințele lor. Ajutându-i să-și schimbe atenția de la substituit la realitatea trăită în Biserică, aceștia vor deveni prietenii lui Dumnezeu.

Biserica și Școala- cei doi piloni de rezistență ai societății contemporane

Prin ceea ce propun copiilor, adolescenților și tinerilor, Sfânta Biserică și Școala devin motoarele care vor aprinde în sufletele acestora scânteia punerii în mișcare a lucrărilor în ogrorul Domnului. Cu privire la acest lucru, Sfântul Vasile cel Mare îndemnă tinerii „să învețe asemenea albinelor care, nu se duc fără nici o alegere la toate florile, nici nu încearcă să aducă tot ceea ce găsesc în florile peste care se așază, ci iau doar cât le trebuie pentru lucrul lor, iar restul îl lasă cu plăcere. Și înțelepți fiind, să ia din cărți cât li se potrivește, după cum atunci când se culeg flori de trandafir se dau la o parte spinii, tot astfel, să se culeagă tot ceea ce este folositor, ferindu-se de ceea ce este vătămător”¹⁸.

Clasicul literaturii române, Ion Creangă, scria următoarele despre conlucrarea Bisericii cu Școala: „Iată copii, școala și Sfânta Biserică, izvoarele mângâierii și ale fericirii sufletești: folosiți-vă de ele și vă luminați și pe Domnul lăudați!”¹⁹. Ținând

¹⁶ Pr. Dr. Ioan Răscăanu, „*Îndrumar pastoral pentru Seminarul Eu, ceilalți și Biserica*”, în: *Tinerii și Biserica în zilele noastre, Caiet de lucru pentru preoți în vederea diversificării activităților de pastorație a tinerilor*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007, p. 130.

¹⁷ Pr. I. Răscăanu, „*Îndrumar pastoral pentru Seminarul Eu, ceilalți și Biserica*”..., pp. 130-131.

¹⁸ Sfântul Vasile cel Mare, „*Omiliile și Cuvântări, Omilia a XXII-a. Către tineri*”, în: *PSB, seria nouă*, vol. I, trad. din limba greacă pr. Teodor Bodogae, Editura Basilica, București, 2009, p. 321.

¹⁹ Ion Creangă, *Povești, amintiri, povestiri*, Editura Eminescu, București, 1980, p. 193.

cont de afirmația lui Ion Creangă, se poate afirma faptul că prezența preotului în mediul școlar cu diverse ocazii - deschiderea și încheierea anului școlar, în apropierea marilor sărbători creștine, Nașterea Domnului, Botezul Domnului, Învierea Domnului, Înălțarea Sfintei Cruci - va fi una benefică pentru educația religioasă atât a elevilor, cât și a cadrelor didactice, care vor avea astfel ocazia, ascultând, întrebând și discutând, să afle, să înțeleagă, să aprofundeze învățăturile de credință. Așadar, pastorația copiilor, adolescenților și tinerilor „începe cu prezența efectivă în mijlocul lor și dialogul cu aceștia, fapt ce le conferă speranța și încrederea de a pune întrebări.

Ascultarea atentă a intereselor și preocupărilor specifice fiecărei vârste va permite înțelegerea mai profundă a nevoilor și a nivelului vieții spirituale a acestora. Mai apoi, pe marginea reflecțiilor participanților despre lucrarea lui Dumnezeu în viețile lor, se pot formula răspunsuri în lumina valorilor spirituale mărturisite și păstrate în și de către Biserică. Legătura creată prin aceste relații este consfințită în cadrul comunității, în mod special prin participarea la Sfânta Euharistie²⁰. Scopul exclusiv al Sfintei Liturghii este „să facă din aceia care împreună participă la această adunare euharistică trupul lui Hristos, ceea ce înseamnă să aibă o legătură substanțială între ei, să fie o familie, să facă părtași vieții lor pe ceilalți, să participe unul la suferințele, bălbâielile, necazurile și bucuriile celuilalt. Numai în modul acesta, Sfânta Liturghie va mântui și nu atunci când se urmărește pasiv și impersonal o prestație ceremonială²¹. Prin participarea la Sfânta Liturghie a elevilor însoțiți de către cadre didactice și de părinți, la diferite sărbători religioase care sunt prăznuite în timpul săptămânii, va răsări în sufletele celor implicați bucuria de a se simți *acasă* în Casa Domului.

Mântuitorul Iisus Hristos, „prin intermediul Bisericii, adevăratul centru de greutate, oferă fiecăruia sens²². Deci, aceasta „oferă tuturor dreapta socotință, spiritul discernământului, echilibrul lăuntric și viața adevărată²³.

²⁰ Ionuț Bursuc, „*Pastorația tinerilor ca misiune a Bisericii, Temeiuri biblice și patristice pentru o abordare specifică a tineretului din perspectivă pastorală*”, în: *Teologie și viață* - Revistă de gândire și spiritualitate, nr. 7-12, 2006, p. 168.

²¹ Pr. Philotheos Pharos, *Înstrăinarea Ethosului creștin*, trad. de protopr. Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, București, 2013, p. 102.

²² Pr. I. Răscăanu, „*Îndrumar pastoral pentru Seminarul Eu, ceilalți și Biserica*”..., p. 133.

²³ Pr. I. Răscăanu, „*Îndrumar pastoral pentru Seminarul Eu, ceilalți și Biserica*”..., p. 136.

Implicarea activă a membrilor tineri din Sfânta Biserică în acțiuni de voluntariat realizate în parteneriate cu Școala reprezintă *un pas mic pentru comunitate, însă un pas mare și înainte pentru Biserică*. În felul acesta, copiii din grupa mare de la grădiniță, celor de la clasele primare, începând cu clasa pregătitoare și până la clasa a patra, se vor propune cu diferite ocazii (de 1 martie, 8 martie, sărbătorile pascale, cele ale Nașterii Domnului) confecționarea unor felicitări pe care le vor dărui personal celor aflați în aziluri de bătrâni.

De asemenea, elevii claselor a doua, a treia și a patra, interval de vârstă 8-11 ani, pot face vizite la *Casele de copii*, unde vor socializa, se vor juca, se vor împrieteni, își vor face „frați și surori adoptivi”, le vor oferi atât bunuri materiale (haine, jucări, rechizite, dulciuri), dar și iubire necondiționată, încredere, respect, disponibilitate - Centrul Social Pro Vita de la Valea Plopului ar putea să fie una dintre destinații. Cei din ciclul gimnazial (11-15 ani) pot organiza colecte cu rechizite, haine bune pe care nu le mai poartă pentru că le-au rămas mici, jucării bune cu care nu se mai joacă, dar mai ales din cele cu care încă se mai joacă (învățând astfel să dăruiască din ceea ce au mai de preț și nu din ceea ce nu le mai trebuie), fructe, dulciuri, pe care le vor dărui celor din familii nevoiașе. La liceu, cu ocazia diferitelor sărbători creștine și laice, însă și cu alte ocazii, cei între 15-19 ani se pot organiza și îi pot vizita pe bolnavii din spitale, copii și adulți, pe femeile aflate în maternitate, oferind suport emoțional. În plus, bucurând sufletele celor suferinzi, în prejma Nașterii Domnului, pot merge cu colindul în locațiile precizate.

Cu ajutorul tactului pedagogic, preotul și cadrele didactice îi pot încuraja pe copii, adolescenți și pe tineri, ajutându-i să-și descopere vocația de a veni în ajutorul celor încercați. Altfel spus, toți aceștia au mare nevoie să conștientizeze importanța comuniunii și a comunicării, părți fundamentale ale vieții ce își pot găsi aplicabilitatea în cadrul diferitelor proiecte de parteneriat, care vor viza activități desfășurate cu copiii, adolescenții și tinerii spre o bună dezvoltare fizică, mentală și spirituală. Luând în calcul această necesitate, nevoia de a aparține unui grup, unei comunități etc., însă și importanța interacționării cu oamenii din domeniul în care și-ar dori să profeseze, i-am putea ajuta să aibă experiența reală a desfășurării activității în diverse domenii de activitate socială. Concret, pentru cei de gimnaziu, care doresc să urmeze un liceu cu profil medical, sanitar, dar și pentru cei din clasele a unsprezecea și a douăsprezecea, care optează să studieze facultatea de medicină,

pot fi organizate perioade de voluntariat într-un spital, într-o clinică de stat sau particulară, într-o farmacie etc. Pentru aceea care ar dori să urmeze o carieră militară sau în cadrul poliției, pot fi desfășurate activități voluntare în diverse unități militare, școli militare, unități de poliție. Celor care ar dori să devină avocați, juriști, notari publici, li se poate oferi șansa de a ajuta într-un cabinet de avocatură, într-un cabinet notarial, într-un tribunal.

Dacă sunt care au înclinații spre partea economică, pot desfășura activități de voluntariat pe lângă un cabinet de expert contabil, la Agenția de Administrare Fiscală, Direcția Fiscală, unități bancare. În ceea ce îi privește pe cei care doresc să facă parte din industria HORECA (*hoteluri, restaurante, catering*), pot fi gândite activități de voluntariat la un complex hotelier, într-un restaurant, cămin de bătrâni, activând pe partea de administrație a căminului. Unii vor simți fiorul subtil, dar sublim, al chemării de a-I sluji Creatorului, motiv pentru care vor putea participa activ alături de preot și cântăreți în timpul sfintelor slujbe dar și în diferite ocazii cum ar fi mersul cu ziua Crucii, cu Icoana Nașterii Mântuitorului Iisus Hristos, cu Boboteaza. Alții, care au predispoziție pentru artă, se vor putea alătura activităților ținute de pictori, muzicieni, cântăreți, artiști, actori.²⁴

Programele *Săptămâna Altfel* și *Săptămâna Verde*, demarate de către Ministerul Educației și desfășurate în timpul anului școlar, pot reprezenta ocazii de încurajare a elevilor, părinților și cadrelor didactice la participarea activă în viața Bisericii, atât în incinta Sfintei Biserici, prin primirea Sfintelor Taine a Mărturisirii și a Împărtășirii, participând la catehezele care abordează teme legate de practica cultului liturgic, cât și înafara acesteia, prin drumeții, acțiuni de ecologizare, acțiuni de voluntariat, dezbateri pe diferite teme actuale, vizite la muzee și pelerinaje.

De asemenea, perioadele de vacanță ale elevilor constituie oaze de relaxare, dar și momente prielnice pentru însușirea unor cunoștințe folositoare vieții sub toate aspectele ei. Acest scop se poate concretiza prin intermediul diferitelor tabere tematice, unde participanții la tabere pot învăța și exersa tehnici de supraviețuire, acordarea primului ajutor în caz de accident, cum să reacționeze și să acționeze în caz de calamitate (cutremur, inundație, avalanșă, furtună), cum să se roage. Totodată, vor fi ajutați să înțeleagă la ce ajută mersul la Sfânta Biserică și cum este corect

²⁴ Pr. I. Răscănuș, „*Îndrumar pastoral pentru Seminarul Eu, ceilalți și Biserica*” ..., p. 137.

să se manifeste la Sfintele slujbe, care este folosul postului, care sunt semnificațiile sărbătorilor etc. Programul taberelor trebuie să țină cont de nevoile personale și de cultura celor implicați, fapt care ar putea schimba viețile participanților, fiindcă o asemenea experiență le-ar putea oferi oportunitatea de a deveni misionari în anturajele lor, promovând trăirea conștientă a credinței.

Programele Bisericii destinate generațiilor tinere pot crește numărul celor care vor participa la sfintele slujbe, făcând din tinerii implicați gazdele aceluia care vor veni îmboldiți de curiozitatea generată în urma discuțiilor legate de ce se întâmplă în Biserică. Probabil că acesta este motivul pentru care monahia Magdalena afirma că: „*Chemarea copiilor, adolescenților, tinerilor, rămâne a lucra împreună cu Dumnezeu și de a face din lume Biserică*”²⁵.

Concluzii

Dat fiind faptul că atât Biserica cât și familia și școala au un numitor comun și anume adolescenții, tinerii, este necesar ca acestea să se completeze și să devină scânteia care îi motivează pe adolescenți, pentru a-și îndeplini misiunea pe care o au, aceea de a oferi viitorilor adulți uneltele necesare dezvoltării din toate punctele de vedere, intelectual, spiritual, material. De aceea, colaborarea și conlucrarea între cele trei instituții primordiale, Biserica, Familia și Școala, reprezintă răspunsul la nevoile tinerilor de astăzi de a se putea forma și dezvolta spre a deveni oameni maturi și lucrătorii cei buni ai ogorului Domnului.

Încă din grădina Edenului, Dumnezeu a instituit familia ca formă de comuniune, iar tinerii se nasc și cresc în cadrul acesteia, fiind influențați definitiv la maturitate de mediul familial în care au crescut și de educația pe care au primit-o. Așadar, familia joacă un rol important pentru tineri, iar educația acestora, pentru a fi eficientă, trebuie să pornească din sânul acesteia.

Prin proiecte, precum Protocolului cu nr. 9217 din data de 29.05.2014, care a fost încheiat între Ministerul Educației Naționale, Patriarhia Română și Secretariatul de Stat pentru Culte, Școala și Sfânta Biserică oferă, de asemenea, adolescenților și tinerilor modul de autocunoaștere, de formare, dar și de dezvoltare prin implicarea în diferite activități de voluntariat, care sunt necesare în societatea actuală.

²⁵ Maica Magdalena, *Cum să comunicăm copiilor credința ortodoxă*, Editura De-isis, Sibiu, 2008, p. 293.

Totodată, proiectele *Hristos împărtășit copiilor* sau programul *Alege școala* subliniază importanța pe care Biserica o oferă tinerilor.

Având în vedere toate aceste aspecte, conchidem că locul tinerilor în Biserică și societate este unul foarte important. Acesta poate fi valorificat de către Biserică prin programe instituționale la nivel central, voluntariat și activități la nivel local.

Tămăduirea sufletească în contextul digitalizării¹

Drd. Cristian CIORĂNEANU

Abstract:

The era we are living in is one dominated by technology and the expansion of the internet, with all the advantages and disadvantages that this phenomenon of digitalization can bring to the human being. Digitalization is a phenomenon that has produced profound and irreversible changes in the evolution of contemporary society, bringing with it a series of opportunities and challenges that require careful management and continuous adaptability. The modern, contemporary person can no longer imagine a society without the digital environment, nor can they see themselves separated from the advantages offered by the digital age in which we live. The synergistic work of man in the Church for his healing is a natural one and involves degrees of purification. This is not only the environment but also the means by which a person, regardless of the era in which they live and the challenges they face, can achieve inner healing and the wholeness of their being through the Holy Sacraments and the tradition of the Church in the Holy Spirit. In this article, I will refer to digitalization as a phenomenon that influences a wide range of sectors, including the economy, society, and culture, as well as spirituality and the individual's relationship with themselves, with others, and with God.

Keywords:

Healing, soul, Church, digital era, technology, Holy Spirit, communion.

Introducere

Trăim într-o eră dominată de internet, de digitalizare, de o intensă dezvoltare tehnologică în care societatea glorifică informația și tehnologia². Biserica este vie și lucrătoare, iar prin mădulele ei răspunde la provocările care apar constant în

¹ Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Ștefan Iloaie, care și-a dat acordul scris pentru publicare.

² Răzvan Rughiniș, *Societatea digitală: Stăpâni, cetățeni sau sclavi?*, Editura Humanitas, București, 2022, p. 15.

viața de zi cu zi a omului credincios. În măsura în care acesta își deschide sufletul și mintea către poveștile Bisericii, se poate tămădui și înnoi, în așa fel, încât să ajungă la scopul vieții creștine, care este cunoașterea lui Dumnezeu și poate înainta până la îndumnezeire, care este și țința spiritualității ortodoxe, adică desăvârșirea omului prin unirea lui cu Dumnezeu³.

Biserica Ortodoxă înțelege tămăduirea sufletului ca proces de profunzime care vizează ființa umană în toată complexitatea sa. Lucrarea sinergetică a credinciosului în Biserică pentru tămăduirea acestuia este una firească și presupune grade de curățire prin Sfintele Taine în Duhul Sfânt⁴. Biserica este nu doar mediul, dar și mijlocul prin care omul, indiferent de epoca în care trăiește și de provocările la care este chemat, poate să se tămăduiască lăuntric și în întreaga sa ființă. Tămăduirea nu înseamnă doar vindecare, ci și revenire la frumusețea cea dintâi a sufletului lucrător pe calea mântuirii.

În acest articol, ne referim la digitalizare ca procesul de transformare a informației, a proceselor și a activităților umane în format digital, adică în date binare pe care le poate procesa și stoca un calculator⁵. Acest fenomen influențează o gamă largă de sectoare, inclusiv economia, societatea și cultura, dar și spiritualitatea și raportarea omului la sine, la cei din jur și la Dumnezeu. Digitalizarea este un fenomen care a produs schimbări profunde și ireversibile în evoluția societății contemporane, aducând cu sine o serie de oportunități și provocări care necesită gestionare atentă și adaptabilitate continuă. Omul modern, contemporan nu își mai poate imagina o societate fără mediul digital și nici pe sine însuși nu se mai poate vedea despărțit de avantajele pe care le oferă era digitală în care trăim.

Articolul cuprinde două părți pe care le considerăm strâns legate între ele: digitalizarea și tămăduirea omului. Viața interioară, duhovnicească a creștinului nu poate fi separată de viața socială. Acestea două sunt interconectate și se influențează reciproc într-o măsură mai mare sau mai mică, în funcție de fiecare persoană în parte. Cu cât omul este mai adâncit în viața duhovnicească, cu atât influența societății

³ Pr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica bisericii ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002. p. 5.

⁴ Pr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica bisericii ortodoxe...* p. 25.

⁵ <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/digitalize?q=digitalization> (accesat la data de 10 octombrie 2024).

asupra sa este mai slabă și găsește mijloace și resurse pentru a se apăra de neajunsurile acesteia. Cu toate acestea el rămâne vulnerabil schimbărilor apărute în mediul social din care face parte.

Așadar, vedem cum sunt înmulțite formele prin care duhul lumesc și lucrarea diavolului se cuibăresc în viețile de zi cu zi ale omului în era digitală, Biserica găsește răspunsuri și soluții concrete la frământările actuale legate de provocările pe care digitalizarea și folosirea irațională a internetului le aduce omenirii, dar mai cu seamă credincioșilor care se vor apleca cu smerenie și cu luare aminte asupra vieții interioare, lăuntrice și lucrătoare spre mântuirea sufletului.

Digitalizarea - un fenomen global

Putem spune că trăim într-o eră a digitalizării și a internetului unde mediile digitale - calculatorul, telefonul mobil inteligent, jocurile video și nu în ultimul rând televizorul - ne influențează și ne schimbă viața⁶. Specialiștii în educație afirmă faptul că digitalizarea este una dintre tendințele care vor afecta instituțiile de învățământ superior⁷ la mai multe nivele decât ne puteam aștepta, chiar dacă digitalizarea este un fenomen global recunoscut pentru beneficiile pe care le oferă societății de consum și bunei organizări a oricărei instituții. Nici nu ne mai putem imagina organizarea datelor într-o corporație sau într-o instituție fără ajutorul sistemelor și programelor specializate în acest sens.

Tehnologiile digitale, inclusiv inteligența artificială, nu sunt prin ele însele bune sau rele. Impactul lor social depinde de felul în care sunt implementate în servicii sau produse, de strategiile folosite de organizațiile private sau publice pe care le folosesc, cum și pentru ce le folosesc, precum și de reacțiile, de multe ori neprevăzute, ale utilizatorilor⁸.

⁶ Manfred Spitzer, *Demența digitală: cum ne tulbură mintea noile tehnologii*, trad. din lb. germană de Dana Verescu, Editura Humanitas, București, 2020, p. 11.

⁷ Anka Mulder, "The University as a Community in the Digital Age." în *Places of Engagement: Reflections on Higher Education in 2040 - A Global Approach*, coordonat de Armand Heijnen and Rob van der Vart, Editura Amsterdam University Press, Amsterdam, 2018, p. 88.

⁸ Cf. Răzvan Rughiniș, *Societatea digitală...*, p. 29. Vezi și A. J. Wood, *Algorithmic Management Consequences for Work Organisation and Working Conditions*, JRC technical Report, 2021.

Tristan Harris, cunoscut pentru opiniile sale etice din domeniul tehnologiei care afectează din punct de vedere moral societatea în care trăim și care este supranumit și *conștiința Silicon Valley*⁹, a declarat într-un interviu următoarele afirmații: „Când te gândești la tehnologie ca fiind o amenințare existențială, e o acuzație serioasă și e ușor să stai cu telefonul în mână, accesând pagini, făcând comenzi online și altele de acest fel și să te întrebi: Unde e această amenințare existențială? Supercomputerul din spatele ecranului țintește spre creierul meu, m-a convins să vizualizez mai multe filmări promoționale. Unde e amenințarea existențială? Nu spun că tehnologia este amenințarea existențială. E vorba despre puterea tehnologiei de a scoate ce e mai rău din societate, iar acest rău al societății este o amenințare existențială. Dacă tehnologia creează haos în masă, indignări, necuviințe, lipsa de încredere între oameni, singurătate, alienare, polarizare, influența alegerilor, populism, distragerea atenției de la adevăratele probleme, asta e societatea. Iar societatea este incapabilă să se vindece singură, așa că, generează mai mult haos. Asta afectează pe toată lumea, chiar dacă nu folosim produsul digital. Aceste lucruri au devenit un Frankenstein digital care transformă lumea după chipul lui, fie că e vorba de sănătatea mintală a copiilor sau de politica și discursul politic, fără a-și asuma responsabilitatea că monopolizează publicul. Cine e responsabil? Platformele sociale sunt responsabile”¹⁰. Și tot el declară că: „În cursa pentru atragerea atenției publicului nimeni nu se va opri aici. Tehnologia va deveni din ce în ce mai mult parte integrantă a vieții noastre de zi cu zi, nu mai puțin, iar inteligența artificială va deveni din ce în ce mai bună în privința predictibilității pentru a ne ține mai mult în fața ecranului, nu mai rea la aceste predictibilități”¹¹.

⁹ Este vorba de o regiune situată în Statele Unite ale Americii, celebră datorită companiilor de tehnologie și de IT care își au sediul în acel loc și care au revoluționat dezvoltarea tehnologică și digitală din ultimii 50 de ani.

¹⁰ Interviul realizat pentru filmul documentar *The Social Dilemma* realizat de regizorul Jeff Orlowski în anul 2020. Aceste opinii sunt regăsite și în articolul publicat de Tristan Harris în MIT Technology Review, *Big Tech's attention economy can be reformed. Here's how. The business model is doing irreparable harm to society. But there is an alternative, and we don't need to destroy the tech giants to get there*, January 10, 2021. <https://www.technologyreview.com/2021/01/10/1015934/facebook-twitter-youtube-big-tech-attention-economy-reform/> (accesat la data de 10 octombrie 2024).

¹¹ *Ibidem*.

O altă opinie notabilă care vine din partea lui Johah Berger scoate în evidență un aspect foarte importat pentru viața spirituală și anume: „fie că ne dăm sau nu seama, alții au un impact subtil și surprinzător în aproape tot ceea ce facem. Când e vorba de propriile vieți, influența socială este pe cât de puternică, pe atât de tăcută”¹². Voi încheia această scurtă prezentare de ansamblu a neajunsurilor pe care viața trăită în strânsă legătură cu era digitală și noile inovații tehnologice le poate avea asupra omului, cu opinia părintelui profesor Ștefan Iloaie: „Beneficiari ai tehnologiei de vârf, prinși în rutina zilnică, mereu tentați să caute scopuri imediate, introduși în circuitul nesfârșit al internetului, având viața susținută temporar de dispozitive medicale de ultimă generație, conducând mașini ghidate prin satelit, având lumea la picioare apăsând tasta *enter* pe tastatura unui computer, mulți dintre noi uită că toate aceste acțiuni care ne umplu viețile și sunt considerate semnificative în sine nu descoperă nimic altceva decât absența unui sens adevărat și nevoia noastră de un sens, dacă nu sunt dublate de sentimentul religios, de puterea spirituală a viețuirii în Hristos”¹³.

Asupra acestui subiect, al fenomenului global de digitalizare și tehnicizare a vieții, s-au aplecat și alți savanți din alte domenii și că problema digitalizării în privința efectele negative produse asupra omului și societății este analizată de către experți din diferite ramuri ale științelor, teologia ortodoxă găsește mereu loc și pentru răspunsul ei la problemele actuale ale omului contemporan indiferent de epoca în care el trăiește.

Tămăduirea în Biserică

După cum afirmă marele ierarh și teolog contemporan Mitropolitul Hierotheos Vlachos, Ortodoxia este o știință vindecătoare și un tratament. Lucrarea duhovnicească este una tămăduitoare, întrucât ortodoxia este știință a vindecării, credință și viață¹⁴. Urmând povețele Sfinților Părinți, credinciosul are acces la trepte

¹² Jonah Berger, *Influența invizibilă. Forțele ascunse care modelează comportamentul*, trad. Monica Lungu, Editura Publica, București, 2017, p. 243.

¹³ Pr. Prof. Univ. Dr. Ștefan Iloaie, *Biotechnology and faith. Relativism in the post-modern moral. A christian-orthodox approach*, in *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 8, 22 (Spring 2009), p. 39.

¹⁴ Mitropolitul Hierotheos Vlachos, *Boala și tămăduirea sufletului în tradiția ortodoxă*, în rom. de Constantin Făgețan, Ed. Sophia, București, 2007, pp. 29-33. Vezi și Hadrian-

de curățire, luminare și poate ajunge la îndumnezeire¹⁵ în relația aceasta nesfârșită cu Dumnezeu, mijlocită de Biserică prin Sfintele Taine și viața duhovnicească, adică viața trăită în Duhul Sfânt, care tămăduiește și luminează sufletul omului.

Slujbele Bisericii ne amintesc în mod constant că Dumnezeu este Mântuitorul și Tămăduitorul sufletelor noastre. La Sfânta Liturghie vorbim în rugăciune cu Dumnezeu ca *Cel ce pe cei bolnavi îi tămăduiește* și amintim adevărul absolut și necesar procesului de tămăduire, anume faptul că *Dumnezeu este Doctorul sufletelor și trupurilor noastre*¹⁶. La sfârșitul rugăciunilor de împărtășanie, rostim: „Nu spre judecată sau spre osândă să-mi fie mie împărtășirea cu Sfintele Tale Taine, Doamne, ci spre tămăduirea sufletului și a trupului. Amin”¹⁷, considerând prin aceasta că Iisus Hristos ne tămăduiește prin trupul Său și ni se oferă ca medicament pentru sufletele noastre¹⁸.

Sfântul Ignatie Teoforul în Epistola către Efeseni spune: „Un singur doctor este, trupesc și duhovnicesc, născut și nenăscut, Dumnezeu în trup, în moarte viață adevărată, din Maria și din Dumnezeu, mai întâi pătimitor și apoi nepătimitor, Iisus Hristos, Domnul nostru”¹⁹. Tot el ne îndeamnă: ”Să veniți, frații mei, la credința în Hristos, cea una, mâncând Trupul lui Hristos, care este medicamentul nemuririi”²⁰. Și adaugă: „frângând o pâine, care este leacul nemuririi și doctorie pentru a nu muri, ci a trăi veșnic în Iisus Hristos”²¹.

Biserica a organizat și stabilit o slujbă dedicată celor bolnavi, suferinzi de diferite boli trupești și sufletești, și anume Taina Sfântului Maslu. Dar pentru că lucrarea de față nu are ca scop să epuizeze subiectul Tămăduirii credinciosului în Biserică, ne vom opri doar exemplificativ la cele mai reprezentative soluții de tămăduire, fără a le

V. Conțiu, *Tămăduirea prin iubire*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018, p. 433.

¹⁵ Cf. Pr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica ...*, p. 37.

¹⁶ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 184.

¹⁷ *Ibidem*, p. 189.

¹⁸ Protosinghel Stelios Anagnostopoulos, *Explicarea Dumnezeieștii Liturghiei*, trad. Pr. Victor Manolache, Editura Bizantină, București, 2005, p. 349.

¹⁹ *Scriverile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pp. 159-160.

²⁰ *Ibidem*, p. 162.

²¹ *Ibidem*, p. 164.

detalia. Sfântul Maslu aduce în prim plan, mai pe larg, adevărurile de credință legate de tămăduirea trupească și sufletească expuse dogmatic, dar și liturgic. Alcătuirea acestei slujbe este plină de simboluri și trimiteri la Vechiul Testament deopotrivă și la pasaje ce fac referire la tămăduirea trupească, dar care este mereu legată de tămăduirea sufletească și mai cu seamă la trimiteri din Noul Testament, mai ales la Sfânta Evanghelie ca - Vestea cea Bună și a celor aflați în necazuri și suferințe.

Într-una din rugăciunile Sfântului Maslu, Iisus Hristos este numit Doctorul și ajutorul celor ce sunt în dureri, Izbăvitorul și Mântuitorul celor neputincioși²². Toată slujba se concentrează pe acest dialog dintre omul căzut în suferință trupească și sufletească prin păcat și neascultare și Dumnezeu Cel milostiv, gata să îl primească înapoi, să îl tămăduiască prin dragostea Sa veșnică față de el și de întreaga creație.

Sfânta Scriptură ne oferă foarte multe exemple de intervenție a lui Dumnezeu în viața omului, aflat în diferite suferințe, și ne ajută să înțelegem tămăduirea ca proces. Dintru început, trebuie să menționăm faptul că lectura Sfintei Scripturi este o îndeletnicire care contribuie la tămăduire, datorită Harului cuprins în cuvintele și mesajul ei.

Din Biblie sunt extrase pasaje întregi folosite în cultul liturgic, rugăciuni de obște și personale, iar una dintre cărțile cele mai citite și folosite este Psaltirea. Psalmii lui David sunt o culegere de rugăciuni adunate de regele David de-a lungul timpului, unele compuse de acesta. Psaltirea este folosită astăzi și în timpul slujbelor, dar și acasă, ca parte din canonul personal de rugăciune al credinciosului. Ea este leac pentru orice boală; mai de folos, decât răsăritul soarelui, este să se citească din Psaltire; ea tămăduiește orice neputință și curăță sufletul, după cum ne spune Sfântul Vasile Cel Mare în prefața Psaltirii²³. Rugăciunea, după cum am observat, fie că este comunitară prin slujbele bisericii sau personală, ajută la tămăduirea sufletească și trupească a omului. La aceste concluzii s-a ajuns și din punct de vedere științific, prin a scoate în evidență puterea și efectele meditației. Meditația ajută omul să gestioneze stările de stres cauzate de tumultul vieții cotidiene și influența pe care digitalizarea o are asupra corpului și minții umane.

²² *Slujba Sfântului Maslu*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 11.

²³ *Psaltirea Proorocului și Împăratului David*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1991, p. 6.

Unii cercetători afirmă chiar că meditația este esențială și ca atare foarte importantă pentru regenerarea sistemului nervos și a mai multor părți ale creierului afectate de stimulii generați de mediile digitale în general²⁴.

O altă componentă esențială și reprezentativă în cultul ortodox, legată de tămăduire și de viața creștină în general, este mijlocirea sfinților. Fie că vorbim despre mijlocirea sfinților prin intermediul icoanelor, cu precădere icoanele făcătoare de minuni și tămăduitoare, fie că vorbim de mijlocirea sfinților prin intermediul sfintelor moaște, elementul comun este rugăciunea, dialogul sincer cu sfinții, cei care au ajuns în Biserica Biruitoare și ne ajută pe noi cei ce ne aflăm în Biserica Luptătoare să venim la Limanul cel Bun – comuniunea cu Dumnezeu în legătura de iubire a Sfintei Treimi²⁵.

Toate minunile de tămăduire se săvârșesc de către Dumnezeu și sunt în pronia Lui, adică purtarea de grija a Acestuia. Mijlocirea sfinților se face spre a ajuta credinciosul la mântuirea sufletului și nu la prelungirea vieții trupești sau a calității vieții trupești pentru un alt scop decât cel duhovnicesc. Sfinții tămăduitori sunt consacrați de către Biserică prin acest apelativul de *sfinți taumaturgi* sau *doctori fără de argint*, dar acest Dar de mijlocire îl au toți sfinții. Cea care este grabnic ajutătoare în necazuri și suferințe este Maica Domnului. Prin excelență putem vorbi despre Maica Domnului²⁶ că este alături de credincioșii care au nevoie de tămăduire trupească și sufletească. Exemple concludente ne sunt icoanele făcătoare de minuni și tămăduitoare ale Maicii Domnului și Cinstitul Brâu al Maicii Domnului, singurul obiect personal rămas până astăzi aparținând ei.

Există icoane dar și sfinte moaște din care izvorăsc mir, acesta este folosit adesea de către credincioși pentru tămăduirea diferitelor afecțiuni trupești. Sunt icoane care lăcrimează, acele lacrimi sunt tămăduitoare și aduc credinciosului evlavios mult folos duhovnicesc, dar și trupesc deopotrivă. Aceste aspecte proprii ortodoxiei și fenomene specifice manifestărilor de credință ortodoxă sunt adesea văzute ca irelevante sau ridicole de către omul contemporan lipsit de credință, înțelegând

²⁴ Yi-Yuan Tang, Britta K. Hölzel and Michael I. Posner, *The Neuroscience of Mindfulness Meditation. How the Body and Mind Work Together to Change Our Behaviour* in Nature Reviews | Neuroscience, vol. 16, April 2015, pp. 213-225.

²⁵ Pr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica...*, p. 49.

²⁶ Arhimandrit Vasilios Bacoianis, *Viața Maicii Domnului*, trad. din lb. greacă de pr. Șerban Tica, ed. a II-a, Editura de Suflet, București, 2012, p. 128

doar realitatea imediată și rațiunea materialistă în care își trăiește propria viață. La aceste înțelegeri greșite se ajunge și din cauza exagerărilor de tot felul care se regăsesc ocazional și accidental în comunitățile ortodoxe din întreaga lume.

Tămăduirea sufletească și tămăduirea trupească

Omul trebuie privit în integralitatea sa, compus din trup și suflet, iar aceste două părți, fără de care nu ar exista persoana, sunt mereu complementare și într-o continuă influență reciprocă. De aceea putem vorbi despre stimuli interiori și stimuli exteriori, suntem influențați de genele pe care le moștenim, de bagajul genetic cu care am venit pe această lume, dar și de educația pe care am primit-o și de felul în care ne trăim viața. În acest context tămăduirea sufletească primează și este scopul unei vieți plăcute lui Dumnezeu și aducătoare de sens și bucurii duhovnicești. Tămăduirea trupească este posibilă, dar nu este scop în sine, pentru că trupul supus degradării și morții nu a fost făcut să existe veșnic, așa cum a fost făcut sufletul. Partea biologică a noastră, adică trupul este supus unor legi ale firii care pot fi depășite doar de o calitate superioară a vieții spirituale, omul este chemat la asemănarea cu Dumnezeu și este totodată și un *animal îndumnezeit*²⁷ pentru că „îndumnezeirea nu stă într-o dilatare fizică substanțială, a naturii omenești, ci într-o purificare și intensificare spirituală”²⁸. Îndumnezeirea înseamnă o trezire și o amplificare a puterilor spirituale ce stau amorțite în firea noastră din cauza păcatelor²⁹.

În continuare vom analiza foarte succint câteva elemente comune ale vieții cotidiene, care influențează viața noastră și care pot ajuta procesul de tămăduire. Ne putem referi la alimentație, ca la un factor exterior, care influențează starea și condiția omului și prin aceasta partea sufletească, spiritualitatea. Ascetica și mistica spiritualității ortodoxe pune accent pe nevoia de post și rugăciune, de echilibru în toate aspectele vieții și ne îndeamnă la un control strict al alimentației. Postul este privit ca o abținere de la exagerări de tot felul, dar în mod special, de la anumite mâncăruri și de la cantități de mâncare, altfel spus, a posti înseamnă a avea grijă

²⁷ Panayotis Nellas, *Omul - animal îndumnezeit: perspective pentru o antropologie ortodoxă*, st. introd. și trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. a 4-a, Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 53.

²⁸ Pr. Dumitru Stăniloae, *Isus Hristos sau Restaurarea omului*, Opere Complete Vol. 4, Editura Basilica, București, 2013, p. 232.

²⁹ *Ibidem*, pp. 232-233.

la cantitatea și calitatea mâncărilor consumate. Fără a detalia prea mult aspecte relevante ale acestui subiect foarte vast, vom concluziona că postul nu înseamnă doar o abținere de la anumite mâncăruri, ci o grijă sporită către fenomenul culinar, în general, în viețile noastre. pentru că acest lucru ar însemna o aplecare mai mult către rugăciune și către viața interioară și contemplativă. Atunci când un creștin postește viața sa lăuntrică se îmbogățește prin mai multă rugăciune de obște și personală și printr-o sporită atenție către partea spirituală a vieții sale. Corelând cu situația în care omul modern este bombardat de stimuli digitali, în majoritatea împrejurărilor sociale, de serviciu, de comunicare, de comunitate și familie și altele asemenea, putem spune că postul, în acest caz, este limitarea cât mai multă a acestor interacțiuni cu mediul digital, redus la strictul necesar.

Un alt aspect important care unește partea spirituală de cea materială în viața de zi cu zi a oricărui om este liniștirea, starea de liniște exterioară ajută foarte mult la regenerarea sistemului nervos, odihna ajută mintea să se regenereze și să poată funcționa în parametrii normali, mai mult, atunci când ne odihnim sedimentăm în creierul nostru informații și acțiuni pe care le-am întreprins, acest aspect este confirmat și de studiile din domeniul medicinei sau al neuroștiinței, dar și de învățătura Bisericii exprimată în Filocalie și predaniile ei³⁰. Omul modern duce o luptă foarte grea cu acest aspect al vieții cotidiene, gestionarea timpului în general, dar mai ales a timpului dedicat odihnei și calității somnului. Pe fondul acestei probleme se nasc multe afecțiuni de ordin psihic, mintal, dar și fizic, biologic afectând în mod evident și partea spirituală, respectiv viața interioară a omului contemporan.

În continuare vom aborda o problemă ce este în mod regretabil într-o continuă dezvoltare, iar acest lucru se datorează și societății digitalizate în care nevoia de efort fizic a omului este diminuată, redusă substanțial, datorită serviciilor digitale pe care le prestează tehnologia avansată a zilelor noastre în cele mai multe dintre activitățile care necesitau odinioară un efort fizic concret și constant. Problema nevoii de efort fizic a omului sedentar este studiată din multe puncte de vedere și este foarte actuală, tocmai datorită bolilor la baza cărora stă și ale afecțiunilor pe care le cauzează. Biserica încurajează credinciosul spre a face efortul de a frecventa lăcașurile de cult, prin pelerinaje dedicate în acest sens, pelerinaje care pot dura și câteva zile de mers

³⁰

Cf. Manfred Spitzer, *Demența digitală...*, p. 226.

pe jos, cu pauze de rugăciune și odihnă, dar acest mod de abordare a efortului fizic în relație cu spiritualitatea este întâlnită și în cadrul altor confesiuni și este cunoscută de către lumea întreagă. Există și multe practici ritualice care necesită implicarea trupului, cum sunt metaniile și poziția de îngenunchere din timpul rugăciunii, elemente ce se regăsesc, de asemenea, și la alte culte, decât cea ortodoxă și care sunt benefice procesului holistic de tămăduire sufletească și trupească. Biserica recomandă și stimulează o stare activă de întrajutorare și prin efort fizic, ca de exemplu, cea de cercetare a celor bolnavi și a celor cu nevoi speciale, prin acțiuni de voluntariat și alte activități ce necesită solicitare fizică constantă în sânul comunității din care facem parte.

Am scos în evidență trei aspecte ale vieții cotidiene care stau la baza vieții trupești și sunt relevante vieții spirituale, dar care nu ating esența ortodoxiei în privința acțiunii pe care credinciosul o poate face spre a primi o vindecare trupească și sufletească profundă. Mă voi referi la alte trei aspecte tot într-un mod exemplificativ, fără să intru în detalii, de această dată, privind dintr-un unghi al vieții spirituale către viața trupească.

Prima dintre acestea este iertarea celor din jur și în mod deosebit a celor care ne-au nedreptățit în vreun fel. Învățătura evanghelică ne scoate în relief acest aspect esențial al tămăduirii lăuntrice a omului prin pași de însănătoșire, care se realizează prin eforturi spirituale, cum este acesta al iertării. Avem personalități unice, dar variate, pentru că una o împlinește pe alta și aceasta se regăsește în cea dintâi³¹. Suntem așadar mult mai asemănători oamenilor din jurul nostru, chiar și în privința greșelilor, decât am crede și atunci ar fi firesc să înțelegem iertarea ca o condiție ce vine să deschidă sau să închidă calea către iubirea celorlalți și a lui Dumnezeu. Însăși rugăciunea domnască ne pune în vedere acest aspect: „Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri (Mt 6, 12).

Al doilea element esențial care este strâns legat de primul și anume, lipsa de judecată a celor din jur. Îndemnul evanghelic, nu judecați, ca să nu fiți judecați (Mt 7, 1) are totodată și o profundă înrăurire asupra sănătății psihice și fizice a omului.

Al treilea aspect la care mă voi referi este acela al răbdării, răbdarea care ne este dată să o trăim, fiind o cheie esențială în privința însănătoșirii sufletești

³¹ Pr. Prof. Univ. Dr. Ștefan Iloaie, *Responsabilitatea morală personală și comunitară. O perspectivă teologică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 264.

și trupești. Faptul că nu considerăm că tot ce ni se întâmplă este fie îngăduit de Dumnezeu, fie primit, cauzează în interiorul nostru o problemă de poziționare în privința evenimentelor din viața noastră, care la rândul ei, poate să ne afecteze sănătatea mintală, psihică și fizică.

Fără a avea pretenția că am epuizat acest subiect, ci doar că am adus în discuție o paralelă între trei elemente ce pornesc din viața cotidiană, materială a omului și care afectează partea spirituală a acestuia și alte trei elemente ce pornesc dinspre partea spirituală și care afectează în cele din urmă și partea materială a omului, vom continua cu concluziile pe care le putem înțelege din năzuința omului spre tămăduire în contextul digitalizării și tehnicizării tot mai rapide a vieții cotidiene.

Concluzii

Am putea afirma că este la îndemâna fiecărei persoane să se tămăduiască și chiar mai mult, faptul că tămăduirea sufletească este efectul firesc al vieții creștine trăite după predaniile Bisericii. Părintele Arsenie Boca relatează că: „Este o singură cale senină: *trăirea învățaturii creștine, în toată adâncimea ei și în toată sinceritatea noastră*. Asta rămâne singura cale sigură, pe care trebuie s-o învățăm mereu, în fiecare rând de oameni”³².

Înțelegem că procesul de tămăduire este un proces de înnoire sufletească care are efect și asupra trupului, reînvișorând prin starea de bine și energia vitală și făcând ca trupul să fie într-o stare mai bună din punct de vedere funcțional și să se regenereze în multe privințe. Acest fenomen este corelat desigur și la nivelul de tămăduire sufletească la care ajunge omul. Tămăduirea sufletească este de fapt o cale de curățire care duce la Mântuirea sufletească. Lucrarea mântuirii este o lucrare a tămăduirii. Fie că ne referim la era digitală sau la alte epoci pe care umanitatea le-a trăit sau le va trăi în continuare, curățirea sufletului de patimi și lucrarea mântuirii este o cale sigură către tămăduirea sufletească și trupească.

Dacă viața pe care o trăim este fragmentată și împrăștiată de duhul lumii acesteia efemere și dacă nu ne putem îndrepta atenția către suflet, către lucrul cel nemuritor, dacă nu ne putem orienta atenția asupra vieții spirituale, duhovnicești, este doar vina fiecăruia, întrucât resurse spre acest mod de viață sunt, avem și

³²

Pr. Arsenie Boca, *Căderea Împărăției*, Editura Charisma, Deva, 2015, p. 9.

posibilitatea mântuirii care nu este ștersă nici unei perosane.

Așadar, chiar dacă vedem cum sunt înmulțite formele prin care duhul lumesc și lucrarea diavolului se cuibăresc în viețile de zi cu zi ale omului în era digitală, Biserica găsește răspunsuri și soluții concrete la frământările actuale legate de provocările pe care digitalizarea le aduce omenirii, dar mai cu seamă credincioșilor care se vor apleca cu smerenie și cu luare aminte asupra vieții lucrătoare spre mântuirea sufletului.

În concluzie, putem conchide că dreapta socoteală și viața echilibrată duse după învățătura și înțelepciunea Bisericii sunt esențiale pentru a restabili echilibrul de care avem nevoie în privința tămăduirii sufletești și trupești, de afecțiunile care se nas în omul contemporan supus patimilor, chiar și într-o eră a digitalizării și a tehnicizării vieții.

Îngrijirea paliativă, între practica secularizată și dimensiunea teologică¹

Pr. Drd. Alexandru LETEA

Abstract:

Palliative care aims to assist the person in his passing from this world in a dignified way. Suffering is not only a painful reality of life but also a redemptive dimension. The study aims to highlight the theological dimension of the moment of the end of life beyond the secularized practice. The Church, as a spiritual hospital, has the means to transform suffering from a burden into a blessing, from a curse into a blessing. From the perspective of the sacerdotal work on the dying, its three dimensions, of the person, of communion and eschatological open the way to the catharsis of suffering in the perspective of eternity.

Keywords:

Palliative care, spiritual hospital, secularized practice, catharsis of suffering, eschatological.

Introducere

Suferința și boala, mai ales cele care ne apropie de pragul veșniciei, ne determină să schimbăm paradigma vieții noastre dintr-o etică utilitaristă în una existențială. Marcată de efemeritate și cu toate acestea de o bolnăvicioasă și obsedantă preocupare pentru o iluzorie înveșnicire a bucuriilor pământești, întreaga noastră existență, aflată între „deja” și „nu încă”, între comuniunea harică posibilă prin Tainele Bisericii și lipsa de desăvârșire ce marchează zbaterea umană, se metamorfozează în lumea suferinței și mai ales în apropierea morții.

Biserica, care extinde pe Hristos ce îndumnezeiește firea umană în oamenii ce tind spre desăvârșire², oferă omului aflat în suferință nu neapărat modalități

¹ Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Vasile Vlad, care și-a dat acordul pentru publicare.

² Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ediția a doua, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 130: „Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din trup Său să extindă mântui-

de a scăpa din ea ci puterea de a o purta, iar preotul, ca terapeut și mistagog al Tainelor, nu oferă doar cuvânt de întărire ci Îl aduce pe Cuvântul care cu adevărat dă putere și transfigurează suferința bolii și apropierea morții în clipe prielnice pentru reconsiderarea metanoică a existenței. „Pâinea Vieții” oferită înainte de clipa morții este adevăratul medicament atât pentru viață cât și pentru moarte. Se deschide astfel perspectiva unei problematizări mult mai aproape de sensul creștin: mulți se întreabă mereu dacă „avem cu ce să trăim..”, în timp ce ontologic ar trebui să ne întrebăm „dacă avem cu ce să murim...”.

În fața acestor realități, preotul, privind și purtând suferința, nu este altceva decât o unealtă a lui Dumnezeu, el neavând nimic să ofere de la sine celui aflat în suferință sau sub spectrul morții, ci doar să se curețe launtric pentru a putea face loc harului pe care apoi să-l împărtășească celor în suferință, având în permanență în minte avertismentul Sfântului Grigorie Teologul: „Trebuie să fiu eu întâi curat și apoi să curăț pe alții. Să fiu eu înțelept, ca să înțeleptesc pe alții. Să fiu eu lumină, ca să luminez pe alții. Să fiu eu aproape de Dumnezeu, ca să apropii pe alții. Să fiu eu sfânt, ca să sfințesc pe alții”³.

În lucrarea extrem de importantă dar și delicată a sacerdoțiului terapeutic asupra muribunzilor, sunt imperioase și normative fundamentele duhovnicești ale acestei teurgii. Preotul este dator să fie conștient că așa cum toată lucrarea iconomică a Bisericii este divino-umană, așa și prezența sa lângă cel greu suferind și pe moarte nu este un simplu act de asistență spirituală sau socială ci o lucrare sinergică om-Dumnezeu, în care limitele sale umane se întâlnesc cu taina libertății celui suferind, în clipa mântuirii apropielului pentru care Hristos a murit și a înviat.

Suferința: blestem sau binecuvântare, comuniune sau însingurare, har sau povară?

Cu adevărat suferința brăzdează adânc sufletul. De multe ori suferința este singura cale prin care Dumnezeu ne mai poate vorbi, pentru că doar atunci ne

rea ca viața dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși, e Biserica”.

³ Sfântul Grigorie de Nazianz, „Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont sau Despre Preoție”, în Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie Teologul, Sfântul Efreem Sirul, *Despre Preoție*, traducere, introducere și note de pr. Dumitru Fecioru, Editura Sophia, București, 2004, p. 265.

oprim, siliți de durere, să privim mai adânc la sensul nostru. Iov, cel mult și greu încercat, după multă suferință nu a primit în mod deosebit răspuns la frământările sale, ci în suferință L-a primit pe Însuși Dumnezeu care S-a făcut pe Sine răspuns : „Dumnezeul Meu, am auzit despre Tine și am crezut și Te-am preamărit, acum însă Te-am văzut” Iov 42,5.

Iov a trecut așadar de la cunoașterea din credință la cunoașterea prin experiență prin mijlocirea suferinței. La fel Sfântul Apostol Pavel, cel care de trei ori L-a rugat pe Hristos să-i ridice slăbiciunea și nu a fost ascultat, mărturisește dimensiunea chenotică și izvorătoare de smerenie a suferinței, spunând: „De aceea mă bucur în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strâmtorări pentru Hristos, căci când sunt slab, atunci sunt tare” II Co 12, 10.

Iar Sfântul Isac Sirul, care îndemna ca nici bucuria nici suferința să nu ne copleșească⁴, spune inspirat: „Calea lui Dumnezeu e Crucea de fiecare zi. Nimeni nu s-a suit la Rai cu răsfățul”⁵, redând și el dimensiunea soteriologică a suferinței.

Întruparea Lui Hristos nu a avut scopul de a înlătura suferința ci de a o transfigura. Părintele Gheorghe Calciu-Dumitreasa, parafrazându-l pe Paul Claudel, spunea că Dumnezeu nu a venit în lume să înlătore suferința și nici măcar să o explice, ci a venit în lume să umple suferința omului de prezența Lui⁶.” Adică a venit să aducă un sens suferinței și să biruie moartea⁷, dând Viață vieții, așa cum spunea Soloviov: „Întâi de toate trebuie să trăim viața, apoi să cunoaștem viața, și în fine să îndreptăm viața.”⁸.

⁴ Sfântul Isac Sirul, „Cuvinte despre nevoință”, în *Filocalia*, vol. 10, trad., introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2008, pp. 41-41: „Când te afli la lărgime să nu te bucuri, iar când te afli în necazuri, să nu te întristezi, și să nu le socotești pe acestea ca străine de calea lui Dumnezeu. Căci pe calea Lui se umblă din veac și din neam în neam prin cruce și moarte.”

⁵ Sfântul Isac Sirul, „Cuvinte despre nevoință”, p. 42.

⁶ Părintele Gheorghe Calciu-Dumitreasa, *Suferința ca binecuvântare*, Editura Chatisma, București, 2008, p. 81.

⁷ Arhimandritul Vasilios Gondikakis spunea astfel: „Domnul nu a venit în lume pentru o simplă ameliorare a condițiilor de viață. Nici nu a venit ca să impună un sistem economic ori politic, sau să ne învețe vreo metodă de dobândire a echilibrului psiho-somatic. El a venit să biruie moartea și să ne aducă viață veșnică”; vezi Arhim. Vasilios Gondikakis, *Intrarea în împărăție sau modul liturgic*, Ediția a II-a adăugită, în românește de pr. prof. dr. Ioan Ică și protos. Paisie, Editura Deisis, Sibiu, 2007, p. 131.

⁸ Vladimir Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieții*, studiu introductiv și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 10.

Suferința este așadar o dimensiune revelatoare, „katarsisul” ei descoperind în noi valențele umane ale comuniunii cu harul căci adesea „Dumnezeu ne vorbește în șoaptă prin bucurii, cu glas obișnuit prin vocea conștiinței dar cu voce răsunătoare prin suferințe”⁹.

Dacă în mod obiectiv și ontologic, potrivit învățăturii biblice, suferința și moartea sunt urmări ale păcatului¹⁰, același lucru se petrece subiectiv în cele mai multe cazuri în condiționalitatea vieții noastre duhovnicești, legătura indisolubilă între suferință și păcat fiind destructurată și transfigurată doar în cazul sfinților îndumnezeiți, care au refăcut în ei chipul originar al frumuseții dumnezeiești impropiind în mod tainic „chipul nemuritor al lui Dumnezeu”¹¹.

Suferința, pe lângă rolul ei de *katarsis* are puterea, dacă este valorificată, să pozitiveze starea de dezamăgire care însoțește omul în clipa durerii și înainte de pragul morții și al veșniciei, în sensul etimologic al cuvântului de „ieșire din amăgire” pe care foarte bine îl sublinia părintele Rafail Noica¹². Iar această „ieșire din amăgire” o împlinește harul lui Hristos, care, așa cum spunea Sfântul Ioan Gură de Aur, El a luptat iar noi am luat cununa, El a biruit iar noi am luat laurii biruinței¹³. Atât preotul aflat lângă cel în suferință, cât și cel suferind, în special cel muribund, într-o lucrare sinergică, pot transfigura în sensul amintit mai sus suferința din dezamăgire în încredere în rostul proniator al ei, din durere în sămânță de nădejde ce rodește în veșnicie, din spaima apropierii morții în pacea întâlnirii cu Dumnezeu.

⁹ Sunt cuvintele apologetului creștin britanic C.J. Lewis; vezi Anthony M. Coniaris, *Vitamine duhovnicești pentru inimile rănite*, în românește de Maria BĂNCILĂ, Editura Sophia, București, 2010, p. 133.

¹⁰ Vezi Rm 6,12 : „Pentru că plata păcatului este moartea, iar harul lui Dumnezeu, viața veșnică, în Hristos Iisus, Domnul nostru”.

¹¹ A se vedea sensul expresiei la părintele Stăniloae; vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Basilica, București, 2013.

¹² Ieromonahul Rafail Noica, *Cultura Duhului*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2002, p. 114: „Dez-amăgire, interesant cuvânt și de luat în serios! Când suntem dezamăgiți, să ne uităm unde eram amăgiți, și atunci durerea dezamăgirii va putea deveni un moment al mântuirii noastre, să nu mai fim amăgiți. Deci o puțință de a ne lumina.”

¹³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Predici la sărbători împărătești și Cuvântări de laudă la sfinți*, traducere din limba greacă și note de preotul profesor Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 82: „Află acum că biruința aceasta s-a săvârșit fără ca noi să ne oboșim. N-am înmuiat noi armele în sânge. N-am stat noi pe câmpul de bătălie. N-am primit noi rănilor, n-am văzut noi războiul, dar noi am câștigat biruința. Stăpânul a luptat, și noi ne-am încununat.”

Biserica, și mijloacele ei terapeutice pentru muribunzi. De la „îngrijirea vieții” la „sfințenia vieții” sau ce se vindecă, atunci când nu mai este vindecare...

Este mare lucru să vezi suferința ca pe un dar, și acest lucru nu este firesc ci peste fire și se poate împlini doar cu har și prin har. Așa cum nu este proprie firii umane moartea, ci ea a venit ca un străin (chemat însă de om) în existența umană, așa suferința nu este firească nouă dar poate și convertită în suprafirească dacă îi dăm dimensiunea soteriologică pentru care de fapt Dumnezeu o îngăduie. De aceea suferința nu trebuie irosită¹⁴ iar mijloace de valorificare ale ei le are Biserica, care prin Tainele ei scoate suferința din sfera trăirii subiective și o obiectivează în pocăință prin Taina Spovedaniei și prin ungere sfântă cu untdelemn și cu har în Taina Maslului. Obiectivată și valorificată în Pocăință, starea de suferință și îndeosebi cea a așteptării sfârșitului poate să nască o nouă existență, revelând pe Hristos în om așa cum poate toată viața acest lucru nu s-a petrecut, deschizând, așa cum spunea mitropolitul Hierotheos Vlachos, perspectiva omului spre o altă lume care înainte nici nu era văzută nici cunoscută de acel om¹⁵.

Atunci când vorbim despre Biserică numind-o în virtutea tradiției patristice „spital duhovnicesc”, căutăm mijloacele terapeutice cu care ea lucrează prin preoți în chip obiectiv, dar este important să înțelegem că „Biserica vindecă nu prin ceea ce are ea ci prin ceea ce Este Ea” astfel că deși „toți căutăm mijloacele mântuirii în interiorul Bisericii, mântuirea rezidă în însuși fenomenul numit Biserică și părtășia noastră în interiorul acesteia”¹⁶.

În virtutea mesajului Evangheliei iubirii, Biserica a cuprins în lucrarea ei mântuitoare și grija față de bolnavi și responsabilitatea față de cei aflați la pragul

¹⁴ Vezi despre valorificarea suferinței la: Arhim. Simeon Kraiopoulos, *Taina suferinței*, traducere de preot Victor Manolache, Editura Bizantină, București, 2007. Aici autorul, numind suferința „cale scurtă spre mântuire”, îndeamnă să nu o irosim, ci să avem o atitudine răscumpărătoare în mijlocul ei.

¹⁵ † Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă, continuare și dezbatere*, traducere din limba greacă prof. Ion Diaconescu și prof. Nicolae Ionescu, editura Sophia, București, 2001, p. 145: „Foloasele suferințelor și încercărilor în viața noastră sunt foarte multe. Durerea este o nouă revelare a lui Hristos în om. Prin durere se naște o nouă existență. Durerea creează premisele să se deschidă o altă lume, care mai înainte era nevăzută de noi.”

¹⁶ Protos. Dr. Teofan Mada, *Boală și terapie în teologia ortodoxă*, în volumul Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Pr. Lect. Dr. Lucian Farcașiu și Protos. Dr. Teofan MADA (coord.), *Taina Sfântului Maslu, Implicații eclesiale, liturgice și terapeutic-pastorale*, Simpozion Național de Teologie Liturgică, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2012, p. 246.

morții. Nu trebuie să uităm că acest lucru se întâmpla încă din creștinismul primar, fapt ce a stârnit admirația lumii păgâne față de modul cum creștinii își ajută semenii, iar din secolul IV grija față de bolnavi a primit o largă implicare socială și organizată. Multă vreme în Bizanț, acele „xenones” au constituit singurul refugiu pentru cei grav bolnavi și abandonați de societate și de multe ori chiar de familii.

Timothy S. Miller, care în 1985 publica o antologică sinteză despre geneza și dezvoltarea instituțiilor spitalicești în imperiul bizantin, combate concepțiile conform cărora primele astfel de așezăminte s-au organizat în Apus și în spațiu laic, argumentând faptul că acestea se nașteau în Bizanț, cu opt secole înainte ca ele să apară în Apus¹⁷.

De asemenea, în același sens argumentează și cercetătorul american Stanley Samuel Harakas, care arată cu dovezi istorice faptul că Biserica era cea care coordona acele așezăminte iar slujitorii Bisericii erau direct implicați în organizarea lor.¹⁸ Pe de altă parte, se știe că până în secolul XVII, în spațiul românesc bolnițele mănăstirilor erau singurele spitale nu doar pentru monahi sau slujitorii Bisericii ci adeseori și pentru oamenii din popor.¹⁹

Biserica a rânduit și canonic lucrarea sacerdotală asupra bolnavilor și a muribunzilor, prescriind canoane despre practica Botezului asupra celor aflați pe patul morții și despre practica euharistică a celor grav bolnavi și muribunzi. Rânduiala Bisericii prevedea grija deosebită pentru suflet a celor aflați în pericol de moarte și de aceea a rânduit canoane care prevăd acordarea Botezului de necesitate chiar pe patul morții, cum ar fi în cazul catehumenilor ce nu au apucat să primească Botezul sau a copiilor nou-născuți aflați în pericol de moarte, rânduiele cuprinse în canonul

¹⁷ Timothy S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1985, p. 4: „Aceste xenones bizantine au reprezentat nu doar primele instituții publice care au oferit îngrijire medicală celor bolnavi, ci și cele care au condus la crearea mediilor spitalicești din cursul Evului Mediu, de la care atât Apusul Latin, cât și Răsăritul islamizat și-au dezvoltat facilitățile pentru bolnavi.”

¹⁸ Stanley S. Harakas, *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1990, p. 75: „Biserica guverna aceste spitale, le finanța și oferea oameni care să ocupe pozițiile principale în ele. Ea a înfăptuit acest lucru ca pe o parte a chemării sale de a iubi oamenii și ca o parte a asemănării sale cu Dumnezeu. Dumnezeu era considerat, mai presus de toate ca Philanthropos, Iubitorul de oameni.”

¹⁹ Pr. lect. univ. dr. Marius Nechita, *Modalități de implicare a Bisericii în asistența și îngrijirea bolnavilor*, <https://www.episcopiammsm.ro/images/modificari2012/conf/Modalitati%20de%20implicare%20a%20Bisericii.pdf>, (accesat la 18 octombrie 2024).

37 al Sfântului Ioan Postitorul²⁰, canonul 12 al Sinodului local din Neocezarea²¹, canonului 47 de la Sinodul din Laodicea²², sau din canoanele 26 și 38 ale Sfântului Nechifor Mărturisorul. De asemenea practica împărtășirii muribunzilor, chiar dacă fuseseră sub canon și oprire de la euharistie până atunci și fără condiționalitatea pregătirii ascetice premergătoare (lucru de altfel de nerealizat pentru cei grav bolnavi), este mărturisită și reglementată canonic și liturgic în Canonul 13 al Sinodului I ecumenic²³, Canonul 6 al Sinodului local de la Ancira²⁴, sau în canonul 9 al Sfântului

²⁰ Canonul exprima disciplina și practica liturgică a Bisericii în vechime care nu numai că avea ritualul botezării pruncilor, dar canonisea destul de aspru pe părinții care nu se îngrijeau de botezul grabnic al pruncilor aflați în pericol de moarte; vezi Canonul 37 al Sfântului Ioan Ajunătorul la: Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe Române, note și comentarii*, Sibiu, 1993, p. 444: „Murind copilul nebotezat din cauza neglijenței părinților săi, părinții se exclud trei ani de la împărtășire...Iar fiind copilul de șapte zile și moare nebotezat, părinții se înalătură pe șapte ani din comuniune și se condamnă ca în acești ani să mănânce mâncări uscate, și să facă în fiecare zi 40 de metanii.”

²¹ Canonul de fapt prevede restricții către preoție a celor care s-au botezat grabnic din cauza unor boli care le puneau în pericol viața, și care apoi sunt posibili chemați la preoție, considerându-se că nu că Botezul nu ar fi valid, ci că grabnica lui săvârșire ar fi expresia temerii de moarte care l-ar prinde pe catehumen nebotezat decât rodul unei credințe mature. În acest caz canonul prevede ca cel botezat grabnic din cauza pericolului de moarte să nu devină preot decât în caz de mare nevoie misionară a Bisericii; vezi Canonul 12 de la Sinodul al doilea local de la Neocezarea la: Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe Române*, p. 198: „Dacă cineva bolnav fiind s-a luminat prin botez, nu se poate înainta la presbiterie; căci credința lui nu este din convingere, ci din nevoie; fără numai poate în urma zelului și credinței sale și de mai apoi, și din lipsă de oameni.”

²² Canonul se referă la catehumenii în pericol de moarte care erau botezați în Biserică deși nu fuseseră împlinite toate etapele catehizării lor în vederea Botezului; ei erau însă obligați în caz că scăpau de la moarte (s-a întâmplat în cazul multora așa) să continue etapele de învățare a credinței din timpul catehumenatului; vezi: Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe Române*, p. 228: „Se cuvine ca cei ce în boală au primit luminarea și apoi s-au sculat, să învețe credința și să cunoască că s-au învrednicit de dar dumnezeiesc”.

²³ Vezi Canonul 13 al Sinodului I ecumenic la Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe Române*, p. 59-60: „În privința celor care stau să moară (dintre căzuți), să se observe și acum vechea și canonica lege, încât dacă cineva stă să moară, să nu fie lipsit de cea mai de pe urmă și mai trebuitoare merinde. Iar dacă fiind desnădăjduit și luând împărtășirea, s-ar număra din nou (vor rămâne) între cei ce trăiesc (între cei vii), acela să fie împreună cu cei ce iau parte la rugăciune.” Părintele arhidiacon Ioan Floca, în comentariul său la acest canon subliniază importanța referirii la „vechea și canonica lege” ceea ce consfințește o practică deja îndătinată a Bisericii de a oferi împărtășania la cei muribunzi chiar dacă erau opriți pe mai mulți ani de la comuniune, urmând ca dacă supraviețuiesc să-și reia canonul primit inițial.

²⁴ Acest canon prevede epitimii pentru cei care s-au lepădat de dreapta credință din cauza atașamentului față de cele materiale în timpul prigonirilor. În finalul canonului însă se prevede ca de se vor afla în primejdii de moarte să fie primiți în comuniunea Bisericii după rându-

Nichifor Mărturisitorul²⁵.

E adevărat însă că întreaga tradiție patristică a Bisericii vorbește despre starea de comuniune pe care trebuie să o aibă creștinul în acea practică specifică și caracteristică spiritualității ortodoxe de „împărtășire continuă” pentru a evita căderea în practica și concepția „magică” a împărtășirii, care ar acționa în chip miraculos prin însăși sfințenia pe care o poartă fără pregătirea și participarea persoanei. În acest sens, Sfântul Teodor Studitul, în cateheza sa despre importanța desei împărtășiri (cateheza mică 107²⁶) pune practica împărtășirii continue în directă legătură cu aducerea aminte de moarte, adică starea de veghe permanentă după cum ni se spune, „Privegheați și vă rugați, că nu știți ziua și ceasul în care va veni Fiul Omului” (Mt 25,13). Toate aceste rânduieli liturgice și reglementări canonice relevă faptul că Biserica a dat o cu totul altă perspectivă asupra momentului trecerii omului din această viață, îndreptându-se nu doar pentru ușurarea suferințelor trupesti cât mai ales pentru curățirea lor lăuntrică și pregătirea sufletească pentru Judecata lui Hristos.

Netăgăduind practica medicală ce prin însăși natura ei trebuie să lupte pentru salvarea vieții, Biserica vine cu mărturia unei experiențe care fundamentată pe cuvântul Mântuitorului: „Eu sunt Învierea și viața, cel ce crede în Mine , chiar de va muri, va trăi” (In 11, 25), și deschide o perspectivă perenă asupra momentului morții. Așa cum „lucrarea socială a Bisericii are drept țință întâlnirea dintre Dumnezeu și lume”²⁷, așa lucrarea sacerdotală terapeutică a preotului are ca scop fundamental comuniunea celui suferind și muribund cu Hristos, pentru că menirea Bisericii nu este să împărtășească idei sau programe sociale, deși poate lua

ielile canonice în uz: „...*Dacă însă s-ar întâmpla primejdie și așteptarea morții din boală, sau din alta oarecare pricină, aceștia să se primească după norma de față.*”; vezi Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe Române*, p. 187.

²⁵ Canonul 9 al Sfântului Nechifor Mărturisitorul înlătură orice cerință de pregătire ascetică în ceea ce privește postul pentru cel muribund înainte de a primi Sfânta Împărtășanie: „*Se cuvine să se dea dumnezeiasca împărtășanie celui bolnav în primejdie de moarte, chiar și după ce a gustat mâncare.*”; vezi Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe Române*, p. 453.

²⁶ Vezi Cuviosul Teodor Studitul, „Cateheza mică 107. Despre pomenirea morții și faptul de a nu fi cu nepăsare față de împărtășirea Sfințelor Taine”, în volumul *Împărtășirea continuă cu Sfințele Taine. Dosarul unei controverse. Mărturiile Tradiției*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2006, p. 400: „De aceea frații mei, vă cer și vă rog să ne împăcăm cu Dumnezeu înainte de moarte, să-L dobândim favorabil, să ne dobândim prieteni pe îngerii care vor veni la noi.”

²⁷ Pr. Dr. Vasile Vlad, *Asumarea (Post) Modernității. Perspectivă teologică asupra istoriei*, Editura Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2010, p. 189.

parte activ la ele, ci să împărtășească omul cu Hristos și să ofere lumii Viața care biruiește moartea²⁸. În Sfânta Liturghie credinciosul cere toată viața sa lui Dumnezeu ca să aibă „sfârșit creștinesc...neînfruntat, în pace și răspuns bun la Înfricoșătoarea Judecată a lui Hristos”²⁹, iar Molitfelnicul ortodox conține rânduiele de rugăciuni și pregătire sufletească pentru cel aflat în fața morții, rugându-se pentru trecerea în pace a celor muribunzi către împărăția lui Dumnezeu, într-un deplin realism soteriologic și eshatologic, fără să disprețuiască viața pământească dar nici absolutizând-o ca pe singura realitate existențială a omului³⁰.

Deși medicina vorbește în general despre „calitatea vieții” iar Biserica de „sfințenia vieții”, aceste două expresii care exprimă de fapt două viziuni asupra valorii vieții și abordarea responsabilă a sfârșitului ei, părintele John Breck subliniază necesitatea complementarității lor făcând apel la înțelesul de „sacralitate al vieții” prin însăși structura naturii umane în sensul ei teologic, care trebuie să ducă la sfințenia vieții, prima (sacralitatea) privind mai mult natura umană iar a doua (sfințenia) descriind desăvârșirea persoanei³¹. Același teolog sintetiza atitudinea față de momentul morții în trei mari tendințe³² de abordare a momentului plecării omului din lumea aceasta:

- *Viziunea „vitalistă”, care își propune să salveze viața umană cu orice preț, într-o practică de idolatrizare a vieții biologice ca singură dimensiune a existenței noastre. În acest caz, ideologia acestei practici înlătură dimensiunea spirituală a*

²⁸ Pr. Dr. Vasile Vlad, *Asumarea (Post) Modernității*, p. 189.

²⁹ Vezi *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012, p. 167.

³⁰ *Molitfelnic*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2019, pp. 234- 235: „Pentru aceasta ne rugăm Ție, Părintelui fără de început și fără de moarte și Unuia-Născut Fiului Tău și Preasfântului Tău Duh, ca să faci fără durere dezlegarea din trup a sufletului robului Tău (N)”; și într-o altă rugăciune la căpătâiul celui muribund preotul spune: „Nu îngădui să șovăie credința lui, nici să se clatine nădejdea lui, nici să se răcească dragostea lui; frica de moarte să nu-i zdruncine credința în Tine, nici să-și pună încrederea în altcineva decât în Tine. Ci privind la Tine până la sfârșit, să zică: „În mâinile Tale, Doamne, încredințez duhul meu! și astfel să intre în împărăția cea veșnică a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, în vecii vecilor. Amin”

³¹ Preot prof. dr. John Breck, *Darul sacru al vieții*, trad. de Preasfințitul Dr. Irineu Pop Bistrițeanul, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2001, p. 9: „«Sfințenia vieții» și «calitatea vieții» nu trebuie privite în opoziție, ele trebuie luate ca și complementare. Experiența creștină știe că durerea și suferința au potențial izbăvitor. Dacă anumite niveluri ale suferinței fizice sau psihice pot apărea ca dezumanizante, chiar acei care suferă dureri greu de suportat sunt în mâinile lui Dumnezeu și pot experia grija Lui plină de dragoste și mila Sa”.

³² Preot prof. dr. John Breck, *Darul sacru al vieții*,... p. 257.

omului, neagă realitatea veșniciei și reduce persoana umană la un determinism biologic care, așa cum spunea mitropolitul Hierotheos Vlachos, tinde să se transforme într-o „religie biologică”³³.

- *Viziunea „eutanasică”*, care în virtutea supremației principiului „calității vieții”, își propune să-l scotă pe om din sfera suferinței negându-i rolul ei răscumpărător și eliminând pronia divină prin ușurarea suferinței umane cu orice preț, apelând chiar la practicile eutanasiei.

- *Viziunea „teologică”*, care privește atât valoarea vieții în sine cât și perspectiva veșniciei, fără să nege importanța actului medical de ameliorare a durerii și suferinței dar în același timp privind cu realism și responsabilitate duhovnicească spre rostul existenței umane și nepromovând nici abandonarea luptei și „trecerea asistă” din această viață, nici prelungirea chinuitoare și artificială a vieții ce se apropie de sfârșitul ei pământești.

În general bioetica medicală și cea a terapiei intensive subliniază distincția clară între eutanasia activă³⁴ și cea pasivă³⁵, dar atrage atenția că deși în practică metodele sunt fundamental diferite în esență demersul are aceeași finalitate, adică subminarea relației sinergice om-Dumnezeu³⁶.

În timp ce profesorul Nikos Papanikolau aduce în discuție trei termeni legați de modalitatea morții și anume *eutanasi*e (grăbirea morții), *distanasi*e (menținerea cu orice preț a vieții) și *ortotanasie* (asistarea muribundului cu mijloace convenționale până la sfârșitul lui)³⁷, mitropolitul Hierotheos Vlachos aduce în atenție în volumul

³³ †Ierotheos Vlachos, *Bioetică și bioteologie*, trad. de ierom. Teofan Munteanu, Editura Christiana, Sfânta Mănăstire Nera, București, 2013, p. 198-199. Acest determinism biologic, este descris de mitropolitul Hierotheos astfel: „*determinismul biologic îl consideră pe om un ansamblu de celule și organe care sunt structurate într-un sistem complex, a cărui funcționare este coordonată și reglată în cele din urmă de gene. Astfel, îl consideră ca pe o complexă și foarte fin reglată mașină vie sau ca pe un laborator biochimic diversificat, și neglijează prezența sufletului, care este elementul spiritual al existenței umane.*”

³⁴ Eutanasia activă este procesul prin care se intervine medical cu ajutorul diferitelor substanțe chimice pentru curmarea vieții pacientului în virtutea scurtării suferinței lui.

³⁵ Eutanasia pasivă nu presupune o intervenție directă pentru curmarea vieții dar asistă pasiv, fără să folosească toate mijloacele terapeutice pentru menținerea în viață, tot în prisma unui presupus interes al pacientului care suferă, la stingerea din viață.

³⁶ Roman Tarabrin, *An Orthodox perspective on hastening a patient's death*, The Ohio State University, 2023, p. 6.

³⁷ Νίκος Α. Παπανικολάου, Αλέξης Ν. Παπανικολάου, *Γυναικολογία*, 3η Εκδοση, [Παρισιάδων Α.Ε.](#), Αθήνα 1994, p. 540.

său „*Bioetică și Bioteologie*” câteva elemente fundamentale ale concepției ortodoxe despre momentul morții cu tot ce presupune el, elemente pe care se poate fundamenta lucrarea terapeutică a preotului asupra muribunzilor:

- Viața ca dar al lui Dumnezeu nu este un drept exclusiv al omului și nu poate fi suprimată decât de Cel care a dat-o.
- Teologia ortodoxă mărturisește valoarea intrinsecă a vieții dar nu o absolutizează, vorbind, la momentul morții credincioșilor de „săvârșirea lor”, care înseamnă nu sfârșit ci împlinire.
- Fuga cu orice preț de durere este expresia de multe ori a unei dureri mult mai profunde, cea existențială.
- Timpul așteptării morții are dimensiune soteriologică mai ales pentru cel care este pe moarte dar și pentru cei din jurul lui.
- În deplină conștiință legat de iminentul său sfârșit, cu rațiune întreagă și credință luminată, omul poate cere doar tratamentul conservator corespunzător în așteptarea întâlnirii cu Dumnezeu³⁸

Dimensiunile lucrării sacerdotale asupra muribunzilor

Deși lucrarea sa are dimensiune terapeutică, nu preotul este vindecătorul ci Dumnezeu. Adesea se vorbește în mediul medical despre metode de apropiere și tratare a bolnavilor în stare terminală, dar preotul nu este doar un „profesionist al moralei sau al socialului” ci este cel care îl face prezent pe Dumnezeu în suferința omului. Astfel, nu atât metodele sau principiile etice îl vor ghida spre sufletul muribunzului ci purtarea durerii și suferinței lui³⁹. Mitropolitul Antonie al Surojului, medic, ierarh și teolog totodată, sublinia necesitatea prezenței reale a preotului⁴⁰ în clipa trecerii credincioșilor din această viață nu atât ca „asistent spiritual” cât mai ales

³⁸ † Ierotheos Vlahos, *Bioetică și bioteologie*, p. 153-154.

³⁹ Purați-vă sarcinile unii altora, și așa veți împlini Legea lui Hristos” (Ga 6,2)

⁴⁰ Mitropolitul Antonie al Surojului, *Viața, Boala, Moartea*, trad. de monahia Anastasia Igiroșanu, Editura Sfântul Siluan, Slatina-Nera, 2010, p. 22-23: „Să fim însoțiți de un duh de rugăciune, de evlavie, de delicatețe, de smerenie, de cutremur și de sfială, fiind atenți din toate puterile sufletului nostru la prezența celui alt, la taina ființei umane, la tot ce poate exprima ea, și, cu atât mai mult, la ceea ce Duhul Sfânt împlinește în ea. Tăcerea lăuntrică a preotului, capacitatea sa de a se întâlni cu celălalt la o anumită profunzime sunt de cea mai mare importanță, căci boala poate oferi o întâlnire surprinzătoare.”

ca „paraclitos”, adică, în sensul etimologic și biblic al cuvântului, „cel care apropie”⁴¹. Lucrarea sacerdotală asupra muribunzilor fiind o terapie duhovnicească, ea poate fi fundamentată pe trei dimensiuni importante: dimensiunea persoanei, dimensiunea comuniunii și dimensiunea eshatologică.

Dimensiunea persoanei

Preotul lângă muribund nu este un simplu asistent al semenilor pe calea veșniciei ci el îl oferă pe Hristos ca Vindecător și Răscumpărător. Demnitatea persoanei nu este știrbită de suferință, nici de degradarea trupului în urma bolii, pentru că ea rezidă din purtarea înlăuntru a chipului lui Dumnezeu. Numind „iubirea de sine” cauza tuturor patimilor și de multe ori a bolilor, Sfântul Maxim Mărturisitorul, numind-o *filautia*⁴², atrage atenția că ea duce la diluarea valorii persoanei, la dezintegrarea sensului ei de existență până la o stare patologică ce face ca viața biologică să fie un scop în sine și prelungirea ei cu orice preț singurul demers care trebuie să-l preocupe pe om. Perspectiva relației personale cu preotul îl poate deschide pe muribund la necesitatea redescoperirii nevoii de părtășie cu Dumnezeu, în măsura în care el se deschide pentru ca „Hristos să ia chip” în el. În acest sens, preotul nu împlinește sec un demers sacerdotal, nu acordă în chip „magic” sacrameinte, nu unge în chip ritualic cu untdelemn sfințit, ci el îi deschide muribundului ochii minții pentru a se împărtăși de Hristos sub chipul Pâinii și a Vinului, și de a primi mângâierea harului prin mijlocirea untdelemnului sfințit. Schimbările profunde nu doar fizice ci mai ales psiho-emoționale ale bolnavului muribund nu prezintă doar o provocare pentru preot ci și o deosebită oportunitate de împlinire a vocației sale misionare și totodată de revelare a sensului vieții și al morții, și necesitatea pocăinței sincere și profunde. Dimensiunea sacră a persoanei deschide astfel spre o dimensiune a comuniunii împlinite în Biserică.

⁴¹ „Παράκλητος”, adică cel care este chemat alături, apărător, mijlocitor, mângâietor ; A se vedea *Dicționar grec-român al Noului Testament*, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999, p. 216.

⁴² A se vedea sensul „filautia” la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. 3, trad., introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2009, p. 39.

Dimensiunea comuniunii

Realitatea suferinței de multe ori deschide necesitatea comuniunii mai mult decât starea de sănătate. Boala și durerea însingurează, și pentru cel muribund sentimentul comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii e vital. Individualismul este depășit prin dimensiunea ontologică a persoanei valorificată în metanoia desăvârșirii, iar viața experiată în Biserică exprimă mai mult decât o sumă de indivizi care se raportează la cuvântul lui Dumnezeu ci persoane care se împărtășesc de Cuvântul și prin aceasta se unesc unii cu alții. Dimensiunea comuniunii nu exprimă doar pe cea a semenilor ci în primul cu rând cu Dumnezeu, cu Maica Domnului, cu Îngerii și cu sfinții, în sentimentul de părtășie prin rugăciune cu Biserica Cerească.

Sentimentul de compasiune, care înseamnă „împreună-pătimire”, nu are în creștinism o simplă funcție etică ci are un conținut soteriologic pentru că durerea persoanei din Biserică este durerea întregului Trup, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel: „dacă suferă un mădular, toate mădularele suferă împreună cu el” (1 Cor. 12, 26). Biserica nu oferă așadar o simplă asistență spirituală pentru o „moarte ușoară” ci este prin preot îndrumătoare spre căile mântuirii⁴³. Compătimirea îi creează preotului responsabilitate profundă pastorală față de cel muribund și este semnul vizibil al iubirii sale⁴⁴. De altfel, și cercetările medicale vorbesc despre importanța comuniunii cu cel bolnav, studiile⁴⁵ relevând adevăratele beneficii ale comuniunii umane asupra celor din secțiile de terapie intensivă, Dr. James Lynch subliniind faptul că pentru bolnavii în stare gravă relațiile inter umane bazate pe dragoste sunt vitale⁴⁶.

⁴³ † Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă, știința Sfinților Părinți*, trad. de Irina Luminița Niculescu, Editura Învierea-Arhiiepiscopia Timișoarei, 1998, p. 102: „Biserica nu există doar pentru a se ocupa de asistența socială sau pentru a se pune în slujba rezolvării problemelor sociale ale oamenilor, ci există pentru a-i călăuzi spre mântuire...Preotul trebuie să se sălășluiască în harul necreat al lui Dumnezeu. Misiunea lui nu e în principal aceea de a administra Sfintele Taine, ci de a fi el însuși sfințit de ele”.

⁴⁴ Jean Claude-Larchet, *Teologia bolilor spirituale*, în românește de Marinela Bojin, Editura Sophia, București, 2001, p. 400.

⁴⁵ Vezi în acest sens un studiu remarcat de dr. Dean Ornish pe bolnavii din secțiile de terapie intensivă coronariană, care au descoperit o îmbunătățire semnificativă a ritmului cardiac la pacienți atunci când simțeau apropierea medicului sau a asistentelor; vezi Dr. Dean Ornish, *Dragoste și supraviețuire*, trad. de Nicoleta Radu, Editura Curtea Veche, București, 2008, p. 102.

⁴⁶ A se vedea James Lynch, *The Broken Heart: The Medical Consequences of Loneliness*, apud Dr. Dean Ornish, *Dragoste și supraviețuire*, p. 102.

Dimensiunea eshatologică

După ce omul grav bolnav aflat practic între cele două lumi a conștientizat importanța relației sale personale cu Dumnezeu și afirmarea sa ca și „chip al Fiului”, înfierea dumnezeiască deschizându-i zorii veșniciei, după ce a experimentat valoarea comuniunii în Biserică primind har prin Sfintele Taine și mângâiere din mijlocirea Maicii Domnului și a sfinților, cel aflat în pragul morții este mult mai pregătit să înfrunte o realitate pe care adesea lumea din jur o camuflează. Fără a bagateliza sau minimaliza în nici un fel gravitatea sentimentului de apropiere a morții pe care o înțelege cu adevărat doar cel care o trăiește, preotul este dator să-i prezinte celui muribund perspectiva apropiatului său sfârșit pământesc și imperioasa necesitate a pregătirii pentru dreapta judecată a lui Hristos, respectând întru totul însă libertatea omului.

Astfel, când un credincios își dă seama că se confruntă cu o boală care îi pune viața în pericol, se trece într-o nouă fază de îngrijire pastorală, în care preotul conștientizează atât limitele lucrării sale sacerdotale și terapeutice cât mai ales responsabilitatea sa pastorală, înțelegând că „iertarea și pocăința cuiva ca persoană, ca o identitate unică și de neînlocuit, aflată în comuniunea Bisericii, este chintesența teraputicii ecleziastice”⁴⁷. Pe măsură ce ne rugăm să fim feriți de moartea neașteptată și nepregătită, știm că conștientizarea bolii și a apropierii morții oferă cuiva ocazia de a lua pocăința mai în serios, de a lucra pentru a repara relațiile rupte cu Dumnezeu, familia sau prietenii, pentru a îndrepta lucrurile. Preotul în care are încredere poate fi o parte integrantă, un ghid spiritual și un prieten, în timpul acestui efort spiritual. Ar putea avea nevoie de ajutorul nostru pentru a duce autoexaminarea și mărturisirea la un nivel mai profund. Are nevoie de asigurarea noastră că nu este singur și că nu va fi singur în timp ce merge prin „mijlocul morții”⁴⁸. Mărturisim că „Dumnezeu este cu noi”⁴⁹, că întunericul va trece repede și nopți nu va mai fi⁵⁰, și că așa cum trăim cu Hristos, tot așa vom muri și vom învia împreună cu El⁵¹.

⁴⁷ Protos. Dr. Teofan Mada, *Boală și terapie în teologia ortodoxă*, p. 249.
⁴⁸ Ps 22,4: „Că de voi și umbla în mijlocul morții nu mă voi teme de rele; că Tu ești cu mine.”
⁴⁹ Is 8,9: „Cu noi este Dumnezeu, înțelegem neamuri și vă plecați”
⁵⁰ Is 8,22-23: „Dar noaptea va fi alungată! Căci nu va mai fi întuneric...”
⁵¹ 1 Tes 4,14: „Pentru că de credem că Iisus a murit și a înviat, tot așa (credem) că Dumnezeu, pe cei adormiți întru Iisus îi va aduce împreună cu El”

Este posibil să fie nevoie să încurajăm o comunicare mai bună cu alți îngrijitori, inclusiv cu medici, terapeuți și prieteni. În loc să păstrăm secretă o boală care pune viața în pericol, ar trebui să le facem oamenilor noștri din parohie să cunoască responsabilitatea lor de a se ruga pentru un semen care are nevoie și de a avea grijă de acesta. În special, dacă o persoană care se confruntă cu moartea ei sau ea poate simți că Biserica este familia lui.

Concluzii

Fundamentată pe cele trei dimensiuni, a persoanei, a comuniunii și cea eshatologică, lucrarea sacerdotală asupra muribunzilor poate sădi în sufletele acestora cele trei stări sufletești de care nevoie atât de mult sufletul pentru a trece prin vămile conștiinței către judecata lui Hristos, și anume *metanoică* (a pocăinței sincere și profunde), *agapică* (a iubirii de Dumnezeu și de semenii) și *irenică* (a păcii sufletești, a împăcării).

Katarsisul suferinței se împlinește haric și obiectiv în Tainele Bisericii, iar preotul relevă celui aflat în pragul morții și al veșniciei dar încă deplin conștient de menirea sa, demnitatea de persoană hristoforă și pnevmatoforă și valoarea comuniunii ecleziale. Doar astfel credinciosul muribund poate dobândi sau spori înțelepciunea și nădejdea vieții veșnice după mărturia Sfântului Ioan Gură de Aur: „Cel care are cu adevărat cuget înțelept și este călăuzit de nădejdea bunătăților viitoare, nici moartea n-o consideră moarte”⁵².

Pentru un slujitor al Bisericii, rămâne viu și puternic îndemnul pe care îl găsim la „Slujba de ieșire cu greu a sufletului” din *Molitfelnic*, unde preotul este îndemnat să se îngrijească el însuși să ajungă grabnic la cei care sunt grav bolnavi pentru a putea fi de folos cât timp aceștia mai sunt conștienți și pot face o mărturisire profundă, pentru a se împărtăși cu Trupul și Sângele lui Hristos⁵³. De asemenea, rămâne actual și permanent viu îndemnul unui fervent mărturisitor, ascet și misionar al timpurilor noastre care spunea în cartea sa *Tâlcuiri la Molitfelnic*:

„O, cât de necesar ești tu, ierarhule, preotule, diacone, și întreg clerul ortodox. Dacă ai ști, nu ai mai avea timp de deșertăciuni...Ci ai umbla apostolește în zdrențe și

⁵² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Problemele vieții*, trad. de Cristian Spătăreanu și Daniela Filioreanu, Editura Cartea Ortodoxă, Egumenița, Galați, (s.a.), p. 108.

⁵³ *Molitfelnic*, p. 227.

desculț prin spini după oaia cea pierdută, cu potirul în mâini prin temnițe, prin spitale, prin dureri, prin amara primejduire, prin ocne, prin exil, prin case și prin sate, prin cetăți, schituri și orașe, prin suflete, spre a mântui și izbăvi din foc pe toți cei necăjiți și dosădiți, cărora le trebuie mila și ajutorul lui Hristos”⁵⁴.

⁵⁴ Nil Dorobanțu, *Tălcuiri la Molitfelnic*, Editura Floarea de april, (s.l.), 2019, p. 191.

Diaspora ca exil?

Lecția misionară a migrației ruse în Franța secolului al XX-lea¹

Pr. Drd. Nicolae VELE

Abstract:

Between 1920 and 1922, under pressure from the Soviet regime, between one and two million dissidents went into exile all over the world, with the most important centers being Sofia, Belgrade, Prague, Berlin, Paris and New York. Representing Russia's intellectual elite, they included officers of all ranks in the „White Army”, but also a significant number of eminent scholars, professors, lawyers, writers, theologians, journalists, publishers, engineers and clergy. But emigration did not mean a total break with Russian cultural and religious life in the late 19th and early 20th centuries. In an attempt to preserve its national identity and promote its cultural heritage, the Russian colony in exile organized not only canonical but also educational institutions, such as the St. Serge Institute in Paris. At the end of the study, some „limits” are exposed which, in our opinion, were also missed opportunities to realize this mission much more effectively.

Keywords:

Russian diaspora in the XXth century, Orthodox mission, education, Institute „St. Serge”, S. Boulgakov, V. Lossky

Scurt istoric²

De la începutul secolului al XVIII-lea, Biserica Ortodoxă Rusă a fost subjugată puterii imperiale: în 1721, Petru cel Mare a instituit un sinod de episcopi care să guverneze Biserica, în care a stat permanent reprezentantul acesteia, „procurorul general”, care de fapt controla Biserica pentru țar. Capul Bisericii Ruse

¹ Studiul a fost realizat în cadrul cursurilor doctorale de la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel, care și-a dat acordul spre publicare.

² Urmăm prezentarea din Ciprian Iulian Toroczka, *Teologia rusă din diaspora. Context istoric; principalii reprezentanți și originalitățile lor teologice*, Editura Agnos, Sibiu, 2005.

era, nominal, Mitropolitul Moscovei.

În 1917, între revoluția din februarie (martie) și revoluția din octombrie (noiembrie), Biserica a profitat de această libertate pentru a convoca un consiliu, care a reînființat Patriarhia și l-a ales ca patriarh pe Mitropolitul Tihon al Moscovei. De îndată ce bolșevicii au ajuns la putere, odată cu Lenin, a început persecuția religioasă (la fel și războiul civil dintre „roșii” și „albi”). Consiliul de la Moscova va fi expulzat de comuniști în septembrie 1918 și, prin urmare, va fi obligat să-și oprească activitatea de reînnoire a Bisericii.

Minoritate eficace și îndoctrinată, partidul comunist a triumfat, cu o uimitoare ușurință, din cauza incoerenței politice în care se găsea cufundată Rusia. Ținând cont că Marx definise religia drept „opiu al popoarelor”, nu miră faptul că violența antireligiozității bolșevice s-a manifestat încă de la început: la 20 ianuarie 1918 Consiliul comisarilor poporului a aprobat faimosul decret asupra „separării Bisericii de Stat și a separării școlii de Biserică”, ce a fost publicat la 23 ianuarie. Deși proclama o deplină libertate de conștiință pentru toți cetățenii, decretul interzicea orice participare a Bisericii la viața Statului (cultul nu era admis decât acolo unde nu se aducea atingere ordinii publice, asociațiile religioase nu mai erau considerate persoane juridice și pierdeau orice drept de proprietate) și sista învățământul religios în școlile publice sau private.

În noiembrie 1920, Patriarhul Tihon a autorizat episcopii ruși din străinătate să înființeze temporar organizații independente, din cauza imposibilității de a avea relații normale cu aceștia. În 1921, un sinod de episcopi ruși emigrați s-a întrunit în Serbia, la Karloviț în jurul celebrului mitropolit Antonie al Kievului. Dar episcopii adunați depășesc chestiunile strict religioase și fac apel la întoarcerea Romanovilor (Nicolas al II-lea și toată familia sa fuseseră asasinați de bolșevici la 16 iulie 1918). La 22 aprilie 1922, patriarhul Tihon, forțat, a dispus dizolvarea Sinodului de la Karlovtsy, pe care episcopii l-au acceptat, însa ei îl vor reconstitui după puțin timp.

După victoria finală a comuniștilor din 1922, a izbucnit persecuția: mitropolitul Veniamin de Petrograd a fost executat. În timp ce comuniștii persecută, se formează o Biserică paralelă: „Biserica Vie”, o Biserică progresistă susținută în secret de puterea sovietică, care speră astfel să slăbească Biserica Ortodoxă prin divizarea ei. Patriarhul Tihon a fost arestat în 1922, apoi eliberat în 1923. El va lupta cu curaj împotriva comuniștilor, încercând totodată să găsească o cale de mijloc pentru

ca Biserica să supraviețuiască, și împotriva Bisericii vii, pentru a preveni împărțirea Bisericii. Dar în cele din urmă a fost „internat” și otrăvit: a murit la 15 martie 1925. El ar fi scris o declarație de loialitate față de statul sovietic înainte de a muri: mulți au contestat autenticitatea acesteia, dar înregistrările par să confirme acest lucru.

Anul 1922 trebuie să fie privit, pe lângă momentul distrugerii opoziției ierarhiei oficiale a Bisericii Ortodoxe Ruse, și ca momentul anihilării unei eventuale opoziții din partea intelectualității ruse. Se estimează că între anii 1920-1922, urmare a presiunilor regimului sovietic, între unu și două milioane de dizidenți au luat calea exilului, peste tot în lume, centrele cele mai importante fiind Sofia, Belgrad, Praga (supranumit „Oxfordul rus”), Berlin, Paris („capitala” diasporei rusești) sau New-York³. Reprezentând elita intelectuală rusă, „prima mare emigrație din timpurile moderne” cuprindea în bună parte ofițeri de toate gradele din „Armata albă”, la care se adăuga însă și un însemnat număr de eminente savanți, profesori, juriști, scriitori, teologi, jurnaliști, editori, ingineri și clerici⁴ – o forță activă ce și-a adus, în ciuda dificultăților de tot felul specifice vieții în exil, o contribuție importantă în viața țărilor unde a găsit adăpost.

Faptul că emigrația nu a însemnat o ruptură totală de viața culturală și religioasă rusă de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX este demonstrat și de perpetuarea așa numitei „teologii laice” în cadrul diasporei. Filozofia religioasă rusă de aici, prin reprezentanții ei cei mai de seamă: S.Frank, N.O.Losski, L.Șestov sau N.Berdiaev, nu va face decât să continue și să dezvolte temele și direcțiile anterioare, încercând însă și să găsească și să explice cauzele care au dus la tragedia din 1917⁵, cu atât mai mult cu cât cunoscuseră o fază marxistă înainte de a se reîntoarce la credința pravoslavnică.

³ Pentru detalii vezi în special Helen Rappaport, *După căderea Romanovilor. Elita rusă în exil la Paris*, trad. Dorina Tataran, Ed. Corint, București, 2023; K.Schögel (ed.), *Der grosse Exodus. Die russische Emigration und ihre Zentren, 1917 bis 1941*, Verlag C.H.Beck, München, 1994.

⁴ Alexis.Kniazeff, *L'Institut Saint-Serge. De l'Académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, Beauchesne, Paris, 1974, pp. 37-38.

⁵ Putem spune că ecuația Rusia-Europa, în alte coordonate, se va regăsi și în diaspora. Posibilele explicații ar fi, pe de o parte, chiar un anumit sentiment difuz de culpabilitate, la care se adaugă, pe de altă parte, și interogările interioare și exterioare despre situația din Rusia sovietică. Lev Șestov, „Ce este bolșevismul”, publicate în Lev Șestov, *Filozofia tragediei*, trad. T.Fotiade, Ed. Univers, București, 1999, pp. 317-341.

Organizare canonică

Privită în contextul mai larg al diasporei ortodoxe din Occident, unde, după cum scria K.Ware, „au fost lăsate să triumfe loialitățile naționale în dauna Ortodoxiei” – ceea ce a condus la o gravă fragmentare a structurilor ecleziale -, situația emigrației ruse este de departe cea mai complexă și tragică⁶.

Revoluția bolșevică a generat radicalizarea diverselor opinii politice și religioase ca și acutizarea tensiunilor deja existente între membrii diasporei ruse⁷, acesta putând fi cauza principală a diviziunilor. Pe scurt, există patru centre jurisdicționale: 1. unul aflat în legătură cu Patriarhia Moscovei; 2. Biserica Ortodoxă Rusă din afara Rusiei (ROCOR) – cunoscută și sub denumirea de „Biserica Ortodoxă Rusă din Exil” sau „Sinodul de la Karloviți”; 3. Arhidiocesa ortodoxă rusă din Europa de Vest (sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice) și 4. Biserica Ortodoxă din America (OCA).

Iată cum se prezintă, în câteva date, istoricul constituirii acestor structuri ecleziale: în anul 1921 Patr. Tihon al Moscovei îl numea în fruntea parohiilor ortodoxe ruse din Europa occidentală pe mitropolitul Evloghi (Gheorghievski). Dar, pe baza unui decret din 20 noiembrie 1920 prin care patriarhul autoriza episcopii Bisericii Ruse să înființeze organizații independente temporare (rămâne încă sub semnul întrebării dacă era vizată prin aceasta înființarea lor și în afara granițelor Rusiei), episcopii ruși din exil au hotărât, datorită incertitudinii și presiunii exercitate de guvernul bolșevic, să pună în aplicare acest decret: prima întrunire a avut loc la Constantinopol în 1920, iar un an mai târziu, cu ajutorul patr. Dimitri al Serbiei, la Sremski-Karloviți.

Aici s-a constituit o administrație provizorie ce trebuia să se întrunească anual, sub conducerea fostului mitropolit al Kievului, Antonie (Hrapovițki). Atitudinea și declarațiile anti-comuniste ale Sinodului l-au pus însă pe patr. Tihon în situația delicată de a-l dizolva, fără însă ca această hotărâre să aibă efect. Distanța dintre Patriarhia Moscovei și Sinodul de la Karloviți s-a adâncit și mai mult după declarațiile de „loialitate” ale mitr. Serghie față de conducerea actuală a Rusiei, din 30

⁶ În acest sens se pronunța Olivier Clément, *„Avenir et signification de la diaspora orthodoxe en Europe occidentale”*, în *Contacts* nr. 103 (1978), p. 260.

⁷ Nicholas Zernov, *The Russians and their Church*, SVSP, New York, 1978, p. 172.

martie 1927⁸. Episcopii au respins cu fermitate declarația mitropolitului, iar acesta, la rândul său, a declarat în 1928 că toate hotărârile Sinodului sunt nule și neavenite.

În timp, ROCOR s-a distanțat și de Biserica Sârbă: după al II-lea război mondial Sinodul și-a mutat sediul la München, iar din 1949 funcționează la New York⁹. Inițial, toți episcopii ortodocși din exil au încercat să colaboreze cu Sinodul de la Karloviți, dar, din 1926, au apărut disensiuni. Astfel, jurisdicția Parisului condusă de mitr. Evloghi (1864-1946) s-a desprins în 1926-1927 de Sinod; dar în 1930 el a fost dezavuat și de *locum tenens* patriarhal Serghie Stragorodțki, datorită participării mitr. Evloghi la un serviciu religios ținut la Westminster Abbey, Londra, pentru creștinii persecutați din Uniunea Sovietică. Drept urmare Evloghi a făcut în 1931 apel la Patriarhul Ecumenic Fotie al II-lea, care l-a primit sub jurisdicția Constantinopolului (deși mitropolitul a revenit în 1945, cu puțin timp înainte de moartea sa, sub jurisdicția Moscovei, exemplul său personal nu a fost urmat de credincioși).

Ca și Evloghi, mitr. Platon (1866-1930) al New York-ului s-a separat de Sinodul Karloviți după 1926, deși anumite legături s-au păstrat până în anul 1946; atunci un sinod ținut la Cleveland a hotărât întoarcerea sub jurisdicția Moscovei (legăturile fuseseră întrerupte încă din 1924), cu condiția ca aceasta să le permită să-și păstreze autonomia. Aflată în imposibilitatea de a le satisface cererea la acea dată, Patriarhia Moscovei se va pronunța totuși favorabil în 1970, recunoscând-le chiar autocefalia. Cuprinzând dioceze ruse înființate dinainte de 1917¹⁰, „Biserica

⁸ Atitudinea inițială intrasigentă a mitr. Serghie de Nijini-Novgorod, ce purta titlul de „loțiitor de *locum-tenens*” patriarhal ca urmare a morții lui Tihon și a arestării mitr. Petru de Krutița, s-a schimbat după arestarea și eliberarea sa (1926-1927). Astfel, el proclama: „*Vrem să fim ortodocși, recunoscând în Uniunea Sovietică patria noastră civilă; vrem ca bucuriile și succesele ei să fie bucuriile și succesele noastre, iar eșecurile ei să fie eșecurile noastre.*” Mai mult, el s-a adresat oficial NKVD-ului pentru a-i cere să „legalizeze” existența la Moscova a unui sinod patriarhal (până atunci nu-i era admis să aibă reședința în capitală); dar această „legalizare” presupunea în mod necesar controlul guvernului, adică subordonarea total recunoscută.

⁹ În 1990 ROCOR a trimis doi episcopi și a înființat parohii în Moscova și St.Petersburg, noua filială purtând numele de „Biserica Ortodoxă Rusă liberă”. Evident, relațiile dintre Patriarhia Moscovei și ROCOR s-au încordat și mai mult.

¹⁰ Începuturile sunt legate de misiunea ortodoxă rusă din Alaska, ca de exemplu a călugărului Inocențiu (1797-1871). După cumpărarea acestui ținut de către Statele Unite de la Rusia (1867), scaunul episcopal de la Sitka (aici fusese ridicată o catedrală episcopală în jurul anului 1850) a fost mutat la San Francisco. În cele din urmă viitorul patriarh Tihon, pe atunci purtând titlul de arhiepiscop al Americii de Nord și al Insulelor Aleute, s-a transferat în New York,

Ortodoxă Autocefală din America” (OCA) a fost recunoscută oficial și de Bisericile Bulgariei, Gerogiei, Poloniei și Cehiei și Slovaciei, dar nu și de către Patriarhia Ecumenică sau celelalte Biserici Ortodoxe¹¹.

Teologie și școală: între Tradiție și înnoire

În încercarea de a-și păstra identitatea națională și a-și promova moștenirea culturală, colonia rusă din exil a organizat nu doar instituții canonice ci și educaționale. Ideea de a crea o școală de teologie pentru emigrație s-a vehiculat încă de la început: în anul 1922, cu ocazia conferinței Federației creștine mondiale a studenților, reunită în acel an la Pekin, câțiva membrii ai *intelighenției* ruse în frunte cu L.Zander s-au adresat în acest sens președintelui acelui for, dr. John Mott. Propunerea s-a bucurat de adeziunea profesorilor de la Praga – S.Bulgakov, V.Zenkovsky, B.Struve, G.Florovsky sau P.Novgorodțev, ca și a lui N.Berdiaev, care a deschis la Berlin o Academie filozofică și religioasă. Însă locația acestei școli superioare teologice nu putea fi decât Parisul, acolo unde-și mutase reședința mitr. Evloghi (de la Berlin, în anul 1922) și unde se va concentra marea majoritate a membrilor emigrației.

După îndelungi așteptări, datorate dificultăților financiare, cu sprijinul unor persoane din mediul ortodox și ecumenic (dintre contribuțiile cele mai semnificative unele au venit chiar din partea dr. John Mott și a YMCA – *Young Men's Christian Association*, o asociație protestantă creată la Londra în 1844) s-a cumpărat o proprietate pe rue de Crimée nr.93 (fosta misiune luterană germană din Paris). Licităția organizată pentru strângerea de fonduri din 18 iulie 1924, condusă de mitr. Evloghi, a coincis cu cinstirea Sf.Serghie de Radonej, care va deveni patronul spiritual al viitorului Institut. Un locaș de cult s-a deschis aici la 1 martie 1925, ocazie cu care mitr. Evloghi a subliniat importanța sa teologică într-o lume apusenă puternic

numind un episcop vicar pentru Alaska. Cf. C.Emhardt, Th.Burgess, R.F.Lau, *The Eastern Church in the Western World*, Morehouse Publishing Co., Milwaukee/A.R.Mowbray&Co., London, 1928, pp. 51-53.

¹¹ Pentru detalii vezi Ioan I.Ică jr., „Vl.Lossky și Vederea lui Dumnezeu”, în Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*; trad. Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. XVI-XVIII; Alexander Schmemmann, „Russian Theology: 1920-1972. An introductory survey”, în SVTQ nr.4 (1972), pp. 175-176; Maxim Kovalesky, *Orthodoxie et Occident. Renaissance d'une Eglise locale*, Ed. De l'Ancre, 1994.

secularizată¹², iar lecția inaugurală a școlii a avut loc la 30 aprilie 1926.

Denumirea oficială era de Institutul de Teologie Ortodoxă „St.Serge” din Paris și se dorea a fi continuatorul Institutului Teologic fondat în 1917 la Petrograd și închis câteva luni mai târziu de bolșevici. Corpul profesoral îi cuprindea pe S.Bulgakov (Dogmatică), V.Zenkovsky (Filozofie, Psihologie, Pedagogie și Apologetică), V.Ilin (Liturgică și Istoria Religiilor), V.Kartașov, S.Bezobrazov (viitorul episcop Casian) și P.Kovalevsky, cărora li se adaugă G.Florovsky (Patrologie), G.Fedotov (Istoria Bisericii Apusene), L.Zander (Logică și Teologie Comparată), N.Afanasiev (Drept canonic), C.Kern (Teologie Pastorală), I.Nikanorov (Omiletică și Slavonă) și B.Viceslavțev (Teologie Morală). (În timp vor fi integrați în corpul profesoral și foști studenți sau doctoranzi, cei mai cunoscuți fiind A.Kniazev, S.Verkhovsky, A.Schmemann sau J.Meyendorff)¹³.

În vederea creșterii nivelului intelectual și teologic se va constitui, în special prin donații, o bibliotecă cu cca 15000 de volume și se va edita o revistă, „*La Pensée orthodoxe*”¹⁴. Dacă acceptăm afirmația că perioada 1930-1939 a reprezentat “epoca cea mai strălucitoare a istoriei [...] Institutului de Teologie Ortodoxă din Paris”¹⁵, atunci trebuie să recunoaștem că în mare măsură aceasta s-a datorat decanului Institutului “St.Serge” din acea perioadă, păr.*Serghei Bulgakov* (1871-1944). Numit în această funcție încă de la înființarea Institutului și păstrând-o până la moarte, S.Bulgakov s-a născut într-o familie de preoți, căci, după cum mărturisea el însuși, “șase generații de sânge levitic curgeau prin venele mele.” După ce în adolescență îmbrățișează marxismul și în 1896, la vârsta de numai douăzeci și cinci de ani, primește un post de economie politică și statistică la Universitatea din Moscova, trece apoi la Universitatea din Kiev și între anii 1900-1903, dezamăgit de materialism și marxism, devine un

¹² „În urmă cu 500 de ani Sf.Sergheie își ridică mănăstirea în inima unei păduri de nepătruns. Noi ridicăm acest locaș în mijlocul unui oraș zgomotos, în inima lumii civilizate [...] Dar nu reprezintă oare această cultură, care de mult timp s-a depărtat de fundamentele ei creștine, o lume și mai sălbatică și sterilă decât cea a Sf.Sergheie?”

¹³ În special calitativ, dar și cantitativ, activitatea publicistică a profesorilor de la Institutul „St.Serge” este remarcabilă: în *List of the Writings of Professors of the Russian Orthodox Theological Institute in Paris* (1925-1954), publicată de Leo Zander, indexul lor bibliografic numără peste 90 de pagini!

¹⁴ Vezi A. Kniazeff, *L'Institute Saint-Serge...*, și David Lowrie, *Saint Sergius in Paris. The Orthodox Theological Institute*, London, S.P.C.K., 1954.

¹⁵ A.Kniazeff, *L'Institute Saint-Serge...*, p. 47.

adept al idealismului german (influența lui Hegel va fi importantă în dezvoltarea sistemului său sofologic, iar Bulgakov a fost chiar supranumit un “schellingian creștin”¹⁶), pentru ca în final să revină la o viziune creștină (absolvisc câțiva ani de seminar teologic). Influența lui P.Florensky a fost decisivă pe toate planurile, așa cum o demonstrează publicarea primei lucrări teologice a lui Bulgakov (1917), o reflecție asupra Sofiei. Ales în același an în Sinodul Bisericii Ruse, devine un sfătuitor apropiat al patriarhului Tihon, care îl hirotonește preot un an mai târziu. Exilat la începutul anului 1923, Bulgakov stă o scurtă perioadă de timp în Istanbul și Praga, pentru ca apoi să se stabilească definitiv la Paris.

În opoziție cu pr. Bulgakov se afla așa-numita „direcție (neo)patristică”. Un nume se cuvine aici obligatoriu menționat: Vladimir Lossky. Astfel, cu toate încercările unor teologi contemporani de a vedea în sofologia bulgakoviană „mai mult o metaforă decât o teorie”¹⁷, sau chiar expresia unei experiențe mistice, și nu a unor considerații metafizice, S.Bulgakov a întâmpinat critici virulente chiar din timpul vieții: încă din 1924 Sinodul de la Karloviți condus de mitr.

Antonie Hrapovițki denunțase speculațiile sale despre Sofia ca fiind o inovație neortodoxă periculoasă (acuze reluate în 1927, 1930 sau 1933), pentru ca totul să culmineze cu o condamnare oficială ca erezie în octombrie 1935. Aceeași imagine o aveau însă și alți reprezentanți ai diasporei ruse, în ciuda diferențelor canonice și jurisdicționale, care vedeau în Institutul „St.Serge” un „cuib de eretici”.

Prin urmare, ei s-au adresat în acest sens mitr. Serghie Stragorodțki, care a însărcinat Confreria „Sf.Fotie”, aflată sub jurisdicția sa, cu strângerea documentației necesare unei judecăți sinodale. Un dosar este alcătuit de Al.Stavovski și Vl.Lossky, și pe baza lui Patriarhia Moscovei emite la 24 august și 27 decembrie 1935 două decrete de condamnare a sofologiei bulgakoviene ca o reminiscență gnostică și a hristologiei kenotice ca o erezie „apolinaristă” și „monofizit-nestoriană”. Dar în octombrie 1935 S.Bulgakov trimite mitr. Evloghi un *Memoriu* în apărarea sa, în care pune la îndoială condamnarea pronunțată împotriva lui, căci, scrie el, ea a fost luată doar de un mic grup de ierarhi, în contradicție cu etosul Ortodoxiei, prin definiție larg conciliar¹⁸.

¹⁶ Aidan Nichols, *Light from the East. Authors and Themes in Orthodox Theology*, Sheed & Ward, London, 1995, p. 59.

¹⁷ Rowan Williams, „Eastern Orthodox Theology”, în David Ford (ed.), *The Modern Theologians* vol.2, Blackwells, Oxford, 1989, p. 157.

¹⁸ A. Nichols, *Light from the East*, p. 67

El așează apoi sofologia sa în domeniul teologumenelor, al opiniilor personale, și nu în cel al dogmelor, căci „fără libertatea speculației teologice teologia nu e vie”. Biserica s-ar fi mulțumit doar cu un minimum dogmatic, „completat” de teologumene, ceea ce ar putea avea o mare relevanță ecumenică astăzi: „intercomuniunea euharistică” ar putea avea ca bază doar Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, restul fiind opinii în care trebuie să domnească liberalismul¹⁹.

Așa după cum am mai arătat atunci când am prezentat „disputa sofologică”, împotriva direcției filozofiei religioase ruse – de factură slavofilă, sofianică sau „euharistică” – s-a opus o direcție „neo-patristică”, care și-a avut unul dintre cei mai de seamă reprezentanți chiar în „adversarul” lui Serghei Bulgakov²⁰, *Vladimir Lossky* (1903-1958). Născut la Göttingen, unde tatăl său, filozoful Nikolai Losski, se afla la studii postuniversitare, el face studii la Universitatea din St.Petersburg, în plină perioadă revoluționară (decisivă va fi aici întâlnirea cu N.Karșavin).

În noiembrie 1922 este expulzat, împreună cu familia, și se stabilește pentru o vreme la Praga, pentru ca în octombrie 1924 să sosească la Paris. Aici face studii la Sorbona, obținând o licență în istorie medievală, devine un ucenic al lui E.Gilson și în 1925 înființează, împreună cu prietenii săi E.Kovalesky, L.Uspenski și G.Krug, „Confreria universală Sfântul Fotie”, a cărui țel era de a promova dimensiunea universală a Ortodoxiei în lumea occidentală²¹.

¹⁹ Pentru detalii vezi Ioan I.Ică jr., „Vl.Lossky și Vederea lui Dumnezeu”, pp. XVIII-XX. Așa cum arată Lossky în răspunsul său, *Controversa asupra Sofiei. Memoriul protopresbiterului S.Bulgakov și sensul Decretului Patriarhiei Moscovei*, teoria lui Bulgakov face o gravă confuzie între persoană și natură în Dumnezeu, între energiile naturale ale Dumnezeuirii și Persoanele Treimice, promovând un panteism emanaționist în cosmologie, caracterul necreat al persoanei umane în antropologie și o hristologie kenotică de tip apolinarist și monotelit, totul pe fondul unei viziuni false și nepatristice despre Tradiție, dogme și teologie.

²⁰ B.Dupuis, „After the Bolshevik Revolution. Theologians in the Russian Diaspora”, în G. Baum (ed.), *The Twentieth Century: A Theological Overview*, Orbis Books, New York, 1999, pp. 27-34.

²¹ Într-un manifest, acești tineri teologi și liturgiști declarau: „Noi proclamăm și mărturisim că Biserica Ortodoxă este, în esența sa, adevărata Biserică a lui Hristos; că ea nu este doar răsăriteană, ci este Biserica tuturor oamenilor, din Orient și din Occident, din Nord și din Sud; că fiecare popor, fiecare națiune, își are dreptul său firesc în Biserica Ortodoxă, constituția ei canonică autocefală, păstrarea tradițiilor, a riturilor, a limbii ei liturgice.” Cf. M.Kovalesky, *Orthodoxie et Occident*, p. 23. Pe baza acestui program oficial se va constitui o structură (inițial) fidelă Patriarhiei Moscovei, în care se celebra o Liturghie în limba franceză, pornind de la un vechi rit galican.

În anul 1928 Vl. Lossky devine adjunctul lui E.Kovalesky și creează comisia „Sf.Ioan” pentru studenții teologi, precursora a viitorului Institut ortodox francez din Paris („St.Denis”). Acesta va fi inaugurat la 15 noiembrie 1944²², pe lângă Academia din Paris, limba de predare fiind cea franceză. Vladimir Lossky a predat aici Dogmatică și Istoria Bisericii și a devenit mai târziu decanul Institutului „St. Denis”, intenția sa fiind de a promova o Ortodoxie universală²³, dar în același timp fidelă Tradiției patristice²⁴. Atunci când această linie directoare a fost abandonată, el nu va ezita să demisioneze de la președinția Confreriei (care se va dizolva în 1950) și să părăsească Institutul „St.Denis” (1953).

În ciuda operei sale reduse cantitativ – în timpul vieții a publicat o singură carte, devenită repede însă un „best-seller” teologic ortodox contemporan, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*²⁵, la care se adaugă câteva lucrări publicate în colaborare²⁶ sau postum²⁷ – Vl.Lossky s-a impus ca unul dintre cei mai influenți teologi ortodocși contemporani ai secolului XX și ca unul dintre promotorii metodologiei „neo-patristice”. Văzând în dogme niște jaloane ale vieții creștine autentice, el le așează pe acestea „între *gnosis* – harismă și tăcere, cunoaștere contemplativă și cunoaștere existențială – și *episteme* – știință și gândire rațională”²⁸.

²² Cu această ocazie rectorul Institutului arăta că „la Paris, deja de douăzeci și cinci de ani, există Institutul rus de teologie <<St.Serge>>. Toate disciplinele unei școli teologice superioare sunt înscrise în programa lui, dar se predă în limba rusă și rămâne, din această cauză, inaccesibil studenților care nu cunosc această limbă.” Cf. *Ibidem*, p 125

²³ Printre profesorii de aici se găseau nu doar ortodocși – P.Kovalesky, arhim. Alexis van der Mensbrugghe sau cei doi profesori de la „St.Serge”, A.Schmemmann și C.Andronikov -, ci și romano-catolici – L.Bouyer, dom Lambert Beauduin sau M. de Gandillac – și protestanți – M.Burgelin și Hyppolite.

²⁴ Consecvent viziunii sale ecleziale și din rațiuni canonice, el va refuza să se separe, în 1931, împreună cu Confreria „Sf.Fotie”, de Patriarhia Moscovei, pe motive politice. De altfel Lossky se va considera un ucenic al mitr. Serghie Stagarodțki, căruia îi va și prefața și publica un studiu eclezialogic în limba franceză.

²⁵ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. V.Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998.

²⁶ Împreună cu Nicholas Arseniev el a publicat *La Paternite spirituelle en Russie aux XVIIIème et XIXème siècles* (vezi supra nota 33), iar împreună cu Leonid Uspenski, *Der Sinn der Ikonen*.

²⁷ Unele lucrări reprezintă cursuri universitare, ca *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. L. și R.Rus, prefață D.Gh.Popescu; Ed. Enciclopedică, București, 1993, și *Vederea lui Dumnezeu*, trad. R.Rus; EIBMBOR, București, 1995), sau o colecție de studii publicate anterior, ca *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*; trad. A.Manolache; Ed. Humanitas, București, 1998..

²⁸ Idem, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, p. 15.

Dezvoltarea teologică a Tradiției nu înseamnă noi revelații sau doctrine (Revelația a fost deplină în Întrupare): Biserica, Trup al lui Hristos, posedă în toate timpurile o plenitudine pe care o exprimă însă în mod diferit, pe măsura nevoilor și a capacității de înțelegere a credincioșilor dintr-o anumită perioadă istorică²⁹ – este „puterea însăși a transiterii conferite Bisericii și însoțind tot ceea ce se transmite ca modul unic de a primi și posedea Revelația.”³⁰ Privind dincolo de elementele diverse ale Tradiției, de „tradiții”, Lossky propune o dimensiune verticală și unică a Tradiției, care reprezintă „spiritul critic al Bisericii” și o automărturie internă a Duhului Sfânt. Dinamismul Tradiției înseamnă a te găsi mereu în Adevăr prin „puterea de-viață-făcătoare a Duhului”, care „păstrează reînnoind fără încetare.”³¹

În loc de concluzii

În pofida unor încercări evidente de a face misiune în Franța, diaspora rusă din sec. XX a cunoscut câteva „limite” care, în opinia noastră, au constituit tot atâtea șanse ratate de a realiza într-o măsură mult mai eficientă această misiune. Le enumerăm scurt:

1. Rivalitatea și fărâmițarea canonică.
2. Disputele teologice între diverse direcții care, de multe ori, în loc să fie complementare, vedeau aroganța și rivalitatea academică a unor teologi.
3. Cel puțin în faza inițială, speranța unor membri ai diasporei că aceasta reprezintă ceva temporar, urmând a se întoarce în patrie, „Maica Rusia”, de îndată ce va avea loc căderea (inevitabilă) a bolșevicilor.
4. Utilizarea limbii ruse, timp de mai multe generații, atât în locașurile de cult, cât și în și în școlile înființate. De asemenea, majoritatea publicațiilor cultural-religioase, precum și majoritatea lucrărilor tipărite, se făcea tot în limba rusă, ceea ce ducea inevitabil la o slabă cunoaștere a Ortodoxiei (mult timp privită ca o ramură exotică a creștinismului).

²⁹ Idem, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 155: „În fiecare moment al istoriei, Biserica dă membrilor ei facultatea de a cunoaște Adevărul într-o plenitudine pe care lumea nu o poate cuprinde. Iar acest mod de cunoaștere a Adevărului viu în Tradiție este ceea ce păzește ea creând noi definiții dogmatice.”

³⁰ *Ibidem*, p. 154.

³¹ *Ibidem*, p. 153. Lossky este cel care oferă și una dintre cele mai scrute și în același timp profunde definiții ale Tradiției: ea este „viața Duhului Sfânt în Biserică.”

5. Ca o consecință directă, atenția foarte redusă acordată convertirilor printre cei care trăiau, respectiv creștinii din Franța.

Paradoxul face ca, în istoria creștinismului rus, misiunea fusese realizată într-un alt mod! Iarăși, câteva date istorice sunt necesare, urmând ca în finalul studiului să tragem câteva principii general valabile pentru misiunea ortodoxă contemporană.

Au fost unii autori care au legat misiunea exercitată de Biserica Ortodoxă Rusă de speranțele mesianice – a „treia Romă”, de pretențiile imperialiste ale Rusiei începând de la epoca lui Petru cel Mare³². (Nu trebuie uitat că și încreștinarea rușilor a avut la bază și motivații politice, unioniste. Au existat chiar și confruntări ideologice și armate cu alte atitudini similare, cu repercusiuni și pe plan religios, așa cum a fost cazul cu Islamul. Dincolo de aceste aspecte, trebuie avut însă în vedere dimensiunea profund creștină a activității misionare descrise mai sus. Regăsim aceleași principii teologico-pastorale care definiseră conținutul misionar și în cazul Bisericii Ortodoxe din Imperiul bizantin³³. Dintre acestea amintim selectiv:

Căderea Constantinopolului sub turci (1453) nu a coincis cu sfârșitul Ortodoxiei, așa cum credeau unii în epocă. Ceea ce a fost întreruptă a fost lucrarea misionară pe teritoriul Imperiului Otoman, care, deși era în general tolerant – vezi organizarea *millet*-ului pentru non-musulmani – era împotriva oricărei forme de misiune creștină. În fapt, în acel context socio-istoric singura dintre Bisericile Ortodoxe capabilă să desfășoare activitate misionară era Biserica Ortodoxă Rusă³⁴. De aici și apariția unei forme de „mesianism rus”, postulată de formula celei de-a „Treia Romă”.

De-a lungul timpului, activitatea misionară rusă cunoaște o mare diversitate, cunoscând mai multe perioade. Prima dintre ele, mergând de la încreștinarea locuitorilor Kiev-ului și până la cucerirea mongolă (988-1240), este centrată pe anumite mănăstiri cu rolul de baze misionare; episcopi, preoți și monahi luminați duc acum o activitate eroică de evanghelizare a triburilor slave din Nord.

³² Vezi de exemplu Josef Glazik, *Die Russisch-Orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen, 1954, p. 32-38.

³³ Detalii la: Ciprian Iulian Toroczka, *Misiunea Bisericii Ortodoxe, ieri și astăzi*, ediția a II-a, Editura Agnos, Sibiu, 2019.

³⁴ Daniel Buda, „Universalitatea Bisericii în era globalizării din perspectivă ortodoxă”, în Nifon Mihăiță, Marian Vilciu, Florea Ștefan (coord.), *Misiune, Spiritualitatea, Cultură*, Valahia University Press, Târgoviște, 2013, pp. 212-227.

A doua perioadă, de la invazia mongolă și până aproape de sfârșitul secolului al XV-lea, cunoaște un mare număr de monahi preocupați de răspândirea Evangheliei, cel mai cunoscut nume fiind cel al lui Ștefan de Perm († 1396). Menționăm că tot acum, prin intermediul unor prizonieri de război, au loc și convertiri printre tătari. În timpul celei de-a treia perioade, între secolele XVI și XVIII, sute și mii de musulmani din jurul Kazan-ului se convertesc la Ortodoxie.

Cu toate că politica de stat a fost în general ostilă misiunii, extinderea imperiului țarist înspre Siberia, ca și lucrarea unor figuri misionare de mare anvergură, cum ar fi Sf. Trifon de Novgorod († 1583) sau Ep. Filotei de Tololsk († 1727), arată cu claritate că misionarismul rus nu a încetat. Cea de-a patra perioadă, datând din secolul al XIX-lea și până la Revoluția din 1917, este caracterizată de o bogată activitate misionară (similară celei din sec. IX-X din Bizanț): Macarie Glukharev († 1847) evanghelizează triburile din Munții Altai; Ep. Inocențiu Veniaminov († 1879), ajuns mai târziu Mitropolit al Moscovei, a activat printre aleuți, eschimoși și alte triburi din Alaska; tot în Alaska a fost și Sf. Herman; în fine, prin intermediul unor teologi și lingviști, cum ar fi Nicolae Ilminsky, Evanghelia a fost tradusă în mai multe limbi, ca de exemplu în tătară. Tot acest efort misionar intens a fost susținut de Societatea Misionară Ortodoxă, înființată la Moscova în 1870, ca și de centrul de studii misionare reprezentat de Academia din Kazan. Inspirat de principiile misiunii bizantine, misionarii ruși au fost activi și în afara granițelor imperiului, în China, unde trebuie menționat numele Episcopului Inochentie Figurovsky, Coreea și Japonia, aici o contribuție decisivă având Arhiep. Nicolae Kasatkin (1836-1912). Misionarii ruși au creat alfabetele pentru limbile nescrise, au tradus Biblia și textele liturgice, au celebrat Liturgia în numeroase dialecte locale, au pregătit și hirotonit preoți autohtoni și i-au educat pe oameni pentru a-și îmbunătăți viața socio-culturală.

În China misiunea ortodoxă începe încă de la sfârșitul secolul al XVII-lea, când un grup de cazaci, cu obârșia în fortăreața rusă Albazin, e folosit în garda imperială. Descendenții lor au constituit un nucleu ortodox, care, în secolul al XIX-lea, întemeiază inclusiv 20 de școli. Numărul ortodocșilor în China sporește odată cu sosirea aici a unui mare număr de clerici, refugiați din Siberia. În urma victoriei armate a lui Mao Zedong (1893-1976), străinii sunt nevoiți să părăsească țara, fapt care duce la scăderea dramatică a numărului de creștini (în 1914 se estimează că erau aproximativ 5000 de ortodocși chinezi, un seminar funcționând la Pekin). Totuși, în 1950, la Moscova, un chinez,

Simeon Dou, a fost hirotonit episcop de Tien-Tsin, fiind apoi transferat la Shanghai. În 1956, Biserica Ortodoxă din China primește autonomie din partea Bisericii Ortodoxe Ruse, iar după un an, un alt chinez, Vasile Yo-Fou-An e hirotonit episcop de Pekin.

În Coreea exista o misiune ortodoxă către sfârșitul secolul al XIX-lea, a cărei răspundere și-a asumat-o în secolul al XX-lea dioceza greacă din America; inițial ea era condusă de doi preoți, care oblăduiau și o școală și un spital. Actualmente Biserica Ortodoxă din Coreea se află sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice.

Mult mai activă a fost misiunea în Japonia. Inițiatorul ei a fost unul dintre cei mai remarcabili misionari ortodocși, pâr. Nikolai Kasatkin. Sosit inițial ca preot al ambasadei ruse de aici, în 1861, el devine misionar și traduce în limba japonează Noul Testament și principalele cărți de cult. Sub acest impuls, numărul credincioșilor crește vertiginos. În 1872 un episcop rus sosit la Hakodate hirotonește primii doi preoți japonezi; în 1880 erau în Japonia peste 6000 de ortodocși, iar în 1891 erau peste 20000, având 22 de preoți și 219 biserici și capele. Tot în 1891 era terminată o maiestuoasă catedrală în Tokio, supranumită „casa lui Nikolai”. Recunoscându-i-se meritele, preotul Nikolai este hirotonit episcop în anul 1880. Numărul creștinilor ortodocși a tot crescut, fiind înființat și un seminar teologic la Tokio (J. Meyendorff 1996:90 ș.u.; K. Baker 2006; J. Takahashi 2010:268-285).

Un nume care trebuie reținut este cel al ieromonahului Anatolie (Tihai), de origine basarabeană, care a activat cu succes în Japonia tot în ultima parte a sec. al XIX-lea. De la acesta a rămas un jurnal, ținut în timpul cercetării duhovnicești pe care a întreprins-o în perioada octombrie-decembrie 1877, între orașele Hakodate și Edo.

Începuturile misiunii ortodoxe în America se leagă de numele lui Ioan (Inokentie) Veniaminov, călugăr sosit de la mănăstirea Valamo. Între 1824-1852, el a compus o gramatică a limbii aleutine, a predicat Evanghelia și a tradus în această limbă Biblia și Liturghia. Între 1841 și 1858 a funcționat un seminar în Alaska, la Sitka; în 1858 s-a înființat aici o episcopie auxiliară. După ce Alaska a fost vândută către SUA, în 1868, episcopia a devenit una misionară independentă. În 1872 scaunul a fost mutat la San Francisco, iar în 1905, la New York (J. Meyendorff 1996:152-154).

Iată câteva principii pastoral-misionare care se desprind din misiunea exercitată de Biserica Ortodoxă Rusă înainte de realizarea diasporei în Europa Occidentală a sec. XX:

1) *predicarea Evangheliei*, nu ca proclamare a unor principii sau adevăruri etice, ci ca început al transfigurării inaugurate de „lumina Evangheliei slavei lui Hristos” (2 Cor. 4, 4). Este o lucrare sinergică între harul Duhului Sfânt și participarea personală la această salvare. Adjectivul „personal” nu înseamnă însă o lucrare strict individuală; dimpotrivă, implică în mod necesar comunitatea de credință, Biserica, adică prezența unei noi creații harice care se constituie prin intermediul Tainelor.

2) *Stabilirea de „Biserici locale”*. În acord cu teologia și tradiția ortodoxă, Biserica este chemată să slăvească pe Dumnezeu în fiecare țară cu propria ei voce. Înseamnă că în activitatea misionară trebuie să existe respect sincer față de identitatea fiecărui popor: limbă și obiceiuri specifice. Sfințirea trășăturilor caracteristice fiecărui neam înseamnă dezvoltarea propriei voci dar și însumarea lor – nu în sens monolitic, uniform – într-un imn doxologic comun.

3) *Încorporarea în Hristos*, care nu trebuie să fie înțeleasă ca „fugă mistică din lume”, ci ca punctul de plecare al unei participări active la lucrarea lui Dumnezeu: „doxologia celui mântuit trebuie să aibă ecou dincolo de limitele propriei comunități și să umple întreg universul”. A trăi în perioada intermediară a lui „nu încă” (1 In. 3, 2) înseamnă a anticipa vremurile eshatologice (1 Pt. 4, 13 și 5, 4); este o anticipare care nu are nimic de-a face cu pasivitatea socială ce caracterizează anumite tendințe pietiste; dimpotrivă, este o anticipare dinamică, căci împlinirea timpurilor eshatologice reclamă participarea noastră.

4) În ceea ce privește motivul misiunii, „moștenirea bizantină” – preluată și continuată și de activitatea misionară rusă – evidențiază *necesitatea internă a misiunii* pentru fiecare credincios în parte și pentru întreaga Biserică. Pentru fiecare creștin participarea la misiune este deci o poruncă existențială ce se extinde însă asupra întregii comunități eclesiale, căci Biserica nu este doar „încorporată în”, ci este „Trupul lui Hristos” (Efes. 1, 23). O Biserică fără misiune este o contradicție în termeni. Biserica a fost trimisă, la fel ca Hristos (Lc. 4, 18, In. 17, 18), să continue lucrarea Sa³⁵.

5) În fine, un ultim principiu ce se cuvine a fi amintit este cel al *inculturației*. Mai mulți oameni de cultură și teologi ortodocși, deopotrivă din Apus și Răsărit, au

³⁵ Anastasios, Archbishop (Yannoulatos), *Mission in Christ's Way. An Orthodox Understanding of Mission*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts/ World Council of Churches Publications, Geneva, 2010, p. 50-54.

evidențiat fondul iudeo-elenic al Europei. Dar în lucrarea de misiune a Bisericii ar trebui să se țină seama nu doar de fondul elenic al Tradiției creștine, ci și de formele specifice de gândire ale unui anumit popor căreia i se propovăduiește Evanghelia.

Viziunea teologică și estetică în imnografia Sfintei Casiana¹

Drd. Ioan CORNÎTESCU

Abstract:

The study explores one of the most fascinating figures of Byzantine spirituality, a woman whose work and thought transcend time: the Holy Hymnographer Kassiani. "The Theological and Aesthetic Vision in the Hymnography of Saint Kassiani" invite sus to delve into the depths of her work, to discover the beauty of liturgical expressions, and to reflect on the relevance of her messages in the contemporary context.

Keywords:

Orthodox Theology, Aesthetic Theology, Byzantine Hymnography, Saint Kassiani, Byzantine Liturgical Music, aisthesis noera

Imnografia, glorificare adusă lui Dumnezeu

Dragostea de Dumnezeu reprezintă tema centrală a întregii imnografii creștine, atingându-și punctul culminant în trăirea misticilor experimentali, care au devenit martorii și beneficiarii direcți ai efectelor sale îndumnezeitoare.

Imnografia este un domeniu liturgic unde estetica nu este separată de teologie, iar mesajul teologic se transmite printr-o estetică sacră ce este la fel de importantă ca învățătura ortodoxă. Muzica și cuvintele imnurilor nu sunt doar forme de exprimare, ci mijloace pentru comuniunea divină. Ea este legată de o teologie a frumuseții, în care fiecare notă, fiecare cuvânt, fiecare metaforă are scopul de a transmite realități spirituale.

În contextul Bizanțului, psalmodia și imnografia erau concepute nu doar ca simple expresii muzicale ale cultului creștin, ci ca acte sacre de profundă semnificație teologică și spirituală. Acestea erau percepute ca o reflectare pământească a corului ceresc al îngerilor, prin care ordinea divină era simbolic reiterată în cadrul liturgic.

¹ Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Emanoil Băbuș, care și-a dat acordul scris pentru publicare.

Mai mult decât o simplă manifestare artistică, cântarea sacră era considerată un mijloc de transformare interioară, capabil să modeleze și să purifice pasiunile sufletului cântărețului, orientându-l spre contemplarea divinului și spre unirea mistică cu Dumnezeu².

În timp ce patimile au desfigurat frumusețea minții, imnul liturgic a căutat să suscite emoții pozitive care puteau trezi mintea și restabili sfințenia. Emoția, delicatețea și sinceritatea copleșesc și înnobilează scrisul duhovnicesc. Omul trăiește legătura sa cu Dumnezeu la început sub forma unui dor, asemenea dorului miresei după mirele său, a dorinței de a-i fi în preajmă. Lipsa acestuia îi provoacă lacrimi de dor și de tristețe și dorința de a-l revedea curând. La fel creștinul, simțind acest dor ființial, fără de încetare sau de slăbire, se curăță sufletește pentru a nu i se închide izvoarele harului și ale iubirii, iar pe măsura acestei curățiri, începe să simtă razele mângâietoare și dulceața iubirii, crescând în sufletul său. Imnurile Sfintei Casiana sunt foarte ancorate în teologia ortodoxă, iar temele pe care le abordează sunt deosebit de profunde și spirituale.

Estetică și spiritualitate în teologia Bisericii

În centrul operei sale stă o înțelegere profundă a mântuirii și a relației omului cu Dumnezeu, văzute prin prisma iubirii divine și a pocăinței. Starea sufletească de nepătimire duce în cel mai dinăuntru loc al minții, în inimă, acolo unde se află Hristos și unde nu șuieră și nu se frământă vânturile patimilor”³.

Astfel, apare ceea ce în creștinism este numită „simțire a minții” (noëra aisthesis), cu ajutorul căreia se pot percepe și lucruri care, din perspectiva logicii raționale, sunt inaccesibile.

Sfântul Macarie Egipteanul, este cel care va fi folosit primul expresia *aisthesis noera*⁴. Sfântul Diadoh al Foticeii, continuator al gândirii celui dintâi, este cel care va folosi în continuare termenul aisthesis, cu referire la experiența duhovnicească, și va prelua

² Andrew Mellas, „*Liturgical Emotions in Byzantine Hymns: Reimagining Romanos the Melodist's On the Victory of the Cross*”, în *Imnografia liturgică bizantină. Perspective critice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2019, p. 1.

³ Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția răsăriteană*, trad. de Pr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995, pp. 43-44.

⁴ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de Pr. Vasile Răducă, Editura Humanitas, București, 2010, pp. 36 – 37.

expresia macariană *aisthesis noera*⁵.

Potrivit teologiei Sfântului Diadoh, mintea (nous) constituie cea mai înaltă facultate a ființei umane, întrucât în interiorul ei se poate realiza cunoașterea autentică a lui Dumnezeu. Încă din momentul Botezului, harul se sălășluiește în adâncul minții, însă rămâne ascuns și nu se revelează în mod direct percepției conștiente. Totuși, atunci când cineva își orientează întreaga voință și iubire spre Dumnezeu cu hotărâre de neclintit, o parte dintre bogățiile harului pătrunde, într-o manieră inefabilă, în comuniune cu sufletul prin intermediul simțirii minții (*διὰ τῆς τοῦ νοῦ αἰσθήσεως*).

În acest fel, Sfântul Diadoh evidențiază atât primatul minții ca organ al cunoașterii divine, cât și dinamica progresivă a vieții duhovnicești, în care iubirea totală față de Dumnezeu permite actualizarea și experimentarea lăuntrică a harului. „Gustați și vedeți că e bun Domnul” (Ps. 34,8), zice psalmistul, simțirea devine astfel noetică, duhovnicească⁶.

Prin intermediul acestei „simțiri a minții” se deschide orizontul unei noi estetici, de natură „spirituală”, care, spre deosebire de cea bazată pe impresiile senzoriale, își întemeiază abordarea pe minte (gr. *nous*). Aceasta este facultatea superioară a sufletului, considerată „locul” în care Dumnezeu se sălășluiește, a cărei cea mai profundă cămară rămâne inima.

În cadrul acestei estetici spirituale sau teologice, sufletul se angajează neîncetat în procesul de purificare a patimilor, având drept finalitate contemplația lui Dumnezeu și dobândirea extazului. Rodul acestei redefiniri a raportării omului la dimensiunea estetică începe să se maturizeze de-abia în secolul al IV-lea, când monahismul anahoretic al „Părinților pustiei” și primele scrieri filocalice aduc o confirmare concretă a acestor idealuri.

La Sfântul Diadoh, mistica minții și mistica inimii își găsesc punctul de convergență, deschizând calea spre o spiritualitate care implică întreaga natură umană în unirea cu Dumnezeu, prin iubire. Din acest motiv, Sfântul Diadoh poate fi considerat, fără nicio ezitare, nu doar unul dintre fondatorii, ci și unul dintre

⁵ Nicolae Moșoiu, „Simțirea minții – *aisthesis noera*, sau despre dimensiunea noetică a teologiei mistice”, în *Teologia*, Anul XI, nr. 1, Arad, 2007, p. 15.

⁶ David Hester, „*Diadochos of Photiki: The Memory and its Purification*”, în *Studia Patristica*, vol. XXIII, Oxford, 1989, p. 49.

precursorii isihasmului bizantin⁷.

Pornind de la viziunea Sfântului Diadoh, în care mistica minții și a inimii se împletesc într-o unică și profundă realitate duhovnicească, putem întrevedea o punte către imnografia bizantină, unde dimensiunea contemplativă capătă o expresie poetică și muzicală. În operele liturgice, precum și în creațiile renumitei compozitoare și poetese bizantine Kassia (Casiana), regăsim aceleași intenții de înălțare a sufletului printr-o rugăciune cântată, menită să inducă atât o liniște lăuntrică profundă, cât și o coeziune comunitară.

Imnografia bizantină, cu arhitectura ei melodică și bogăția poetică, exercită o forță transformatoare asupra sufletului, conducând credinciosul la o stare de elevare spirituală și favorizând astfel întâlnirea cu Dumnezeu. Prin specificul său, cântarea liturgică facilitează o atmosferă de rugăciune colectivă, în care toți credincioșii împărtășesc aceeași „liniște” interioară. Această dimensiune comunitară se completează în mod firesc cu efortul individual de curățire a minții și a inimii, pe care îl promovează isihasmul.

În plus, melosul și poezia care se împletesc în imnografia bizantină potențează trăirea isihastă, adâncind acea stare de „liniște” și „pace” căutată cu sârguință de isihast. Cântarea și rugăciunea lăuntrică devin astfel două căi complementare de unire cu Dumnezeu, evidențiind atât angajamentul personal, cât și comuniunea liturgică. În acest sens, scrierile Sfântului Diadoh și cele ale Kassiei se întâlnesc, demonstrând că, deși exprimate prin forme diferite—teologice și liturgice—aceste abordări servesc aceluiași scop mistic: apropierea deplină de Dumnezeu prin rugăciune și iubire.

Sfânta Casiana și formarea sa în duhul părinților

În acest cadru, Sfânta Casiana Imnografa (sau Kassia) se evidențiază ca una dintre puținele femei imnografe din istoria Bizanțului, ale cărei compoziții îmbină profunzimea dogmatică și rigoarea ascetică cu un rafinament poetic de excepție. Cercetările moderne plasează activitatea ei în secolul al IX-lea, epocă dominată de controversa iconoclastă și de renașterea intelectuală asociată cu patriarhul Fotie (858–

⁷ Diac. Asist. Ioan I. Ică, „Sf. Diadoh al Foticeei, despre îndumnezeire și vederea lui Dumnezeu”, în *Mitropolia Ardealului*, vol. XXX, nr. 3, Sibiu, 1989, p. 96.

867, 877–886) și cercul său de teologi, cunoscuți uneori sub numele de „foticienii”⁸.

Numeroase date hagiografice și tradiționale sugerează că Sfânta Kassia provenea dintr-un mediu aristocratic, beneficiind de o formație culturală solidă, fapt relativ rar pentru femeile epocii. Legenda vorbește despre un episod la curtea împăratului Teofil (829–842), care, impresionat de inteligența Kassiei, ar fi dorit să o ia de soție, dar a fost descurajat de răspunsul ei la o replică pe care i-a adresat-o acesta. Indiferent de natura reală sau legendară a relatării, important rămâne faptul că Sfânta Casiana s-a retras în viața monahală, întemeind o mănăstire, posibil în Asia Mică sau pe o insulă egeeană⁹. Prin activitatea sa, ea a contribuit la consolidarea unui „filon” iconografic distinct, care a influențat profund spiritualitatea bizantină ulterioară.

Înțelegerea viziunii teologice și estetice a sfintei Kassiani reclamă contextualizarea ei în ambianța culturală a secolului al IX-lea. Pe de o parte, avem reabilitarea cinstirii icoanelor, definitivată la Sinodul VII Ecumenic (787) și consolidată în 843, la Triumful Ortodoxiei; pe de altă parte, asistăm la dezvoltarea unei noi eferescente spirituale și intelectuale, facilitate de patriarhul Fotie, care era el însuși un erudit de excepție¹⁰.

Activitatea lui Fotie și a adepților săi, alături de revigorarea gândirii patristice, a redeschis discuțiile despre rolul iconografiei, al retoricii și al poeziei sacre. Tot acum se aprofundau filonul filocalic și moștenirea ascetică a unor Părinți ca Diadoh al Foticeii (sec. al V-lea), amintit mai sus, care sublinia importanța iubirii, a rugăciunii neîncetate și a lacrimilor ca mijloace de dobândire a curăției inimii¹¹.

În mod particular, Diadoh al Foticeii, autorul celebrului tratat ascetic *Capete gnostice* (inclus mai târziu în *Filocalie*), a pus accent pe unirea dintre iubirea dumnezeiască și înțelegerea duhovnicească (gnosis), prezentând lacrimile pocăinței drept semn al iluminării lăuntrice¹².

⁸ Vezi despre epoca lui Fotie și a „foticienilor” la Alexander Kazhdan (coord.), *The Oxford Dictionary of Byzantium* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 787–789.

⁹ Mary B. Cunningham, *Faith in the Byzantine World*, University Press, Oxford, 2005, p. 217.

¹⁰ Joan Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1985, 74–78.

¹¹ Diadoh al Foticeii, *Capete gnostice*, în *Filocalia*, vol. 1, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, pp. 338–365.

¹² Diadoh al Foticeii, *Capete gnostice*, în *Filocalia...*, p. 345

Aceste idei vor reieși și din creațiile Kassianei, unde tema lacrimilor și a compasiunii divine apare ca un laitmotiv. În imnurile sale, lacrimile reprezintă atât semnul conștientizării stării de păcat, cât și expresia speranței în milostivirea dumnezeiască. Asemenea lui Diadoh, Casiana vede în ele o „spălare” spirituală, o pregătire a sufletului pentru împărtășirea iubirii dumnezeiești.

Melosul – cale spre îndumnezeire

Cea mai faimoasă creație a imnografei Kassiana este stihira femeii păcătoase, cântată în Săptămâna Sfințelor Pătimiri¹³.

Acest imn se inspiră din scena ungerii lui Iisus de către femeia păcătoasă (cf. Lc 7, 36–50), însă contextul liturgic îl pune în paralel cu atitudinea trădătoare a lui Iuda. Prin modul în care stihira este construită, Casiana îmbină tehnici retorice (antiteze, paralelisme, hiperbole) cu un mesaj ascetic puternic: gestul femeii, de a șterge picioarele Domnului cu părul capului, devine icoana iubirii smerite care învinge bariera păcatului. Stihira progresează dinspre descrierea păcătoșeniei și a deznădejzii spre speranța mântuirii, configurând o adevărată „dramă” a pocăinței.

Această perspectivă este în consonanță cu învățăturile Sfântului Diadoh al Foticeii despre felul în care Harul dumnezeiesc atinge inima omului: lacrimile femeii păcătoase devin expresia unui har care curăță, a unei iubiri care transformă¹⁴. Profunzimea teologică a textului este astfel completată de o poezie plină de sensibilitate, iar stihira rămâne până astăzi un punct culminant în cultul ortodox al Săptămânii Mari.

Contextul fotician și legătura, chiar indirectă, cu cercul patriarhului Fotie pot fi intuite dacă ținem seama de reevaluarea retoricii și a literaturii clasice în Bizanțul secolului al IX-lea. Fotie însuși, în *Bibliotheca* (sau *Myriobiblos*), dovedește preocuparea pentru stilul literar și pentru valorile estetice, pe care le pune în slujba teologiei¹⁵. Este de presupus că, într-un mediu cultural și eclezial animat de astfel de valori, Sfânta Kassiani – care provenea dintr-o familie aristocrată și primea, cu mare probabilitate, o formare retorică – s-a format și a fost impulsionată să-și dezvolte

¹³ Stihira se cântă la slujba Utreniei din Miercurea Săptămânii Mari (Denia de Marți seară).

¹⁴ Diadoh al Foticeii, *Capete gnostice*, pp. 338-365.

¹⁵ Photius, *Bibliotheca*, Tome IV, trad. de. René Henry, Société d'édition «Les Belles-Lettres», Paris, 1965, p. 122.

talentul. Acest lucru explică nivelul elevat al limbajului său, rafinamentul tropilor poetici și atenția la structura compoziției liturgice.

Pe lângă stihira amintită, cercetătorii atribuie Kassiei și alte imnuri compuse pentru diverse sărbători, între care Nașterea Domnului sau Intrarea în Biserică a Maicii Domnului. În aceste texte, putem observa o predilecție pentru temele Întrupării, ale Maicii Domnului ca Theotokos și pentru accentuarea dimensiunii de smerenie și de ascultare față de planul divin. În discursul lor, prezența unor imagini recurente – precum lumina, izvorul, crinul – menține o simbolistică biblică și patristică, exprimând în limbaj poetic adevărurile dogmatice despre Hristos și despre Maica Sa.

Dimensiunea estetică a imnografiei Kassia se desăvârșește prin muzicalitatea bizantină care însoțește textele. Muzica bizantină, monodică și bazată pe cele opt glasuri (ehuri), pune accent pe o interpretare cântată, menită să susțină valoarea teologică a versurilor.

Conform tradiției, Kassiana ar fi fost și compozitoarea liniilor melodice pentru stihirile sale, fapt ce atestă erudiția sa liturgico-muzicală și capacitatea de a armoniza, în sensul propriu și figurat, cuvântul și cântarea. Punctele de intensitate, notate în manuscrisele muzicale ulterioare (date în secolele XI–XII), marchează cuvinte-cheie precum „păcat”, „lacrimi”, „miluiește-mă”, adăugând dramatism și forță expresivă¹⁶.

Această unitate dintre text și muzică – dintre conținutul teologic și forma poetică – reflectă o abordare teologică holistică: nu e vorba doar de transmiterea unei doctrine, ci de participarea afectivă și spirituală a credinciosului la taina liturgică.

În răsăritul creștin, influența ascetică filocalică și moștenirea patristică, inclusiv cea a lui Diadoh al Foticeii, au accentuat mereu legătura dintre frumusețe (kalos) și adevăr (aletheia), evidențiind că frumosul cheamă la convertire, iar convertirea aduce o înțelegere mai profundă a adevărului dumnezeiesc.

Sfânta Kassiani întruchipează perfect această perspectivă: ea transmite adevărurile dogmatice (despre Întrupare, Pocăință, Iubirea divină) nu în limbaj abstract, ci într-o formă poetică și muzicală ce pătrunde în inima celui ce ascultă.

¹⁶ Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 45.

Deși nu există dovezi explicite că alți imnografi bizantini de după secolul al IX-lea ar fi fost influențați direct de Kassiana, stihira femeii păcătoase a devenit un reper, fiind cântată neîntrerupt în Biserica Ortodoxă¹⁷.

Temperamentul penitențial și sublinierea iubirii jertfelnice sunt elemente întâlnite apoi și la alți imnografi. Este greu de separat însă filiația directă de „atmosfera comună” a ascetismului și misticii ortodoxe, deoarece aceste valori erau, într-un anume sens, la îndemâna oricărui creator liturgic. Totuși, Kassiana a fost, fără îndoială, una dintre vocile cele mai articulate și, cel puțin în cazul temei pocăinței, una dintre cele mai pregnante și mai poetice.

Relevanța actuală a creațiilor sfintei Kassiani rezidă în capacitatea lor de a vorbi sufletului creștin contemporan. În fața desacralizării progresive a lumii moderne, frumusețea liturgică și teologia iubirii milostive devin esențiale pentru a (re)deschide conștiința omului către taina întâlnirii cu Dumnezeu. Prin lacrimile femeii păcătoase, recunoaștem nu doar condiția căderii, ci și posibilitatea restaurării, a primirii iertării în brațele Mântuitorului.

Prin forța textului și a cântării, stihira Kassianeii ne așază, an de an, în fața propriei conștiințe, invitându-ne la pocăință vie și la convertire profundă.

În lumina dezbaterilor patristice și filocalice, concluzionăm că dimensiunea noetică a teologiei mistice se manifestă în mod pregnant în imnografia bizantină, reprezentând un spațiu de sinteză între contemplația minții și experiența vie a inimii. Așa cum sublinia Sfântul Dumitru Stăniloae, „simțirea minții” nu desemnează o înțelegere intelectuală abstractă, ci o percepție efectivă a prezenței divine, analogă conștientizării realităților sensibile de către om¹⁸. Această viziune se regăsește în filonul teologic ce pornește de la Sfântul Diadoh al Foticeii și se continuă în cercul fotician din secolul al IX-lea, oferind un cadru intelectual și spiritual în care se integrează și imnografa - Sfânta Casiana.

Opera Kassianeii exemplifică elocvent o sinteză definitorie pentru Ortodoxia răsăriteană, aceea dintre dogmă și frumusețe, dintre rigoarea ascetică și expresia poetică. În imnografia bizantină, cu puternicul ei caracter teologic și muzical,

¹⁷ Alexander Lingas, „*The Musical Tradition of the Great Church*”, în *Byzantine Chant: Tradition and Reform*, ed. Dimitrios Skrekas, Indiktos, Atena, 2010, pp. 150–155.

¹⁸ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica ortodoxă*, vol. I, Editura Deisis, Sibiu, 1993, p. 25.

iubirea divină se revarsă sub forma unei frumuseți capabile să transfigureze sufletul, conducându-l spre o „liniște” lăuntrică și spre comuniunea cu Dumnezeu. Această manifestare este strâns legată de ethosul isihast, pentru care atât rugăciunea minții, cât și cântarea liturgică devin căi complementare de apropiere de divin. Astfel, după modelul filocalic al unificării minții și inimii, cuvântul inspirat și melodia sacralizată se transformă în vehiculul unei reale experiențe mistice, accesibile comunității ecleziale.

Teologia și estetica Sfintei Casiana nu sunt doar un vestigiu cultural, ci o invitație vie la redescoperirea frumuseții ca mijloc de întrepătrundere cu Adevărul. Prin armonia dintre cuvântul poetic și melosul bizantin, ea arată că adevărul divin poate fi contemplat deopotrivă prin rațiune și prin inimă, iar frumusețea, departe de a fi un simplu ornament, se dovedește o necesitate spirituală. Această viziune ne cheamă, să îmbinăm teologia cu arta și să regăsim forța transformatoare a cântului liturgic, cultivând în orice împrejurare o frumusețe care conduce, la comuniunea cu Dumnezeu.

Mântuitorul Iisus Hristos - Adam Cel de pe urmă (I Corinteni 15, 45)¹

Pr. Drd. Florin Nicu BODOC

Abstract:

In his epistles, St. Paul employs a specific set of terms when discussing the Saviour Jesus Christ. Some of them are original, and all of them form the basis of Pauline Christology. One such term, which becomes a name for Christ, is *the Last Adam*, a term found only in 1 Co 15, 45. In this passage, the Apostle to the Gentiles draws a parallel between Adam, the first man created by God, and the Last Adam, Jesus Christ, emphasising the role of each in human history. The first Adam is created in the image of the last, and he is earthly, while the Last Adam is heavenly, and He is „One of the Trinity”. The resemblance between the two Adams is that both were tempted by the devil, but the fundamental difference is the following: Christ resisted temptation, Adam did not, and it was Christ who reopened the gates of the Heaven, which Adam had closed through disobedience.

Keywords:

The First Adam, the Last Adam, the New Eve, Saint Paul, eschatology

Introducere

Una dintre numirile cele mai importante ale lui Hristos, întâlnită doar în Epistola 1 către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel este *Adam Cel de pe urmă*: „Precum este scris: «Făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu», iar Adam cel de pe urmă (*ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ*), cu duh dătător de viață” (1 Co 15, 45), unde Apostolul Neamurilor face o paralelă între Adam, cel creat de către Dumnezeu și *Adam Cel de pe urmă*, Mântuitorul Iisus Hristos, tocmai pentru a sublinia rolul fiecăruia în istoria umanității: „Căci, precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia” (1 Co 15, 22). Raportul dintre întâiul Adam și *Cel de pe urmă* este dezvoltat de către

¹ Articol scris sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae Moșoiu, care și-a dat acordul pentru publicare.

Sfântul Apostol, care ne învață că întâiul este doar o prefigurare, „este chip al Celui ce avea să vină” (*Rm* 5, 15), adică al Fiului lui Dumnezeu întrupat.

Raportul Adam - Hristos

Noul Testament îl pune în contrast pe Adam din cartea Facerii cu Mântuitorul Iisus Hristos, *Adam cel de pe urmă* sau *Adam Cel de pe urmă*. Întâiul Adam este creat după chipul (*εἰκὼν*) lui Dumnezeu, este pământesc, pe când, *Cel de pe urmă* este ceresc, este Cel după al cărui chip a fost făcut cel dintâi: „Faptul că Adam a fost creat după chipul lui Hristos înseamnă că el trebuia să se înalțe la Arhetipul lui sau, mai exact, să se curățească și să iubească pe Dumnezeu în așa măsură încât Dumnezeu să vină să se sălășluiască întru el”².

Asemănarea dintre cei doi rezidă în ideea că atât Adam, cât și Hristos au fost ispitiți de diavol, iar diferența este dată de faptul că, pe de o parte, Hristos S-a opus ispitei, iar pe de altă parte, El a redeschis ușile Raiului, pe care Adam le-a închis prin neascultare. Această juxtapunere tipologică dintre Adam și Hristos este subînțeleasă și în genealogia lui Iisus până la Adam³, relatată la *Lc* 3, 23-38, și de la Adam până la Iisus, la *Mt* 1, 1-17, cu atât mai mult cu cât la Sfântul Evanghelist Luca, genealogia este urmată imediat de episodul ispitirii: „Este cert că Luca, ucenic al lui Pavel, cunoștea antiteza Adam-Hristos tipică maestrului său”⁴. Prima analogie Adam/Hristos este făcută de către Sfântul Apostol Pavel tot în *1 Co*, dar mai devreme, în versetele 20-22: „Dar acum Hristos a înviat din morți, fiind începătură (a Învierii) celor adormiți. Că de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om și învierea morților. Căci precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia”. Aici ni se prezintă importanța covârșitoare a Învierii Fiului Omului și unitatea lui Hristos înviat cu cei care cred în El: „Tipologia Adam/Hristos devine un argument pentru certitudinea învierii comunității credincioase și ne stabilește o relație «temporală, dar și cauzală»

² Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit: perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Introducere și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 71.

³ A se vedea mai pe larg termenul „Aδὰμ” în Gerhard Kittel (Ed), *Theological Dictionary of New Testament*, Translator and editor Geoffrey W. Bromiley, vol.I, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 1964, pp. 141-143.

⁴ *Ibidem*, p. 141.

între Domnul și cei care cred în El”⁵. Cu alte cuvinte, „toți cei care sunt în Adam mor, în timp ce toți cei care sunt în Hristos vor fi înviați”⁶.

Întâiul Adam și *Cel de pe urmă* în iudaism și gnosticism

Atât în iudaismul palestinian, cât și în cel elenistic se găsesc urme ale unui mit oriental, care identifică în omul originar, pe de o parte pe răscumpărătorul însuși și, pe de altă parte, o prefigurare a acestuia. În perioada Iudaismului din primul secol exista „ideea larg răspândită că omul originar era un om ideal, precum și doctrina restabilirii de către Mesia a slavei pe care a pierdut-o în momentul căderii”⁷. În ceea ce privește ideea că Adam a fost creat ca om ideal, Filon din Alexandria o folosește pentru a explica cele două relatări din Geneza, referitoare la crearea omului (*Fc* 1, 27 și 2, 7). Potrivit lui, „în *Fc* 1, 27 ni se vorbește despre crearea omului ideal, după chipul lui Dumnezeu (= Logosul), iar în *Fc* 2, 7 despre crearea lui Adam”⁸. În mod similar, Sfântul Apostol Pavel vede în Hristos chipul lui Dumnezeu (*Col* 1, 15), dar nu creat ca Adam, ci născut din veșnicie: „Dumnezeu nu a creat doi primi oameni. Există un singur Adam – cel care a fost necredincios destinului său divin, care a încălcat porunca divină. Omul divin ideal, Omul ceresc, prototipul perfect al oamenilor, nu are deloc ce căuta în relatarea Genezei despre crearea omului”⁹. Potrivit învățăturii lui, ambele texte din Facere relatează despre unul și același Adam, chiar dacă, atunci când vorbește despre crearea primului om, citează doar textul de la *Fc* 2, 7.

O diferență clară între Apostolul Neamurilor și Filon „apare în legătură cu rolul eshatologic al omului ceresc întâi-născut care evidențiază și expresia paulină ἔσχατος Ἀδὰμ. Interpretarea eshatologică paulină cu privire la omul ceresc este explicată prin faptul că, în lumina propriei descrieri a lui Iisus Însuși ca υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, Pavel identifică în Iisus pe Mesia pre-existent *bar nāsha* (Fiul Omului)”¹⁰.

⁵ Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin și Daniel G. Reid, *Dictionary of Paul and His Letters*, edited by InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, USA, 1993, p. 44.

⁶ *Ibidem*, p. 44.

⁷ Gerhard Kittel, *Theological Dictionary...*, pp. 142-143.

⁸ *Ibidem*, p. 143.

⁹ Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, Westminster Press, Philadelphia, 1963, p. 167.

¹⁰ Gerhard Kittel, *Theological Dictionary...*, p. 143.

Teologul luteran francez Oscar Cullman afirmă că, într-unul dintre manuscrisele de la Marea Moartă (Qumran), cu titlul „Manualul de Disciplină”, este întâlnită ideea unui al Doilea Adam, ca variantă pentru conceptul de Fiul al Omului¹¹. În Iudaism, preexistența Fiului Omului este presupusă în multe texte, chiar și în *Dn* sau în apocrifele *Apocalipsa lui Ezdra* și *Cartea lui Enoh*, unde i se atribuie Acestuia un rol eshatologic: „În Iudaism ideea de preexistență este cea care stabilește legătura dintre două viziuni separate, cea pur eshatologică și cea care pune accentul pe relația cu primul om”¹².

În primul secol, la evreii creștini gnostici exista un mare respect pentru Adam, pe care-l cinsteau ca pe un oponent al diavolului. Aceste idei sunt întâlnite într-o lucrare a vremii, intitulată *Viața lui Adam*, în care se spune că „Adam a fost uns cu untdelemn din pomul vieții. El este preotul veșnic care se întrupează în Iisus, omul perfect, prototipul umanității. (...) Această idee ne conduce de fapt la rădăcina comună a cuvintelor «Fiul Omului» și «al doilea Adam»”¹³. În ceea ce privește originea ideii evreiești că Adam este prototipul și antitipul lui Hristos, deși Adam este înțeles ca om (bărbat), precizăm că în literatura rabinică nu se regăsește persoana Răscumpărătorului descris ca fiind *Adam cel de pe urmă*. De precizat este și faptul că acești creștini gnostici proveniți dintre evrei nu erau interesați de Adam de pe urmă, ci mai ales de cel dintâi, pe care-l numeau simplu, Adam, deoarece aceștia negau căderea în păcat a omului primordial și, în consecință, nu mai aveau nevoie de *Cel din urmă*. Aceștia erau convingși că „primul om și-a îndeplinit cu adevărat rolul care i-a fost destinat”¹⁴.

Întâiul Adam și *Cel de pe urmă* la Sfântul Apostol Pavel

Dacă speculațiile iudaice au încercat să-L identifice pe Fiului Omului cu Adam și nu au reușit, Apostolul Neamurilor vine cu o soluție creștină la această problemă, printr-o idee radicală și nouă, în opoziție cu cele iudaice, identificându-L pe „Fiul Omului cu un om istoric care a apărut pe pământ odată, într-un moment

¹¹ Oscar Cullmann, *The Christology...*, pp. 140-141.

¹² *Ibidem*, p. 168.

¹³ Oscar Cullmann, *The Christology...*, pp. 146-147.

¹⁴ *Ibidem*, p. 147.

foarte precis, și a trăit în cadrul istoric”¹⁵, adică identificând Omul ceresc în persoana istorică a lui Iisus. Dacă problema iudaismului era că îl identifica pe Omul ceresc cu Adam, Sfântul Apostol Pavel o rezolvă în mod direct în versetele următoare, *1 Co* 15, 46-47: „Dar nu este întâi cel duhovnicesc (τὸ πνευματικόν – ultimul Adam), ci cel firesc (τὸ ψυχικόν – primul Adam), apoi cel duhovnicesc. Omul cel dintâi este din pământ, pământesc; omul cel de-al doilea este din cer”. Astfel, Sfântul Apostol afirmă că primul om, Adam, nu poate fi identificat cu Omul ceresc, așa cum specula Filon. În schimb, spune cât se poate de clar că ultimul Adam vine din cer, fiind Chipul lui Dumnezeu¹⁶. El neagă, așadar, că Iisus, Omul ceresc ar fi identic cu Adam tocmai prin credința că Hristos a venit anume pentru a corecta greșeala lui Adam și a împlini ceea ce acesta nu a reușit, devenind El un altfel de Adam: „În calitate de nou Adam, Iisus este pentru Pavel atât Chipul, cât și slujitorul lui Dumnezeu, golirea de sine demonstrând dragostea nemărginită a lui Dumnezeu”¹⁷. Așadar, el susține învățătura ortodoxă conform căreia, pe de o parte, Fiul Omului a intrat în timpul istoric în persoana lui Iisus, „la plinirea vremii”, iar pe de altă parte, la începutul lumii, Dumnezeu a creat un singur Adam, care a căzut în neascultare.

Textul de la *Fc* 2, 7 relatează faptul că omul a fost creat din țărână: „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie” și i-a pus Dumnezeu omului numele de Adam, care în limba ebraică înseamnă „pământ”. Dacă trupul omului este pământesc, sufletul sau suflarea de viață este de la Dumnezeu și este dotat cu rațiune, voință, sentiment și libertatea voinței. În lumina învățăturii ce se desprinde din *1 Co* 15, 45, Sfântul Teofilact al Bulgariei spune: „Deci, «omul cel dintâi, Adam» a fost om sufletec, adică avea trup ce se ocârmuia de către puterile sufletești.

¹⁵ Această concepție originală a Sfântului Apostol Pavel nu mai vorbește nici despre revenirea recurentă a Omului ceresc din teoria creștină iudaică, nici despre coborârea mitologică a ființei cerești a gnosticismului, care este doar deghizată în om. Astfel, el dă o complexitate nouă relației dintre Fiul Omului și Adam, tot el fiind singurul care folosește expresia *ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ*. (Oscar Cullmann, *The Christology...*, p. 168.)

¹⁶ Dacă Hristos vine din cer, se pune problema preexistenței Sale. În Noul Testament răspunsul la această problemă vine nu prin ideea de Fiu al Omului, ca în iudaism, ci cu un concept conex, și anume acela de Logos (Cuvânt), Care este Dumnezeu (*In* 1, 1) (Oscar Cullmann, *The Christology...*, p. 168.)

¹⁷ Mathew Novenson și Barry Matlock (Ed.), *The Oxford Handbook of Pauline Studies*, Oxford University Press, Oxford, UK, 2022, p. 401.

Iar «Adam cel mai de pe urmă – Domnul – e cu Duh de viață făcător». Nu a zis «duh viu», ci «Duh făcător de viață», Care le înviază pe celelalte, ceea ce este mai mult decât a fi viu¹⁸. Lumea și omul au un început, deci nu sunt din veșnicie, de unde rezultă că vor avea și un sfârșit, „în forma lor actuală sau în cea în care pot evolua prin ei înșiși. Dacă n-ar avea un început, n-ar fi din nimic, deci n-ar fi opera exclusivă a libertății și a iubirii lui Dumnezeu și n-ar fi destinate unei existențe în plinătatea lui Dumnezeu”¹⁹.

Spre deosebire de restul creației, omul poate face alegeri morale și acest lucru se datorează chipului lui Dumnezeu din om: „Originea omului, mai întâi constă în creația sa «după Chip» (kata Eikōna). Luând în ziua a șasea a creației «țărână din pământ», Dumnezeu a meșterit din această țărână o ființă care are posibilitatea de a arăta pe pământ chipul lui Dumnezeu și de a-I oferi înapoi firea creată”²⁰. Apoi, în *Fc*, ni se spune nu numai că Adam a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, ci și că Adam a născut un fiu, pe nume Set, după propriul său chip.

Însă, „Ca și Set, toți descendenții lui Adam sunt în chipul său; ideea lui Pavel este că, în cele din urmă, vom participa cu toții nu la chipul lui Adam, ci la chipul lui Dumnezeu, adică la Hristos Cel preaslăvit. Textele din *Geneza* se citesc aici din perspectivă hristologică și eshatologică”²¹. Lumea și omul au fost creați de către Dumnezeu din nimic, din iubire și nu din vreo necesitate internă, dar acest lucru denotă o totală dependență a creației față de Creator: „Omul și lumea se simt împreună dependenți, în mod total, de voia lui Dumnezeu și arată că omul și lumea nu au sursa într-o potență de sine eternă și nu sunt nici din ființa lui Dumnezeu. Rațiunile ei plasticizate sunt create din nimic, dar au ca model și ca susținătoare rațiunile eterne ale Logosului”²².

Dacă omul ar fi fost creat din ființa lui Dumnezeu, implicit el ar fi devenit veșnic și egal cu Creatorul său, pe de o parte, iar pe de altă parte, nu s-ar mai fi putut

¹⁸ Sfântul Teofilact al Bulgariei, *Tălcuirea Epistolei întâi către Corinteni și a Epistolei a doua către Corinteni a Slăvitului și Prea-Lăudatului Apostol Pavel*, Ed. Sophia, București, 2019, p. 248.

¹⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 328.

²⁰ Panayotis Nellas, *Hristos – Dreptatea lui Dumnezeu și îndreptarea noastră: pentru o soteriologie ortodoxă*, traducere de Pr. Prof. Ioan Ică sr., Editura Deisis, Sibiu, 2012, p. 84.

²¹ Mathew Novenson și Barry Matlock (Ed.), *The Oxford Handbook...*, p. 362.

²² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, p. 336.

explica „responsabilitatea lui față de Dumnezeu și setea după un absolut superior lumii”²³. Dumnezeu a creat lumea dintr-un motiv și cu un scop bine definit, de unde rezultă că a primit un sens al existenței. Motivul era iubirea și bunătatea nemărginită a lui Dumnezeu: „El a creat lumea din bunătate, pentru ca să facă părtașe și alte ființe de iubirea Lui intra trinitară”²⁴, iar scopul era ca toată creația să se împărtășească din această iubire, „să ajungă la o participare deplină la această iubire, adică la o comuniune deplină cu Dumnezeu”²⁵, Care este iubire (*1In* 4, 8).

În *Fc*, după ce Dumnezeu îl creează pe Adam, „o modelează pe femeie, Eva, din coasta bărbatului. Ea este luată din materia bărbatului, iar Dumnezeu o modelează în chip deosebit”²⁶. Când a văzut-o Adam, a zis: „Iată, aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său” (*Fc* 2, 23). Primii oameni au trăit în Eden, pe care ar fi trebuit să-l extindă și să-l populeze, iar viața lor ar fi trebuit să fie una frumoasă, în ascultare de Dumnezeu. Potrivit textului de la *Rm* 1, 20-23, primii oameni ar fi trebuit să-L slăvească și să-L mulțumească de-a pururi lui Dumnezeu, dar n-au făcut-o din cauza rătăcirii minții și a inimii lor nesocotite.

Dumnezeu a creat familia paradisiacă, i-a dăruit capacități morale și intelectuale net superioare omului căzut, i-a dăruit stăpânirea asupra întregii creații și acces la pomul vieții: „Dumnezeu le permite să mănânce sau să se împărtășească din Pomul Vieții, care simbolizează viața veșnică în comuniune cu Dumnezeu”²⁷. Dar i-a dat omului și poruncă pe care să o păzească, și anume, să nu mănânce din pomul cunoștinței binelui și a răului, iar prezența acestui pom în Eden denotă existența răului ca posibilitate. Cu siguranță că, dacă omul ar fi împlinit această poruncă divină, dacă ar fi ascultat de Dumnezeu să nu mănânce din pomul cunoștinței binelui și a răului, ar fi urmat și alte porunci, pe care Dumnezeu le rânduiește omului, nu pentru îngrădirea libertății lui, ci pentru ca, prin păzirea poruncilor, omul să-și poată dobândi desăvârșirea: „*Așa se face că Legea s-a dat lui Adam cel vechi, dar abia cel*

²³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, p. 336.

²⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, p. 337.

²⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, p. 338.

²⁶ Thomas Hopko, *The Names of Jesus: Discovering the Person of Jesus Christ through Scripture*, Ancient Faith Publishing, Chesterton, Indiana, 2010, p. 112.

²⁷ Thomas Hopko, *The Names of Jesus...*, p. 113.

*de-al doilea Adam a împlinit-o*²⁸.

Existența șarpelui în narațiunea biblică, în care se metamorfozează diavolul, „tatăl minciunii” și al amăgirii, simbolizează înțelepciunea lumească a omului, nespirtuală, „care poate deveni demonică și distructivă”²⁹.

Nu se știe cât a trăit omul în Paradis, în ascultare de Dumnezeu; cel mai probabil, o perioadă scurtă, fără să urce prea mult în virtute. Cert este că Eva se lasă amăgită de șarpe (diavol) și-l atrage în păcatul neascultării de Dumnezeu și pe Adam, mâncând din pomul cunoștinței binelui și a răului: „În Biblie, cunoașterea nu este teoretică. Atunci când cineva cunoaște ceva, el cunoaște prin experiență. Verbul *a cunoaște* este verbul pentru relații intime în Biblie. A lua parte – adică a cunoaște prin experiență – la Pomul Cunoașterii Binelui și a Răului înseamnă a intra în intimitate cu răul, apostazia și întoarcerea împotriva lui Dumnezeu”³⁰. Prin căderea în păcat, omul nu a pierdut cu totul chipul lui Dumnezeu din el, doar că acesta s-a întunecat: „Îmbrăcând păcatul, omul a devenit impermeabil la razele luminii dumnezeiești și ale iubirii dumnezeiești și, prin urmare, «nearătat» și «necunoscut». (...) Prin îndepărtarea de Dumnezeu, persoana umană deiformă decade la treapta de individ biologic”³¹, așa cum spune Scriptura că „pământ ești și în pământ te vei întoarce” (*Fc* 3, 19).

Când Dumnezeu l-a așezat pe Adam în grădina din Eden i-a poruncit: „Din toți pomii din rai poți să mănânci, iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!” (*Fc* 2, 16-17). Acest lucru nu însemna că în momentul în care vor mânca, vor avea o moarte instantanee, ci, mai degrabă, că, atunci când vor încălca porunca, vor deveni muritori. Prin neascultarea lui Adam cel dintâi, păcatul intră în lume și lumea devine muritoare, se deschide o prăpastie între om și restul creației, omul pierde harul divin și chipul lui Dumnezeu din om se pervertește: „Nu pomul din care este interzis să se mănânce în Rai a adus răul în cadrul creației, ci voința liberă a omului, care s-a raportat defectuos

²⁸ Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre Viața în Hristos*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 196.

²⁹ Thomas Hopko, *The Names of Jesus...*, p. 113.

³⁰ Thomas Hopko, *The Names of Jesus...*, p. 113.

³¹ Panayotis Nellis, *Hristos – Dreptatea lui Dumnezeu...*, pp. 90-91.

la porunca lui Dumnezeu”³². Trebuie să înțelegem că venirea în lume a lui *Adam cel de pe urmă*, adică întruparea Cuvântului, nu este o consecință a căderii întâiului Adam în păcat, nu este efectul unei „lucrări a satanei”. Unirea omului cu Dumnezeu a fost hotărâtă în sfatul Sfintei Treimi din veșnicie; doar modul în care s-a împlinit această taină a unirii ipostatice s-a schimbat. Astfel, înțelegem că întruparea Fiului lui Dumnezeu „nu se epuizează în răscumpărare, în eliberarea de urmările greșelii lui Adam.

Domnul l-a izbăvit pe om de aservirea lui păcatului, diavolului și morții, dar a realizat și lucrul pe care nu l-a realizat Adam. L-a unit cu Dumnezeu, dăruindu-i existența adevărată în Hristos și înălțându-l la rangul de făptură nouă”³³.

În *Rm* 5, 12-15, Sfântul Apostol Pavel face această comparație contrastantă între întâiul Adam și Hristos, *Adam cel de pe urmă*: „Precum printr-un om (Adam) a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit întru el” (*Rm* 5, 12). Acest lucru nu înseamnă că noi toți am preexistat în Adam cel dintâi și toți am păcătuit odată cu el, așa cum, în mod eronat, afirma Fericitul Augustin, ci, că prin păcat, Adam își urâtește natura umană, pe care o moștenesc toți urmașii ca potențialitate a păcatului. „Factorul motivant în utilizarea analogiei Adam/Hristos de către Pavel a fost dorința sa de a arăta că există o relație între Adam și restul omenirii”³⁴, dar și că minunea pe care a făcut-o Hristos, prin Învierea Sa, nu este numai de folos întregii omeniri, ci este și de o măreție incomparabilă cu tot ceea ce s-a petrecut în lume de la momentul Creației și până la El³⁵.

³² *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Coord. Pr. Prof. Dr. Stefan Buchiu și Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Editura Basilica, București, 2019, p. 24.

³³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, Răspunsuri către Talasie, *apud* Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezit: perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Introducere și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 73.

³⁴ Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin și Daniel G. Reid, *Dictionary of Paul...*, p. 45.

³⁵ „În logica umană căzută în păcat, atitudinea lui Adam rămâne atitudinea de căpătâi a manifestării omului în lume, a raportării omului la materia lumii, acesta având conștiința că va reuși să se desăvârșească în cadrul acestei logici care se dovedește de fiecare dată o iluzie. În Hristos – Noul Adam lumea devine mediu al dialogului cu Dumnezeu, mediu transparent al comuniunii omului cu Dumnezeu în vederea transfigurării și îndumnezirii” (*Dicționar de Teologie Ortodoxă*, p. 24).

Hristologia și Teologia paulină în general sunt strâns legate de învățătura sa eshatologică și de aceea el „Îl numește pe «al doilea Adam» «ultimul Adam» (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ, *1 Co* 15, 45) sau «Adam care va veni» (ὁ μέλλων, *Rm* 5, 14)”³⁶. Astfel, acest text paulin ne dezvăluie „caracterul esențial eshatologic al analogiei Hristos/Adam”³⁷. Cu toate că el nu face referire directă la capitolul 7 din Daniel și în special la textele despre Fiul Omului (*Dn* 7, 13), are siguranța că Hristos va veni iarăși, acum îmbrăcat în slavă, pe norii cerului (*1 Tes* 4, 17). Dacă *Ps* 50, 5 spune că „întru fărâdelegi m-am zămislit și întru păcate m-a născut maica mea”, acest lucru înseamnă că „fiecare copil născut în această lume este adus într-o lume în care domnește deja păcatul, în care moartea deja stăpânește și unde există stricăciunea și mortalitatea. Aceasta nu este vina copilului. Este un rezultat al moștenirii noastre de la Adam”³⁸.

Tot în acest text de la *Rm*, în versetul 14, Sfântul Apostol Pavel ne spune că întâiul Adam „este chip al Celui ce avea să vină”, adică al lui Hristos. „Cu alte cuvinte, Adam cel dintâi era o potențialitate. El a avut o sarcină, dar el, împreună cu Eva, au eșuat. Prin urmare, a fost nevoie de un *nou Adam*, un Adam real, un Adam care să dea viață”³⁹. Trebuia să vină un Om care să nu moștenească starea de păcat de la Adam, ci să aducă viață veșnică tuturor celor care au moștenit păcatul adamic și să facă din nou accesibile pentru omenire porțile Raiului. De aceea, Apostolul Neamurilor, făcând referire la Hristos în termeni adamici, ne învață că „ceea ce face Hristos în beneficiul umanității nu este mai puțin cuprinzător în anvergura sa, decât ceea ce a făcut Adam în detrimentul umanității”⁴⁰. Hristos a acceptat, de bună voie și în mod integral, consecințele păcatului nostru, de la întrupare și până la moarte. „El a cunoscut toate slăbiciunile, toate umilințele condiției noastre, nu însă și pasiunile distructive ce depind de libertatea noastră. Chiar și cel de-*al doilea Adam*, pentru a se «conforma» cu desăvârșire primului Adam, a permis ispititorului să se apropie, de data aceasta nu în Paradis, ci în starea omului decăzut. Numai în Hristos non-existența a devenit suferință și iubire, și nu rău sau ură; de aceea, ispititorul a fost respins de Cel

³⁶ Oscar Cullmann, *The Christology...*, p. 165.

³⁷ Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin și Daniel G. Reid, *Dictionary of Paul...*, p. 45.

³⁸ Thomas Hopko, *The Names of Jesus...*, p. 114-115.

³⁹ Thomas Hopko, *The Names of Jesus...*, p. 115.

⁴⁰ Mathew Novenson și Barry Matlock (Ed.), *The Oxford Handbook...*, p. 363.

Care purta în Sine mai mult decât Paradisul, de *Cel Ce este*⁴¹.

Ceea ce i-a lipsit în mod definitoriu lui Adam, după căderea în păcat, a fost pocăința, părerea de rău că a păcătuit împotriva Celui ce-l iubea: „Dacă Adam s-ar fi căit îndată după cădere, greșeala lui ar fi fost relativ mică. Faptul însă că, înșelat din nou de diavol, «s-a temut» (*Fc* 3, 10) de Dumnezeu și «disprețuind binele», a preferat să încredințeze cele ale sale celui rău, a făcut ca păcatul să se stabilizeze în om și să se înalțe în firea omenească împotriva lui Dumnezeu ca dușman»⁴².

După cum greșeala lui Adam a dus la osândirea tuturor urmașilor lui, tot așa jertfa de bunăvoie a lui Hristos aduce iertare și viață veșnică tuturor: „Teologia ortodoxă a insistat asupra caracterului tipologic al lui Adam în ansamblul umanității, în care firea umană a fost cuprinsă și recapitulată, scoțând în evidență în același timp și caracterul dinamic al acestei firi asumate de către Fiul lui Dumnezeu, în vederea desăvârșirii prin Întrupare, Moarte, Înviere și Înălțare»⁴³. În versetul de la *Lc* 3, 38 aflăm că Adam a fost creat ca să devină fiul lui Dumnezeu: „Adam însă a păcătuit și a adus moartea și ne-a pus sub puterea diavolului. Iisus Hristos face exact contrariul. El Îl slăvește, îi mulțumește și este ascultător Tatălui»⁴⁴.

Întrucât Mântuitorul Hristos a fost fără de păcat, El nu a gustat niciodată fărâdelegea și Și-a asumat de bunăvoie blestemul lui Adam, pentru a reface imaginea omului căzut: „El vine pentru ca noi să ne putem împărtăși din nou din Pomul Vieții, care este Crucea Sa. Noi mâncăm din Pomul Vieții, care este Trupul Său frânt și Sângele vărsat pe Cruce, iar El Însuși va fi *noul și ultimul Adam*, care va întemeia în cele din urmă Paradisul în Împărăția lui Dumnezeu»⁴⁵. Dacă a putut trece prin moarte, și aceasta a fost o asumare de bunăvoie, nu s-a întâmplat pentru că s-ar fi făcut părtaș fărâdelegii, ci pentru că firea Sa umană a purtat în ea doar afectele păcatului (foamea, setea, oboseala, tristețea, plânsul etc) și toate acestea s-au întâmplat, tocmai pentru ca Hristos să fie nu doar Dumnezeu adevărat, ci și Om adevărat.

⁴¹ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, traducere din limba engleză de Lidia și Remus Rus, Editura Sophia, București, 2014, p. 155.

⁴² Panayotis Nellas, *Hristos – Dreptatea lui Dumnezeu...*, p. 96.

⁴³ *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, p. 23.

⁴⁴ Thomas Hopko, *The Names of Jesus...*, p. 116.

⁴⁵ Thomas Hopko, *The Names of Jesus...*, p. 116.

Prin unirea celor două firi, divină și umană, în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, Dumnezeu S-a făcut om deplin, spre a-l putea mântui pe om fără a-i încălca libertatea: „Prin unirea ipostatică a firilor s-au creat premisele zdrobirii păcatului și a diavolului în dreptate și libertate. Luând firea omenească, Cuvântul a putut, ca om deplin și în regulă, să pătimească pe cruce și să moară”⁴⁶.

Toți cei care au murit întru întâiul Adam vor fi înviați întru Hristos, *ultimul Adam* (1 Co 15, 22), așa că „la învierea tuturor creștinilor (Parusie), chipul lui Adam (trupul fizic) va fi transfigurat în cel al lui Hristos (trupul spiritual)”⁴⁷, adică toți cei care au moștenit natura căzută a lui Adam, păcătuiind și imitându-l pe acesta, vor putea din nou să viețuiască în Dumnezeu și cu Dumnezeu, prin Iisus Hristos, Mântuitorul lumii: „Rolul lui Iisus în viitoarea înviere eshatologică este atribuit în mod specific umanității Sale îndumnezeite, iar rolul lui Adam în stabilirea universalității morții (Gen 5:3-27) sugerează că rolul lui Hristos în înviere nu poate fi mai puțin universal”⁴⁸.

Între Adam și Hristos, Fiul Omului, nu există identitate de persoane, dar există o identitate în ceea ce privește misiunea lor. „Ei au sarcina comună de a înfățișa chipul lui Dumnezeu. Dar în ceea ce privește executarea acestei sarcini există o contradicție radicală între cei doi. Adam a fost infidel față de această misiune”⁴⁹, pe când *Adam cel de pe urmă* a luat asupra Lui, în chip smerit, păcatele lumii, deși El Însuși era *în forma* (condiția ontologică) lui Dumnezeu (Flp 2, 6-8). Fiul Omului se află în corelație cu Adam în două moduri: „în mod pozitiv, el împarte cu Adam sarcina de a înfățișa chipul lui Dumnezeu; în mod negativ, el trebuie să ispășească pentru păcatul lui Adam”⁵⁰.

Dacă întâiul Adam a fost pământesc, neascultător, cufundat în cele materiale, *Adam cel de pe urmă* este ceresc, divin și supus ascultător de voia Tatălui: „Ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce” (Flp 2, 8). Ceea ce n-a făcut Adam, a făcut *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ*: „Prin viața Lui, Hristos I-a acordat Tatălui Său cinstea/onoarea datorată, iar prin moartea Lui, a dat socoteală de insultarea lui

⁴⁶ Panayotis Nellas, *Hristos – Dreptatea lui Dumnezeu...*, p. 97.

⁴⁷ Gerhard Kittel, *Theological Dictionary...*, p. 142.

⁴⁸ Mathew Novenson și Barry Matlock (Ed.), *The Oxford Handbook...*, p. 363.

⁴⁹ Oscar Cullmann, *The Christology...*, p. 169.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 169.

Dumnezeu de către oameni. Căci El singur a putut să dea Celui care L-a născut toată cinstea care I-a fost luată”⁵¹. La slujba Sfântului Botez, înainte de întreita afundare în apă a celui ce se botează, preotul (episcopul) se roagă pentru sfințirea apei și pentru înnoirea acelei persoane: „Să lepede pe omul cel vechi (adamic), stricat de poftele înșelăciunii și să se îmbrace în omul cel nou, care este înnoit după chipul Ziditorului său”⁵², iar Sfântul Apostol Pavel ne spune: „Căci câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat” (Ga 3, 27).

Adam este originea de unde suntem înzestrați cu „simțurile și puterile vieții biologice, iar *Noul Adam*, Care a fost «Părintele veacului viitor», a creat un nou tip de om și un nou tip de naștere. Naște pe copiii Săi așa cum S-a născut El: «Nu din sânge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu» (In 1, 13)”⁵³, astfel încât, Întruparea Cuvântului devine începutul renașterii tuturor fiilor Săi: „Iertarea păcatelor și cununile cerești și împărăția cerească se dau numai acelor a căror vreare este împreună lucrătoare cu Domnul, care își potrivesc viața de aici cu cea de dincolo, vreau să zic cu a Mirelui, ca unii care se nasc din nou pe măsura lui *Adam cel nou*, strălucind de frumusețea și de Lumina pe care Botezul le-a lăsat în ei”⁵⁴.

Dacă *Adam cel de pe urmă*, numit de către unii teologi ca *Adam cel nou*⁵⁵, se află în antiteză cu întâiul Adam, după cum se poate observa în pasajele anterioare, acest lucru se întâmplă din cauza faptului că primul a adus moartea, prin neascultarea lui, iar *Cel de pe urmă*, prin moartea Lui, a adus viață lumii. De aceea Sfântul Apostol Pavel Îl numește pe Hristos, *Adam cel de pe urmă* cu „Duh dătător de viață”. Astfel, Sfântul Nicolae Cabasila spune: „Moartea doar ține de lumea veche și muritor e numai ceea ce iese din țărână. Cel odată botezat ține de lumea nouă.

⁵¹ Panayotis Nellas, *Hristos – Dreptatea lui Dumnezeu...*, p. 110.

⁵² Molitfelnic, *Slujba Sfântului Botez*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 38.

⁵³ Panayotis Nellas, *Hristos – Dreptatea lui Dumnezeu...*, p. 138.

⁵⁴ Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre Viața...*, p.70.

⁵⁵ În limba greacă neo-testamentară, în care au fost scrise epistolele Sfântului Apostol Pavel, *Adam Cel de pe urmă* este ὁ ἔσχατος Ἀδάμ, care a fost tradus în limba latină folosind termenii *novissimus Adam*, de unde și denumirea de *noul Adam*. Cert este că termenul grecesc acoperă mai bine sensul pe care Sfântul Apostol a dorit să-l transmită.

Atunci cum am mai putea muri din clipa în care ne-am unit cu *Adam cel nou*, care nu moare nicicând?”⁵⁶.

În unele icoane cu Răstignirea Domnului sau pe unele sfinte cruci, la picioarele Mântuitorului, acolo unde Crucea a fost înfiptă în dealul Golgotei, care înseamnă „Dealul sau Muntele Căpățânii”, se află un craniu de om, în dreptul căruia există o inscripție care înseamnă „capul lui Adam”. Potrivit Sfintei Tradiții, acest craniu era al lui Adam și a fost scos din pământ în momentul în care s-a săpat groapa în care a fost înfiptă Crucea Domnului. Astfel că, în momentul în care Hristos-Adam cel de pe urmă era răstignit pe Cruce, sângele Său cel scump se scurgea pe capul întâiului Adam, pentru a-l ierta și a-l ridica din iad, așa cum vedem că face Hristos în unele icoane ale Învierii. Părintele Thomas Hopko, student fiind, a observat pe o cruce slavonă, lângă craniul lui Adam, inscripția „MLRB”. Neștiind ce înseamnă, l-a întrebat pe părintele John Meyendorff, care l-a lămurit că acele litere reprezintă în slavonă cuvintele „Locul craniului a devenit Paradisul”. Atunci acesta a exclamat: „Aceasta este ultima răsturnare. Adam se afla în Paradis, iar el l-a transformat în groapa morții. Hristos se află pe Golgota, iar El transformă groapa morții în Paradis”⁵⁷.

Eva cea nouă

Deoarece Hristos este *adevăratul Adam*, întrebările care se pun sunt: cine este adevărata Eva, mama tuturor celor vii și de ce Dumnezeu a făcut-o pe aceasta din coasta lui Adam, când acesta se afla într-un somn adânc? Când adevăratul *Adam, Cel de pe urmă*, se dă somnului adânc al morții pe Sfânta Cruce, din coasta Lui străpunsă cu sulița, izvorăsc sânge și apă. Aceste materii închipuie Biserica, apa reprezentând Taina Sfântului Botez, iar sângele lui Hristos, care ni se dăruiește prin Taina Sfintei Euharistii, este viața în Dumnezeu. Astfel, se poate spune că Dumnezeu modelează Sfânta Sa Biserică din coasta lui Hristos Iisus, mort pe Cruce, Biserica devenind astfel mamă a celor vii, noua Eva: „Sfântul Ciprian al Cartaginei spune că nu putem avea pe Dumnezeu ca Tată, dacă nu avem ca mamă, Biserica”⁵⁸.

⁵⁶ Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre Viața...*, p. 132.

⁵⁷ Thomas Hopko, *The Names of Jesus...*, p. 120.

⁵⁸ Thomas Hopko, *The Names of Jesus...*, p. 117.

Sfântul Apostol Pavel merge mai departe și numește Biserica „mireasa lui Hristos”, care devine un singur trup cu Hristos (*Ef* 5, 23). Din Biserică fac parte oameni păcătoși, dar pe care Hristos cu iubire îi iartă și le oferă posibilitatea mântuirii. Atunci când noi, oamenii, răspundem dragostei Mântuitorului tot cu iubire, devenim un singur trup cu El, împreună alcătuind noua Eva. Dar, pentru că înainte de Hristos omul se afla în moartea păcatului, iar prin venirea Acestuia în lume și nașterea Lui din Fecioara Maria, moartea a fost biruită, Maica Domnului este identificată ca fiind noua Eva: „Maria este anti-tipul Evei din referatul *Genezei*.

Eva originară ar fi trebuit să fie perechea de ajutor a lui Adam, dar ea îl conduce în păcat după ce a ascultat de șarpe. Maria face exact opusul. Ea ascultă de Duhul Sfânt și pe Arhanghelul Gavriil⁵⁹. Dacă prima Eva nu a ascultat de Dumnezeu, Fecioara Maria, nu s-a îndoit de cele spuse ei de la înger și s-a supus voii Tatălui: „Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău!” (*Lc* 1, 38).

Sfântul Apostol Pavel, în *1 Co* 15, 20-22, ne spune că primul om, Adam, a fost făcut ființă vie de către Dumnezeu, pe când *Adam cel de pe urmă* vine cu Duhul dătător de viață, pe care o dăruiește lumii întregi. Așadar, primul este cel care primește viața de la Dumnezeu, pe când, *ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ* este El Însuși izvorul vieții: „Pavel nu face aici doar o simplă afirmație antropologică despre Hristos ca *Ultimul Adam*, ci și o afirmație hristologică despre Domnul înviat, care s-a manifestat ca regenerator al Duhului în cadrul bisericii”⁶⁰, astfel că *ὁ ἔσχατος* afirmă veșnicia darurilor izvorâte din întruparea Cuvântului. Primul Adam a devenit model sau părinte pentru toți urmașii lui. *Ultimul Adam*, „născându-Se ca om a replămădit în Sine Însuși, prin crucea, îngroparea și învierea Lui, «tipul» adamic și a creat «tipul» nou, duhovnicesc și nemuritor al omului”⁶¹, „Căci nu Adam cel vechi a fost model pentru Adam cel nou, ci cel vechi a fost luat după chipul *Celui nou* (...) astfel că Adam cel vechi nu-i decât o imitare a lui *Adam cel nou*”⁶².

În Carmen Cristi din *Flp* 2, Apostolul Pavel pune în opoziție atitudinile întâiului și ale *ultimului Adam* și, de aceea, în acest imn hristologic poate fi remarcat un contrast deliberat între Hristos și istorisirea căderii lui Adam din *Fc* 3, iar

⁵⁹ Thomas Hopko, *The Names of Jesus...*, p. 117.

⁶⁰ Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin și Daniel G. Reid, *Dictionary of Paul...*, p. 44-45.

⁶¹ Panayotis Nellis, *Hristos – Dreptatea lui Dumnezeu...*, p. 137.

⁶² Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre Viața...*, p. 196.

argumentul este că „Adam era după chipul lui Dumnezeu (Fc 1, 26), dar a dorit să răpească (ἀρπαγμὸν) egalitatea cu Dumnezeu (Fc 3, 5); acolo unde Adam a fost neascultător, Hristos a fost ascultător”⁶³. Prin această comparație, Apostolul Pavel ne conduce „spre o hristologie înaltă, care vede un contrast intenționat între eșecul lui Adam și divinul Hristos intrând în acest rol cu succes deplin”⁶⁴. Este demn de amintit și faptul că imnul hristologic din *Flp* 2 constituie pericopa apostolică citită în cadrul Sfintei Liturghii la principalele praznice în cinstea Maicii Domnului: Nașterea (8 septembrie), Acoperământul (1 octombrie) și Adormirea Maicii Domnului (15 august), „și aceasta deoarece referința este explicită la Maica Domnului, din care Fiul lui Dumnezeu a primit *morphe doulou*”⁶⁵, condiția Sa umană de rob.

Concluzii

Primul Adam, împreună cu Eva sa, sunt un „chip al Celui ce va veni”, pe când Hristos, ὁ ἔσχατος Ἀδάμ, alături de Eva Sa, Biserica, sunt împlinirea acelui chip. Primul a fost doar o umbră, pe când Cel de pe urmă este *Adam cel adevărat*, Care prin ascultarea Lui reface legătura omului cu Creatorul său: „Primul Adam a sărăcit natura noastră comună cu tot ceea ce aduce, corupție și tristețe, așa cum *ultimul Adam* a îmbogățit-o cu tot ceea ce duce la bucurie și slavă”⁶⁶.

După cum ne învață și Sfântul Teofilact al Bulgariei, dacă de la întâiul Adam moștenim firea umană muritoare, de la *Adam Cel de pe urmă*, prin Duhul Său, primim arvuna veșniciei, „fiindcă Domnul este nedespărțit de Duhul Sfânt, Cel unit cu Sine după ființă, prin care a și înviat trupul Său și va dăruia nestricăciunea și trupurilor noastre. Așadar, arvunile și pârga vieții acesteia stricăcioase le-am luat întru întâiul Adam, iar arvunile nestricăciunii ce va să fie, le-am luat întru Hristos,

⁶³ Markus Bockmuehl, *A Commentary On The Epistle To The Philippians*, A&C Black Publishers, London, 1997, p. 131.

⁶⁴ Gordon D. Fee, *Pauline Christology (An Exegetical-Theological Study)*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 2007, p. 376.

⁶⁵ Pr. Conf. Univ. Dr. Habil. Nicolae Moșoiu, „*Considerații cu privire la termenii hristologiei pauline și la critica feministă a limbajului despre Dumnezeu*”, în *Mitropolia Ardealului*, anul II(37), nr. 1, Ianuarie-Martie 2022, p. 155.

⁶⁶ Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Oxford, UK, 2006, p. 197.

urmând ca la sfârșit să luăm nestrăcătura prea-desăvârșit”⁶⁷.

În concluzie, se poate lesne constata că *Adam cel de pe urmă* este Cel de Care avea nevoie întreaga umanitate și Care, prin umanitatea Sa îndumnezeită prin Înviere, ne înfiază și pe noi în Dumnezeu și ne dăruiește viața veșnică. „Așadar, Adam cel adevărat este Iisus”⁶⁸, deoarece „Prin Adam cel de pe urmă se restabilește starea de nestrăcătura pierdută de Adam cel dintâi, omul primind «har peste har» și devenind «părtaș al firii dumnezeiești» (1 Ptr 1, 4)”⁶⁹.

⁶⁷ Sfântul Teofilact al Bulgariei, *Tălcuirea Epistolei întâi către Corinteni și a Epistolei a doua către Corinteni a Slăvitului și Prea-Lăudatului Apostol Pavel*, Editura Sophia, București, 2019, p. 248.

⁶⁸ Thomas Hopko, *The Names of Jesus...*, p. 116.

⁶⁹ *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, p. 23.

Aspecte ale exegezei biblice la Sfântul Chiril al Alexandriei¹

Pr. Drd. Mihail – Iustin MITREA

Abstract:

The article explores the depth of biblical exegesis in the theology of Saint Cyril of Alexandria, highlighting the Christocentric dimension of his scriptural interpretation. The analysis demonstrates how the hypostatic union between Christ's divinity and humanity serves as the central hermeneutical key. A distinctive element of Saint Cyril's exegesis is the application of the *communicatio idiomatum* principle, allowing the reciprocal attribution of the properties of Christ's two natures to the one Person without confusion or division. His interpretive method is also inherently apologetic, directed against heresies—especially Nestorianism—and aimed at defending the orthodox faith. The paper further underscores the lasting influence of Cyril's biblical theology on later Orthodox tradition. Saint Cyril thus emerges not only as an exegete, but as a model of integrative theological reading, uniting Scripture, Tradition, and ecclesial life around the mystery of the incarnate Word.

Keywords:

Cyril of Alexandria, Biblical Exegesis, Christology, Hypostatic Union, Allegorical Interpretation, Eucharist, Patristic Tradition.

Introducere

Sfântul Chiril al Alexandriei (c. 376-444 d.Hr.) a fost unul dintre cei mai influenți teologi și exegeți biblici ai creștinismului primar. Contribuțiile sale la dezvoltarea Teologiei Dogmatice, în special în domeniul Hristologiei și al exegezei biblice, au modelat parcursul teologic al Bisericii. În calitate de patriarh al Alexandriei, învățăturile și metodele exegetice ale Sfântului Chiril au fost esențiale în apărarea învățăturii creștine ortodoxe împotriva ereziilor, în special împotriva nestorianismului. Exegeza sa biblică este renumită pentru abordarea sa hristocentrică,

¹ Articol scris sub îndrumarea Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu, care și-a dat acordul pentru publicare.

în care întreaga Scriptură este interpretată prin prisma Persoanei și a lucrării lui Hristos. Acest articol își propune să exploreze metodele exegetice ale Sfântului Chiril al Alexandriei, concentrându-se pe interpretările sale alegorice, tipologice și hristologice, precum și pe relația sa cu tradiția patristică.

Sfânta Scriptură este fundamentul și criteriul absolut al gândirii teologice a Sfântului Chiril, deoarece este inspirată de Dumnezeu, și pentru că are și scopul de a revela taina lui Hristos. Totodată, pentru că „e foarte grea explicarea tainelor dumnezeiești”², Sfântul Chiril arată necesitatea exegezei, întrucât „cel ce încearcă să descopere înțelesurile dumnezeiești și tainice ale Scripturii de Dumnezeu insuflate, prin lucrarea și cercetarea cea mai amănunțită și prin ascuțimea minții, atunci când mintea nu îi va fi condusă, prin înțelegerea adevărată a celor scrise, la pătrunderea lor dreaptă, va fi abătut pe calea altei înțelegeri decât cea cuvenită”³.

Contextul operei exegetice a Sfântului Chiril este marcat de lupta împotriva ereziilor, în special a nestorianismului. Astfel, interpretarea sa biblică a fost modelată de dorința de a afirma unirea firii dumnezeiești cu cea omenească în persoana lui Hristos.

În plus față de preocupările sale hristologice, exegeza sa a fost influențată de tradiția alexandrină de interpretare biblică, care pune accentul pe alegorie. Această tradiție a fost adânc înrădăcinată în lucrările lui Origen, cel care vorbește de un triplu sens al Scripturii: trupesc, sufletesc și spiritual, pe care le mai numește istoric, moral și mistic⁴. Sensul spiritual este mai important, întrucât fără acest sens, Biblia nu ar fi demnă de Dumnezeu, întrucât ea ar semăna cu orice carte profană.

Aspectul hristologic al exegezei Sfântului Chiril

Printre sursele principale pe care se întemeiază Hristologia în învățătura Sfântului Chiril se pot menționa: Sfânta Scriptură, Tradiția Părinților și Sfânta

² Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, colecția PSB, vol. 41, ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p.10.

³ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan...*, p. 9.

⁴ Conf. Univ. dr. Sergiu Tofan, *Exegeza biblică a Sfinților Părinți (până în secolul al V-lea)*, p.39, <https://www.gup.ugal.ro/ugaljournals/index.php/teologie/article/download/4769/4238/>, accesat în data de 11.01.2025.

Liturghie⁵. Dintre acestea, rolul cel mai important pentru învățătura teologică a Sfântului Chiril este Sfânta Scriptură. Iisus Hristos este începutul, centrul și sfârșitul interpretării Sfintei Scripturi, adică scopul ei⁶.

Așadar, scopul Sfintei Scripturi este arătarea întrupării lui Dumnezeu Fiul și a lucrării Sale mântuitoare, pentru că Legea învață despre Hristos, pe care îl face cunoscut prin învățăturile evlavioase ale profeților⁷, Dumnezeu-Cuvântul întrupat fiind sigiliul și împlinirea Vechiului Testament. Cuvântul lui Dumnezeu, înainte de a Se face trup, era nerostit, netraductibil și nescris. Dar prin întrupare El a devenit, conform naturii Sale umane, circumscris, vizibil și scris. Scripturile afirmă tocmai aspectul vizibil și istoric, adică istoricitatea și adevărul Întrupării: „căci Hristos este sfârșitul (ținta finală) Legii și al prorocilor”⁸.

Exegeza Sfântul Chiril al Alexandriei este profund pătrunsă de viziunea sa hristologică unitară. Pentru el întreaga Scriptură gravitează în jurul misterului lui Hristos, astfel că interpretarea corectă trebuie să evidențieze atât dumnezeirea, cât și omenitatea Mântuitorului, într-o armonie deplină. Orice pasaj scripturistic trebuie explicat ținând cont de această unire ipostatică, fără a atribui vorbele sau acțiunile lui Hristos unor entități separate. „Când tălmăcim Scripturile trebuie să evităm orice separare între Fiul lui Dumnezeu cel veșnic și Fiul Mariei cel în timp: ei sunt un singur subiect nedivizat, iar despre El putem afirma simultan însușiri și lucrări dumnezeiești și omenești”⁹.

⁵ Pr. Sorin Șelaru (coord.), Viorel Coman, George Gherga, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, ediția a II-a adăugită, Editura Basilica, București, 2018, p.142.

⁶ Γέγονε γὰρ ἄνθρωπος ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος· καὶ πίστις ἦδε ταῖς ἱεραῖς τε καὶ θείαις συμβαίνουσα Γραφαῖς, καὶ τῆς ἀποστολικῆς τε καὶ εὐαγγελικῆς παραδόσεως σκοπός, εἰς αὐτὸ τοῦτο συντείνεται. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Adversus Nestorium* V, PG76, 205A.

⁷ Παιδαγωγεῖ γάρ ὁ Νόμος ἐπὶ Χριστόν, ἀποφέρει δέ εἰς ἐπίγνωσιν αὐτοῦ καὶ τὰ τῶν ἁγίων Προφητῶν εὐσεβῆ κηρύγματα, Sfântul Chiril al Alexandriei, *Commentarius in Lucam*, PG72, 721CD.

⁸ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinarea în duh și adevăr*, PSB 38, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p.93.

⁹ Christopher A. Beely, *The Unity of Christ – Continuity and Conflict in Patristic Tradition*, Yale University Press, New Heaven and London, 2012, p.264.

Explicând versetul 14 din capitolul întâi al Evangheliei Sfântului Ioan¹⁰, Sfântul Chiril afirmă că asumarea firii omenești „păzește totuși neschimbata demnitate a Lui dumnezeiască [...] căci El n-a fost biruit de slăbiciunile trupului, nici n-a căzut din tăria și slava Lui de la început”¹¹. El subliniază apoi că Sfântul Evanghelist Ioan, după ce proclamă coborârea Logosului la condiția de om muritor, se grăbește să adauge: „și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slava ca a Unuia-Născut din Tatăl” (In 1,14). Astfel, „ca nu cumva cineva din multa neștiință să cugete că El a ieșit din firea Sa și S-a prefăcut în mod real în trup”¹² Evanghelistul subliniază că Hristos nu S-a prefăcut în trup, ci S-a sălășluit în trup, folosindu-Se, ca de templul propriu, de trupul luat din Sfânta Fecioară, *căci în El locuiește toată plinătatea dumnezeirii trupește* (Col 2,9)¹³.

Cu alte cuvinte, Sfântul Evanghelist Ioan mărturisește concomitent realitatea asumării firii omenești de către Cuvânt și plenitudinea slavei dumnezeiești care rămâne în El. Sfântul Chiril concluzionează: „Același (Iisus Hristos) era în același timp Dumnezeu și om... aceasta înțelegem când spunem că S-a făcut trup, și din aceleași motive mărturisim că Sfânta Fecioară este Născătoare de Dumnezeu”¹⁴. Vedem, deci, cum într-un singur verset exegeza chiriliană intercalează ambele aspecte hristologice: realitatea Întrupării - Cuvântul S-a făcut om cu adevărat - și dumnezeirea neștirbită - Cuvântul întrupat este Același Unul-Născut din Tatăl.

De-a lungul *Comentariului la Evanghelia Sfântului Ioan*, Sfântul Chiril procedează similar. Pasajele care Îl arată pe Hristos flămânzind, osteninind sau suferind, sunt interpretate în lumina firii Sale omenești, pe când cele care Îl arată atotputernic, știutor a toate sau egal cu Tatăl sunt explicate prin firea Sa dumnezeiască – însă mereu subliniază că este vorba de aceeași persoană, nu de două „subiecte” separate. De pildă, referitor la cuvintele Domnului „Tatăl Meu este mai mare decât Mine” (In 14,28), Sfântul Chiril argumentează contra interpretărilor ariene arătând că Hristos vorbește astfel după iconomie (adică din perspectiva umanității Sale asumate): Fiul,

¹⁰ *Și 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.*

¹¹ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan...*, p.81.

¹² Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan...*, p.80.

¹³ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan...*, p.80.

¹⁴ Sfântul Chiril al Alexandriei, *On the Unity of Christ*, traducere de John Anthony McGuckin, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1995, pp.54-55.

fiind întrupat ca om supus morții, S-a micșorat pe Sine pentru a ne mântui, însă, în ceea ce privește dumnezeirea Sa, este „deopotrivă Tatălui, perfect și egal cu El”¹⁵.

Tot astfel, când Hristos plânge la mormântul lui Lazăr și apoi îl învie (In 11,35-44), Sfântul Chiril subliniază că una și aceeași persoană face ambele lucruri: „Nu natura Sa dumnezeiască a vărsat lacrimi, după cum nici puterea Sa omenească nu a fost cea care l-a sculat pe Lazăr din morți; căci plânsul ține de firea omenească, iar darea vieții de puterea dumnezeiască. *Dar amândouă sunt ale aceluiași Hristos*” – idee preluată apoi și de Sfântul Ioan Damaschin¹⁶.

Astfel de explicații arată modul în care Sfântul Chiril citește evenimentele Evangheliei: fiecare act sau cuvânt al lui Iisus este atribuit aceluiași Hristos unitar, dar este înțeles fie ca manifestare a firii Sale omenești, fie ca manifestare a firii Sale dumnezeiești, fără a Îl diviza pe Hristos în două subiecte de sine stătătoare.

Sfântul Chiril aplică aceeași viziune și când interpretează profețiile Vechiului Testament sau textele pauline. De exemplu, versetul de la Isaia 7,14: „Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel”, este pentru el o mărturie clară a unirii ipostatice: *Emanuel înseamnă Dumnezeu este cu noi*, deci prorocul vestește că Dumnezeu Însuși Se va naște ca om¹⁷.

Sfântul Chiril insistă că Maica Domnului L-a născut nu pe un om obișnuit, nu un simplu om în care S-a sălășluit Cuvântul lui Dumnezeu¹⁸, ci pe Dumnezeu întrupat, de aceea este cu dreptate numită *Theotokos*¹⁹.

De asemenea, comentând versetul de la Evrei 2, 14: „Deci, de vreme ce pruncii se împărtășesc de trup și sânge, și El în același fel S-a făcut părtaș la acestea

¹⁵ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, pp. 630-637.

¹⁶ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de pr. D. Fecioru, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1943, p.110.

¹⁷ Sfântul Chiril al Alexandriei, *In Isaiam*, PG70, 204D.

¹⁸ „Însă nu zicem nici aceea, că S-a sălășluit Cuvântul cel din Dumnezeu ca într-un om obișnuit născut din Sfânta Fecioară, ca să nu fie înțeles Hristos drept un om purtător de Dumnezeu. Căci, deși se spune că „S-a sălășluit între noi” (In. 1,14) Cuvântul, se zice și că în Hristos locuiește «toată deplinătatea dumnezeirii trupește» (Col. 2, 9), însă înțelegem că, atunci când S-a făcut trup, nu definim că sălășluirea s-a produs în același fel în El precum se spune că locuiește în sfinți. Ci, unindu-Se după fire și netransformându-Se în trup, a făcut o astfel de sălășluire despre care se spune că o are și sufletul omului față de propriul lui trup.” Sfântul Chiril al Alexandriei, *Epistola a XVII-a sinodală*, PG 77, 112AB.

¹⁹ Eirini Artemi, „Cyril of Alexandria's critique of the term Theotokos by Nestorius Constantinople”, în *Acta Theologica*, vol.32, nr.2, 2012, pp.1-16.

[...]” (Evr 2,14), Sfântul Chiril arată scopul soteriologic al unirii ipostatice: Fiul lui Dumnezeu Și-a însușit trupul muritor „pentru ca acela (trupul) să fie făcut părtaș nemuririi care este de la El”²⁰, izbăvind astfel omenirea de moarte.

Gândirea sa teologică și exegeza biblică sunt, așadar, strâns împletite: Scriptura este citită în viziunea întrupării Fiului lui Dumnezeu. Sfântul Chiril combate explicit lectura fragmentară sau dualistă a Bibliei (de tip nestorian) ce ar separa ceea ce Dumnezeu a unit, arătând că nestorienii interpretează Scriptura cu o hermeneutică dualistă, stricând înțelegerea catholică (universală) a Întrupării și făcând incoerent însuși firul Evangheliei²¹. Împotriva unei asemenea abordări el oferă o lectură integratoare, unde toate profețiile, simbolurile și relațiile converg spre aceeași taină: Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat într-o singură persoană.

Metode exegetice ale Sfântului Chiril

Metoda exegetică a Sfântului Chiril al Alexandriei se înscrie în tradiția școlii alexandrine, punând accent pe sensul duhovnicesc al Sfintei Scripturi și pe interpretarea tipologic-alegorică a Vechiului Testament, însă mereu într-o manieră echilibrată, subordonată adevărului istoric al Întrupării. Ca și înaintașii săi (Origen sau Sfântul Atanasie cel Mare), Sfântul Chiril crede că multe pasaje scripturistice au un sens mai adânc, care dezvăluie planul lui Dumnezeu de mântuire împlinit în Hristos. Alegoria nu este o simplă metodă de interpretare liberă a textului, ci o modalitate de a descoperi adevăruri teologice mai profunde ascunse în cuvintele Scripturii.

Unul dintre scopurile principale ale interpretării alegorice a Sfântului Chiril a fost acela de a dezvălui modul în care Vechiul Testament trimite la persoana lui Hristos și la Noul Testament. De exemplu, în *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan* demonstrează cum evenimentele și figurile Vechiului Testament erau înțelese ca tipuri sau prefigurări ale lui Hristos. Norul care îi călăuzea pe evrei în timpul ieșirii

²⁰ Maksim Nikulin, *Le Commentaire sur l'Épître aux Hébreux de Cyrille d'Alexandrie: traduction et commentaire*, Paris, 2015, p.62.

²¹ Sfântul Chiril al Alexandriei, *On the Unity of Christ*, pp. 52, 89-91.

din Egipt²², mana din cer²³, mielul²⁴ pascal²⁵ - toate acestea, potrivit lui, prefigurau lucrarea de mântuire a lui Hristos. Mana, de exemplu, este văzută ca un tip al lui Hristos, care este adevărata Pâine a Vieții („Și Iisus le-a zis: *Eu sunt pâinea vieții; cel ce vine la Mine nu va flămânzi și cel ce va crede în Mine nu va înseta niciodată*”) In 6,35. În mod similar, mielul pascal este un tip al lui Hristos, care este Mielul lui Dumnezeu, care se jertfește pentru mântuirea lumii („*Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii*”) In 1,29.

Metoda alegorică a Sfântului Chiril s-a extins dincolo de Vechiul Testament și la Noul Testament. În comentariul său la Evanghelia după Ioan, de exemplu, el a interpretat adesea evenimente și învățături ale Mântuitorului în lumina adevărurilor teologice mai profunde pe care le dezvăluiau despre natura divină a lui Hristos. Ideea lui Hristos ca Logos, centrală pentru hristologia chiriliană, a fost o cheie esențială pentru înțelegerea semnificației alegorice a textelor biblice: „Hristos afirmă că în toate locurile din Vechiul Testament, în care S-a prezentat pe Sine ca «Eu», a vorbit despre El ca Fiul lui Dumnezeu, Care va veni să mântuiască lumea. Cuvântul lui Dumnezeu, prin Care toate s-au făcut și prin Care toate se readuc la Tatăl, le vorbește celor ce vor ca «Eu» în toată istoria, începând de la actul creației. Oamenii sunt dotați și ei cu cuvânt, pentru că sunt chemați să răspundă Cuvântului. Au fost creați ca persoane cuvântătoare de Persoana Cuvântătoare creatoare, pentru a-I răspunde Lui, și așa să primească legătura mântuitoare cu El”²⁶. Sfântul Chiril arată că Scriptura, atunci când este interpretată corect, îl descoperă pe Hristos ca împlinirea finală a promisiunilor lui Dumnezeu.

Un element metodologic de seamă la Sfântul Chiril este apelul constant la tradiția patristică, pe care o consideră ghid al interpretării scripturistice. El considera

²² „Căci El (Hristos n.n.) Se arăta celor vechi în chipul cortului și al norului și al focului”, în Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PSB 41, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, pp.303-304.

²³ *Ibidem*, p. 249.

²⁴ „ca să cunoașteți pe Ajutătorul și Izbăvitorul, v-am înfățișat ca chip, prin junghierea mielului, taina Mea și am poruncit atunci să vi se dea ca un tip anticipat mântuirea prin sânge.”, *Ibidem*, p.419;

²⁵ A se vedea și nota părintelui Dumitru Stăniloae (nota 1138, PSB 41, p.417).

²⁶ Nota 1089 a părintelui Dumitru Stăniloae la Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PSB 41, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p.400.

Scriptura parte a Tradiției vii a Bisericii și interpreta textele în consonanță cu Sfinții Părinți dinaintea sa. De pildă, în pregătirea polemicii contra lui Nestorie, a alcătuit un întreg dosar de citate patristice (din Părinți răsăriteni, precum Sfântul Atanasie și Sfântul Grigorie Teologul²⁷, dar și din teologi apuseni, precum Sfântul Ambrozie și Sfântul Ciprian) pentru a arăta că învățătura sa hristologică este în continuitate cu Tradiția Bisericii. La Sinodul din Efes (431) el a adus și a citit aceste mărturii patristice ca autoritate în sprijinul poziției sale²⁸. Potrivit Sfântului Chiril, cel mai sigur principiu al exegezei Sfintei Scripturi este aderarea noastră la ceea ce Sfinții Părinți ne-au transmis: să ne ținem strâns de termenii pe care i-am primit de la părinții noștri²⁹. Metoda sa exegetică este deci profund eclesială: el nu interpretează izolat, ci în deplin acord cu moștenirea doctrinară a Bisericii. Orice înțelegere personală a unui text este verificată în raport cu credința ortodoxă transmisă de Sfinții Apostoli și de Sfinții Părinți. Această ancorare în tradiție l-a ferit, de pildă, să cadă în capcanele interpretative ale unor teologi antiohieni, care despărțeau excesiv sensurile literal și figurat ale Scripturii. Dimpotrivă, Sfântul Chiril realizează o sinteză: folosește așa cum se cuvine sensul literal-istoric (mai ales când e vorba de faptele vieții lui Hristos), dar descoperă totodată sensuri teologice adânci care confirmă dogma întrupării.

Un aspect definitoriu al metodei sale este aplicarea principiului teologic al comunicării însușirilor (*communicatio idiomatum*) în interpretarea textelor scripturistice despre Dpmnul nostru Iisus Hristos. Acest principiu – decurgând din unirea ipostatică – afirmă că, deoarece în Hristos firea dumnezeiască și cea omenească sunt unite în aceeași Persoană, însușirile uneia pot fi atribuite Subiectului unic, chiar dacă nu aparțin celeilalte firi. Astfel, putem spune, de exemplu: „Dumnezeu a pățimit” sau „a fost răstignit Domnul slavei”, referindu-ne la Hristos, nu fiindcă dumnezeirea ar fi suferit în sine (ceea ce este imposibil), ci pentru că Cel care a suferit cu trupul Său era Dumnezeu Cuvântul Întrupat.

²⁷ Pentru influența Sfântului Grigorie în expunerea hristologiei chiriliene a se vedea și Christopher A. Beeley, „Cyril of Alexandria and Gregory Nazianzen: Tradition and Complexity in Patristic Christology”, în *Journal of Early Christian Studies*, vol. 17, nr. 3/2009, pp.381-419.

²⁸ Pe lângă cei menționați anterior, la Sinodul de la Efes, mai sunt citați Petru și Teofil al Alexandriei, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Vasile cel Mare, Iulius și Felix al Romei – apud. Pr. Sorin Șelaru (coord.), Viorel Coman, George Gherga, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p.150;

²⁹ Chiril al Alexandriei, Despre Întruparea Domnului, PG 75, 147C.

Sfântul Chiril aplică explicit această logică în exegeza sa. Comentând pasajele pătimirilor subliniază că Scriptura poate afirma atât impasibilitatea lui Dumnezeu, cât și suferința lui Hristos, fără contradicție: „nu putem spune că firea Cuvântului a suferit (căci dumnezeirea Sa este neschimbătoare și incoruptibilă); însă deoarece propriul Său trup a suferit rănilor cuielei și celelalte, El însuși se spune că a suferit pentru noi: fiindcă Cel ce în Sine era incapabil de suferință era într-un trup supus suferinței. Tot astfel, El a gustat moartea nu în dumnezeirea Sa, ci pentru că trupul Său a gustat moartea”³⁰.

Această explicație, pe care Sfântul Chiril o oferă pe marginea Evangheliilor și a Epistolei către Evrei, arată metoda sa: attributele firii omenești (suferința, moartea) sunt real asumate de Hristos, dar subiectul care le trăiește este însuși Fiul lui Dumnezeu, motiv pentru care putem vorbi de pătimirile lui Dumnezeu în trup. În același timp, attributele firii dumnezeiești (de pildă atotputernicia) se manifestă prin Hristos cel înomenit (cum ar fi învierea morților, iertarea păcatelor), dar sunt puse pe seama persoanei istorice a Lui. Această dialectică exegetică – atribuirile „după două firi”, dar „într-un singur Domn” – este fundamentul întregii opere scripturistice a Sfântului Chiril, și asigură coerența cu viziunea sa hristologică. Practic, el interpretează fiecare text referitor la Hristos, determinând în ce sens vorbește: dacă descrie vreo însușire umană, o raportează la natura omenească a lui Hristos; dacă exprimă o însușire divină, o raportează la natura Sa dumnezeiască – dar insistând întotdeauna că Cel care lucrează și Cel care vorbește este Unul și Același.

O altă caracteristică a metodei sale exegetice este cea polemică, interpretarea Sfintei Scripturi fiind folosită ca argument teologic împotriva ereziilor. De pildă, împotriva arienilor Sfântul Chiril invocă versete precum „Eu și Tatăl una suntem” (In 10,30)³¹ sau „Toate prin El s-au făcut” (In 1,3)³² și demonstrează consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl.

Împotriva nestorienilor el interpretează profețiile mesianice arătând că Cel ce Se naște din Fecioară este Dumnezeu Însuși (Isaia 9, 5: „Dumnezeu tare, Părintele veacului ce va să fie”)³³, iar Cel ce pătimește este Domnul slavei (1 Co 2,8) – deci nu

³⁰ Eirini Artemi, *art.cit.*, p.8.

³¹ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PSB 41, p. 20.

³² *Ibidem*, pp. 12, 193, 699.

³³ *Ibidem*, pp. 549, 711.

doi, ci unul și același. Exegeza lui devine astfel clarificare și apărare a învățaturii de credință. Metoda sa este în mod intrinsec apologetică: scripturile sunt citate, corelate și interpretate pentru a respinge interpretările greșite și a susține adevărul de credință. Acest mod de a face exegeză – în strânsă legătură cu teologia și viața Bisericii – a asigurat relevanța operei Sfântului Chiril dincolo de simpla comentare textuală, oferind Bisericii un tezaur de argumente biblice pentru hristologia ortodoxă.

Concluzii

Sfântul Chiril nu este doar un mare teolog, dar și un mare exeget al Sfintei Scripturi, interpretările sale fiind de o mare profunzime atât din punct de vedere exegetic, **cât și teologic. Scopul său nu a fost originalitatea exegezei ci, mai degrabă, continuitatea dintre exegeză și trăirea comuniunii cu Hristos**, prin Biserică. Spre deosebire de înaintașii săi din școala alexandrină, deși folosește metoda alegorică, el consideră că este mult mai importantă înțelegerea duhului Sfintei Scripturi, urmând cuvintelor Sfântului Apostol Pavel: „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Ga 2, 20).

Influența **Sfântului** Chiril al Alexandriei și, implicit, a exegezei sale asupra teologiei creștine de mai târziu este enormă, el fiind cinstit atât în Răsărit, cât și în Apus drept „stâlp al credinței” și „sigiliu al Părinților”. indicând că în el învățătura Sfinților Părinți atinge un punct culminant. Sfinții Părinți ulteriori au preluat și sintetizat Hristologia chiriliană în propriile lucrări. Un exemplu de seamă este **Sfântul** Ioan Damaschin, care în „Dogmatica” sa citează masiv din Sfântul Chiril și se sprijină pe terminologia acestuia pentru a prezenta **învățătura dogmatică** despre Mântuitorul Iisus Hristos. Sfântul Ioan Damaschin explică pe larg expresia „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul - Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη” cu referire la scrisoarea Sfântului Chiril către Succens din Diocessarea și la al doilea anatematism al acestuia, arătând că prin „fire a Cuvântului” Sfântul Chiril a înțeles „fire comună privită în ipostasul Cuvântului” (deci o fire compusă în ipostas, nu confundarea firilor)³⁴.

³⁴ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, pp. 91-92, 96-98: „Pentru aceea însăși ipostasa Cuvântului lui Dumnezeu s-a făcut ipostasa trupului, iar ipostasa Cuvântului, care era mai înainte simplă, a devenit compusă. Compusă din două firi desăvârșite, din Dumnezeire și omenire” (aici p.92).

De asemenea, Sfântul Ioan Damaschin reia exemplele Sfântului Chiril despre actele dumnezeiești și cele omenești ale lui Hristos (lacrimile Sale în contrapunct cu învierea lui Lazăr etc.), ajungând la aceeași concluzie: „după cum spune fericitul Chiril, una este lucrarea naturală a lui Dumnezeu-Cuvântul și alta a trupului Său omenesc, deși amândouă aparțin aceluiași Hristos”³⁵. Astfel, prin intermediul Sfântului Ioan Damaschin și al sinoadelor ecumenice care au confirmat învățătura sa, Sfântul Chiril al Alexandriei a devenit normativ pentru teologia ortodoxă.

Prin accentul pus pe unirea dintre Dumnezeu și om în Hristos, Sfântul Chiril a dat impuls și reflecției asupra *îndumnezeirii* (θέωωσης) omului: el sublinia că, deoarece Logosul a devenit una cu trupul nostru, noi oamenii putem deveni „părtași ai dumnezeieștii firi” (2 Ptr 1,4) prin unirea cu Hristos³⁶. Această idee, centrală la Sfântul Chiril, a fost preluată de teologia ortodoxă de mai târziu, care vede în unirea ipostatică temeiul unirii mistice dintre Hristos și credincioși; spre exemplu, **Sfântul** Maxim Mărturisitorul dezvoltă mult tema îndumnezeirii pe linia deschisă de Sfântul Chiril. De asemenea, *învățătura euharistică a Sfântului* Chiril, care accentua transformarea reală a pâinii și a vinului în Trupul și Sângele lui Hristos, văzând Euharistia ca mijloc al comuniunii noastre cu trupul îndumnezeit al Lui, a influențat profund teologia sacramentală ulterioară. Totodată, cultul Maicii Domnului **în Ortodoxie poartă amprenta hotărâtoare a Sfântului** Chiril: denumirea de „Născătoare de Dumnezeu” (Θεοτόκος) a devenit universală după Sinodul de la Efes, iar predicile și omiliile Sfântului Chiril despre Fecioara Maria au fixat pentru totdeauna rolul și cinstirea Preacuratei **Născătoare de Dumnezeu** în gândirea ortodoxă.

Nu în ultimul rând, operele exegetice ale Sfântului Chiril – în special *Comentariul la Evanghelia Sfântului Ioan* – au rămas până astăzi modele de tâlcuire patristică, fiind apreciate atât pentru adâncimea teologică, cât și pentru metodologia lor. Abordarea sa tipologică moderată a servit ca exemplu de hermeneutică ortodoxă, prin care se citește Sfânta Scriptură nu literal, ci într-o cheie duhovnicească și hristocentrică.

³⁵ Idem, p.110.

³⁶ A se vedea Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu, „Sarx zoopoios” – *Întrupare și Euharistie în învățătura Sfântului Chiril al Alexandriei*, în *Revista Teologică* 97 (2015), nr.3, pp. 34-59.

În concluzie, moștenirea *Sfântului* Chiril al Alexandriei este una colosală: prin exegeza sa hristologică, el a apărut și clarificat dogma creștină despre Hristos ***în fața ereziilor***, a influențat decisiv hotărârile Sinodului III ecumenic și a modelat direcția dezvoltării teologiei ortodoxe pentru veacurile următoare. Numele și scrierile lui au devenit sinonime cu dreapta credință în Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, Mântuitorul lumii (In 4, 42).

„Lumina Neamurilor- Cartea lui Isaia”.
O Perspectivă Teologică¹

Protos. Drd. Iustin (Mircea-Mihai) CIURDAR

Abstract:

The book of Isaiah reveals a profound theological vision of light as a symbol of divine revelation, truth, and salvation. Central to Isaiah's message is the portrayal of the Messiah as the “light of the nations”, a radiant presence that dispels darkness and brings spiritual enlightenment to humanity. This light embodies God's eternal covenant, illuminating the path of redemption and uniting all people in worship and justice. Isaiah uses vivid imagery to emphasize the transformative power of divine light, which overcomes chaos, sin, and despair, offering hope and restoration to a broken world. This study explores the theological significance of light in Isaiah's prophecy, focusing on its role as a unifying and life-giving force that reveals God's glory and leads all nations into His everlasting kingdom.

Keywords:

Light of the nations, Divine revelation, Salvation, Messiah, Covenant, Redemption, Spiritual enlightenment, Prophecy of Isaiah, Glory of God

Introducere

„*Lumina neamurilor*” în cartea profetului Isaia este o componentă esențială a mesajului profetic. Dumnezeu a dorit să transmită anumite mesaje poporului ales prin prorocii Săi. Fiind rostite de oamenii lui Dumnezeu, mesajele divine nu au produs nici confuzie, nici rătăcire, ci au fost percepute ca expresie a voii Sale, ca înștiințare din partea Lui. Pentru a cunoaște voia lui Dumnezeu, poporul ales se ghida după normă, iar norma era legea și cuvântul transmis prin profeți. În paginile Vechiului Testament, Dumnezeu a grăit cu aleșii Săi pe mai multe căi, dintre care amintim tablele legii, adierea de vânt lin și mana din pustie și exemplele pot continua.

¹ Articol scris sub îndrumarea, Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă, care și-a dat acordul pentru publicare.

Conceptul de „*lumină a neamurilor*” reflectă intenția lui Dumnezeu de a extinde mântuirea dincolo de granițele poporului ales. Tema mântuirii popoarelor din afara acestuia este una majoră în teologia ortodoxă și de o mare importanță, deoarece nu se limitează la Israel, ci se extinde la toți cei care doresc să-L primească pe Dumnezeu, legea Sa și învățătura Sa mântuitoare. Sunt chemați, așadar, toți oamenii la mântuire, chiar și păgânii².

Această lucrare își propune să analizeze în profunzime pasajele-cheie din cartea profetului Isaia care abordează conceptul de „*lumina neamurilor*”, în interpretarea patristică, relevanța sa în practica misionară contemporană, precum și actualitatea acestuia.

Conceptul de „*lumină*” ocupă un loc semnificativ în majoritatea religiilor și culturilor, putând fi înțeles atât la nivel literal, cât și metaforic. În sens metaforic, lumina este utilizată adesea ca simbol al vieții, al bucuriei, al propășirii sau al înțelepciunii. De asemenea, lumina este un simbol al slavei sau al prezenței dumnezeiești (Ps 103,2; Is 60,1-3), cea care strălucește spre izbăvire (Ps 17,1; Is 60,20) sau spre judecata tuturor (Is 10,17)³.

Despre natura luminii și despre rolul ei în referatul creației au scris îndeosebi Părinții care au alcătuit omilia la Hexaemeron (Origen, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ambrozie al Milanului, Sf. Ioan Gură de Aur etc.). Era firesc ca aceștia să sesizeze calitățile cu totul aparte ale luminii dumnezeiești și să precizeze diferențele de natură existente între aceasta și lumina fizică, pe care Dumnezeu o creează abia în ziua a patra. Rabinii (Rashi, Maimonide etc.) care au interpretat referatul creației au realizat un demers asemănător. Însă interpretările lor sunt impregnate de nuanțări raționale care diferențiază discursul lor de cel al Părinților Bisericii. Doar raportările lor mistice, regăsite în Midraș (Genesis Raba), consonă pe deplin cu perspectivele patristice, care identifică lumina primordială cu strălucirea slavei dumnezeiești.

În privința viziunii dezvoltate de Părinți cu privire la lumina primei zile, remarcăm și o interpretare în cheie hristologică (Origen, Sf. Chiril al Alexandriei). Această lumină, menită să umple întreaga creație cu prezența lui Dumnezeu, nu

² Jean Meyendorff, *Teologia bizantină. Perspective istorice și dogmatice*, editura Enciclopedică, București, 1996, p. 146.

³ Robert Delsnyder, „*Light*”, în *Eerdmans Dictionary of the Bible*, David N. Freedman, editura Grand Rapid, MI: Eerdmans, 2000, p.810.

putea fi disociată de Cel pe care Evanghelistul Ioan Îl numește Lumina lumii (In 14,6) încă din prologul Evangheliei sale⁴.

A deveni cultivat înseamnă o împlinire: prin cultură se construiește în noi, înainte de toate, omul. Nu atât cel biologic, somatic, cât omul întreg, profund, persoană unică și irepetabilă în istoria întregii lumi. Transferul generos și solidar de valori umane, preocupare a generațiilor dintotdeauna, dă mărturie despre felul în care cultura și educația au fost și sunt esențiale în viața personală și comunitară.

„Cultura este fundamental importantă tocmai fiindcă induce în noi o devenire. Și este limpede că suntem roadele și consecințele a ceea ce cultivăm în noi. Cultura este hrana noastră, care, prin asimilare, ne structurează ca ființă”⁵.

Se observă importanța culturii atât pentru cei de astăzi, cât și pentru Sfinții Părinți: chiar dacă aceștia au fost oameni ai Duhului, nu au înlăturat aspectul de știință și de cultivare intelectuală în epoca în care au trăit. A vorbi astăzi despre relația dintre teologia ortodoxă și științe fără a aminti de experiența eclesială de tip apologetic, dobândită de-a lungul secolelor, ar fi, fără îndoială, o eroare, dată fiind bogăția și importanța acesteia în raport cu tema noastră de reflecție. Părinții Bisericii „au reușit nu numai un serios și nuanțat dialog cu reprezentanții culturii profane, îmbrăcând mesajul credinței într-o formă adecvată aceluia timp, dar au și conturat reperele de bază ale unei metodologii selective, pe care o poate utiliza la fel de eficient și teologia de astăzi”⁶. Eforturile lor nu au fost considerate un demers ce depinde exclusiv de competențe omenești⁷.

Sfinții Părinți au susținut apărarea credinței creștine împotriva calomniilor și denigrărilor filosofilor, respingerea idolatriei și a politeismului prin afirmarea Dumnezeuului unic, revelat în Iisus Hristos, dar și prin adaptarea mesajului creștin la

⁴ Pr. Ioan Chirilă, „*Let there be light! (Gen. 1:3) in the Interpretation of the Primordial Light*” în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodox* 1 (2020): 5-22., [Să fie lumină! \(Fac 1,3\) în înțelegerea luminii primordiale | Pr. Ioan Chirilă \(kirioan.ro\)](#) (accesat la data de 12 noiembrie 2024)

⁵ Adrian Lemeni și Pr. Răzvan Ionescu, „*Teologie Ortodoxă Și Știință*”, editura Institutului Biblic Și De Misiune Al Bisericii Ortodoxe, ediția a doua revizuită și adăugită, București, 2007, p.112.

⁶ Dumitru Popescu, „*Teologie, cultură, știință- o întâlnire necesară*”, în vol: Dumitru Popescu(coord.), *Știință și Teologie .Preliminarii pentru dialog*, editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2001, pp. 7-8.

⁷ Pr. Răzvan Ionescu, *Teologie Ortodoxă și Știință, Conflict, Indiferență, Integrare sau Dialog?*, editura Doxologia, Iași, 2015, pp. 122-123.

limbajul și terminologia specifice fiecărei structuri sociale⁸.

Pentru a înțelege modul în care Sfinții Părinți s-au raportat la știință și religie, trebuie subliniat faptul că aceștia au văzut o conlucrare, nu un conflict. Deși au combătut teoriile științifice eronate cu privire la facerea lumii, Părinții nu au exclus știința. Dimpotrivă, expunerile și argumentările lor sunt bine structurate, iar prin Duhul Sfânt au oferit interpretarea corectă asupra acestora, excluzând mândria și orgoliul ce însoțesc adesea știința și cercetarea, lăsând Duhul Sfânt să lucreze prin mintea și gândirea lor. De exemplu, Sfântul Ioan Damaschin afirmă: „Toți știu că cerul este sferic și susțin că el se îndepărtează în chip egal de la Pământ, și în sus, și în lături, și în jos”, iar pentru noi „cerul este totalitatea zidurilor văzute și nevăzute (...) și spunem că la facerea universului am primit și facerea cerului, despre care filosofi păgâni, însușindu-și învățătura lui Moise, spun că este o sferă”⁹. Astfel, Sfântul Ioan Damaschin, bazându-se pe teoriile științifice ale timpului său, oferă câteva învățături despre cosmogonie. El nu exclude și nu se rușinează să ofere informații cu privire la acest subiect, ci afirmă partea științifică, arătând că există o simbioză între știință, cultură și credință.

Sensul literal al termenului lumină

Lumina reprezintă un simbol universal al dumnezeirii, al trăirii și al cunoașterii pentru toate neamurile și religiile. Universul se dezvăluie în lumină. În lumină se dezvăluie lumea. Mintea, în lumină, cuprinde scânteierile nevăzutului, iar chipurile și culorile se descoperă tot în lumină. Cuvântul lui Dumnezeu este Lumina care stă la temelia creației, a omului și a Împărăției Cerurilor.

Învăluirea în Cuvântul lui Dumnezeu duce la găsirea sensului existenței umane. Cel dintâi Cuvânt al lui Dumnezeu a fost rostit în momentul în care El a creat lumina (Fc 1,3). Atunci, Însuși Dumnezeu a catalogat lumina ca fiind bună (frumoasă) (Fc 1,4). Russell R. Reno spune că „nu ar trebui să gândim în termeni de lumină inițială, ca și când ar fi existat raze de lumină înainte de a crea soarele”, ci că ar merita mai degrabă să o înțelegem ca „lumina înțelepciunii divine”, care își are obârșia în Cuvântul lui Dumnezeu, prin care toate s-au făcut de-a lungul istoriei.

⁸ Adalbert Hamman, *Pour lire les Peres de l'Eglise*, Ed. Cerf, Paris, 1991, p. 24.

⁹ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, editura Scripta, București, 1999, p.51.

Cuvântul lui Dumnezeu este, în mod fințial, Lumină, asemenea rodului invariabil al unei firi inalterabile și asemenea unui bun inalterabil. După ce Dumnezeu a adus la existență natura luminii, abia mai târziu a creat luminătorii, în ziua a patra. Aceștia aveau rolul de a transporta lumina prim-născută. Soarele, ca luminător și emițător al luminii materiale, este considerat simbol și termen comparativ pentru lumina necreată. Lumina dumnezeiască este dimensiunea vizibilă a dumnezeirii, a energiilor necreate sau a harului, prin care Domnul Dumnezeu Se revelează, făcându-Și cunoscută existența¹⁰.

Simbolistica luminii

Creștinismul nu este doar o disciplină academică, ci o realitate. Creștinismul este însăși viața, este lumina. Lumina necreată depășește atât cele sensibile, cât și cele inteligibile. Lumina primei zile era esența însăși a luminii nevăzute, iar lumina din ziua a patra era purtată de corpurile astrale. Actul creator se manifestă în cadrul luminii și în irumperea continuă a energiilor divine necreate¹¹.

Lumina necreată depășește atât cele sensibile, cât și cele inteligibile. Întunericul și noaptea, nefiind create, fac ca seara și dimineața să marcheze succesiunea momentelor. În discursul veterotestamentar există o relație strânsă între întuneric și lumină. Dietrich Bonhoeffer vede legătura dintre întuneric și neformabilitate ca fiind atât de integrantă, încât, atunci când Dumnezeu a spus „Să fie lumină!”, prima lumină a început deja să ordoneze haosul și să dezvăluie forma.¹²

Lumina necreată este energia divinității, „fără început, viața lui Dumnezeu în Treime”, însă era o lumină inexprimabilă în cuvinte, care pătrundea totul (Lc 60,19 și Ap 21,23). Aceasta era lumina eternă a chipului Celui Preaînalt – o Lumină, o Dumnezeire, o Frumusețe. Datorită luminii soarelui, natura devine admirabilă. Însă, când Lumina lui Dumnezeu luminează un om, ea îl transfigurează în mod minunat: fețele cele mai banale, desfigurate de păcat, în rugăciunea de pocăință se luminează și capătă o frumusețe nepământească¹³.

¹⁰ Sfântul Grigorie Palama, *Triade pentru apărarea sfintei isihii*, traducere de pr. Ioan Ică jr., editura Deisis, Sibiu, 2005, pp.72-75.

¹¹ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, pp. 278-280.

¹² „Lumina” (ἡ Λύκη – or): sensuri semantice, înțelesuri teologice și reprezentări iconografice, doctorand: Mircea (Căș. Petrovan) Mihaela Alieta, Cluj-Napoca, 2020, pp.6-7.

¹³ Sofronie Saharov, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, editura Adonai, 1995, p. 116.

Ceea ce numim „vedere a lui Dumnezeu” este perceperea unei lumini în care sunt prezente și eficiente energiile Sale, împreună cu o sesizare a unui întuneric niciodată disipat, căci Dumnezeu, în Sine, Se păstrează ascuns. Este vorba, astfel, de „împărtășire continuă și progresivă din lumină, de străbătare succesivă a unor stadii către libertate”. Căci „lucirea acelei lumini, măbind prin unire ochiul duhovnicesc și făcându-l în stare să cuprindă tot mai mult din ea, nu va sfârși în veci să lumineze acel ochi cu raze tot mai strălucitoare și să-l umple mereu cu o lumină tot mai ascunsă, descoperindu-i lucruri niciodată văzute înainte”, ne spune Sfântul Grigorie Palama.

Iar „lumina aceasta este iubire” – rădăcină a iubirii, conținut și rod al ei. Trăită profund, iubirea devine purificatoare, este sursă de cunoaștere și de libertate, mijloc prin care un suflet, ieșind din sine, se regăsește și se alipește de Cer. Tot prin ea, află putere să ajute și alte suflete să aibă parte de comuniune eliberatoare – cu ele însele, cu ceilalți și cu Dumnezeu¹⁴.

Această ieșire din sine este însoțită de o adâncire în sine, ambele manifestând libertatea. Vederea luminii dumnezeiești intensifică cunoașterea și conștiința de sine, aducând sufletul pe culmile autorefecției și autocunoașterii¹⁵. „Nu trebuie să ne îndoim că, atunci când mintea începe să se afle sub lucrarea puternică a luminii dumnezeiești, se face întreagă străvezie, încât își vede cu îmbelșugare propria ei lumină”¹⁶. Iar înaintarea în cunoașterea de sine face ca lumina cerească să fie tot mai limpede percepută¹⁷.

Har divin eliberator, revelat și transmis omului, această lumină este puterea pe care omul o primește de la Dumnezeu spre a-L cunoaște. Acest adevăr este exprimat atât în Vechiul Testament, în Psalmii prorocului David – „Întru lumina Ta vom vedea lumină” (Ps 35,9), cât și în Noul Testament, în cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Fiindcă Dumnezeu, Care a zis: «Strălucească din întuneric lumina», El a strălucit în inimile noastre, ca să strălucească cunoștința slavei lui Dumnezeu pe fața lui Hristos” (2 Co 4,6).

¹⁴ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, pp. 304-306..

¹⁵ Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2002, pp. 249-251.

¹⁶ Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, în *Filocalia*, vol. 1, traducere de pr. Dumitru Stăniloae, editura Harisma, București, 1992, p. 342.

¹⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, în *Filocalia*, vol. 2, traducere de pr. Dumitru Stăniloae, editura Harisma, București, 1993, p. 106.

Nici sensibilitatea, nici intelectul nu pot cuprinde pe deplin această lumină, fiindcă natura ei este pur spirituală, necreată. Un suflet care cunoaște prin această lumină și cu ajutorul ei nu își întemeiază cunoașterea pe simțuri, dar nici pe judecăți discursive. Cu toate acestea, întreaga sa ființă – fie că este vorba de aptitudini intelectuale, sufletești sau chiar trupești – contribuie la cunoaștere. Omul, fiind pe deplin pătruns de lumină, este transfigurat și, la rândul său, devine lumină, împărtășindu-le celorlalți din prisosul iubirii și libertății sale¹⁸.

Cea care, prin legătura sa strânsă cu iubirea și libertatea, îl îndreaptă pe om către înălțimi cerești și către vederea luminii lui Dumnezeu este rugăciunea. „Căci fără rugăciune neîncetată nu te poți apropia de Dumnezeu”¹⁹.

Rugăciunea mijlocește detașarea de universul celor exterioare și de existențele obiective. Totodată, face posibilă desprinderea de propriul eu, înclinat spre cele imediate și supus conjuncturilor. „Rugăciunea asigură libertatea față de mecanismele complexe ale lumii exterioare, care compun ansamblul legilor naturii. Dar prin rugăciune se afirmă și se realizează și eliberarea omului de patimile sale și de el însuși”, spune Părintele Dumitru Stăniloae. Rugăciunea este, așadar, pentru om, calea către Lumina cea neînserată, către cunoașterea lui Dumnezeu, a Celui Care este Iubire și Libertate.

Urmarea acestei căi asigură lucrurilor cunoscute o temelie mai solidă, deoarece le dă valoare printr-o trăire intensă. O astfel de trăire implică, mai întâi, detașare – o rupere de orice legătură de dependență față de cele efemere. Apoi, ascensiune treptată, adică o tot mai profundă adâncire în sine, o atenție continuă la sine. Acest proces, fără a exclude sau a deprecia realitățile mărginite, le descoperă în lumina lor autentică, revelând astfel „strălucirea întunericului dumnezeiesc”.

Lumina din perspectivă științifică

Sfântul Vasile cel Mare, în cartea sa Omilii la Hexaemeron, când vorbește despre termenii din Geneză, precum „cer”, „lumină”, „pământ”, „adânc”, „întuneric”, are în vedere o semnificație literală sau aproape de cea literală. Sfântul nu acceptă că acestea ar fi realități din alt plan decât cel material, tocmai pentru a păstra Revelația

¹⁸ Sfântul Grigorie Palama, *Triade pentru...*, pp. 85-88.

¹⁹ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, traducere de pr. Dumitru Stăniloae, editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 156.

nealterată de câmpul extrem de vast al posibilelor interpretări alegorice și simbolice, într-o perioadă decisivă de cristalizare a principalelor dogme. În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare afirmă: „Nici adâncul nu era o mulțime de puteri potrivnice, așa cum și-au închipuit unii; dar nici întunericul nu este o putere conducătoare și rea, care luptă împotriva binelui”²⁰, iar despre „apele de sub tărie” ca fiind cetele de demoni sau că „cerurile ar fi însuflețite”, el afirmă: „să respingem cuvintele acestea ca pe niște interpretări făcute în vis sau ca pe niște basme băbești”²¹.

Sfântul Vasile cel Mare elimină vehement interpretările alegorice ce ar favoriza gnosticismul și dualismul, potrivit cărora ar exista un principiu paralel sau opus lui Dumnezeu, datorat fie insuficienței Sale ontologice, fie imperfecțiunii creației Lui. De asemenea, el respinge animismul, conform căruia natura nu ar fi neînsuflețită, ci însuflețită de spirite. Această atitudine hermeneutică restrictivă a Sfântului Vasile este actuală și astăzi, deoarece nu amestecă planurile realității, oferind astfel posibilitatea unei înțelegeri coerente și obiective a lumii materiale.

Prin scrierile sale, Sfântul Vasile cel Mare urmărește o intenție pastorală și pedagogică, menită atât să întărească credința, cât și să sporească responsabilitatea personală. În această perspectivă, el accentuează faptul că nu există un principiu ontologic și necesar al răului în lumea văzută: „Nu căuta răul în afară de tine și nici nu-ți închipui o natură care să fie cauza răului, ci fiecare să se recunoască pe el însuși cauza răului care este în el”²².

Răspunsurile Părinților sunt o bogăție și astăzi, dar nu în sensul de a le repeta contemporanilor „à la lettre” cuvintele lor, remarcă Părintele Dumitru Popescu, ci pentru că ne ajută să înțelegem metoda inspirată cu care aceștia abordau și rezolvau problemele²³. Această „metodă” este tocmai cea care exprimă taina și duhul unei mărturii ce a oferit, încă de la începuturile creștinismului și mai ales începând cu Cincizecimea, răspunsuri binevenite nevoilor omului în fiecare epocă. Pe aceasta

²⁰ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, PSB, vol. 17, traducere, introducere, note și indici de D. Fecioru, editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p.89.

²¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*..., p.108.

²² Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*..., p.90.

²³ Dumitru Popescu, „Teologie, cultură, știință- o întâlnire necesară”, în vol: Dumitru Popescu(coord.), Știință și Teologie .Preliminarii pentru dialog, editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2001, p.8.

dorim să o evidențiem aici²⁴.

Lumina necreată (spirituală)

Pentru a înțelege mai bine ce este această lumină necreată, trebuie să cunoaștem polemica isihastă din secolul al XIV-lea, în care Sfântul Grigorie Palama vorbește despre aceasta și îl face prezent pe Sfântul Duh prin lucrarea acestei lumini necreate.

Omul, „chip al lui Dumnezeu” (Fc 1, 26), creat cu intenționalitate spre comuniune, are ființial înscrisă în sine năzuința de a se ridica la „*asemănarea*” cu El, prin tensiunea comunicării cu Creatorul său: „*Făcutu-m-ai năzuitor spre Tine, Doamne, și neliniștit este sufletul meu până se va odihni întru Tine*”²⁵.

Comuniunea omului cu Dumnezeu, dorința de a-L cunoaște și de a se uni cu El se realizează îndeosebi prin rugăciune. O formă mai înaltă de rugăciune este rugăciunea isihastă.

Cuvântul „hesychia” desemnează starea de calm, pace, odihnă și liniște, rezultată atât din încetarea cauzelor exterioare de tulburare, cât și din absența agitației interioare a sufletului care și-a găsit echilibrul în rugăciune²⁶. În limbajul monahal, isihia este pacea unirii sufletului cu Dumnezeu, „știința științelor” și „arta artelor”. Este, mai întâi, o „isihie exterioară”, înțeleasă ca „fugă de lume”, nevoie subliniată în special în Apoftegmele Părinților Pustiei. Aceasta trebuie însoțită de lipsa de griji, atenția sau paza minții și pacea unirii cu Dumnezeu²⁷.

După păcatul strămoșesc, unitatea interioară a omului, asigurată de inimă ca centru și izvor al facultăților active ale minții și voinței, a fost distrusă. Astfel, mintea s-a împrăștiat într-o lume care îi devine exterioară. De aici rezultă diversitatea gândurilor (logismo), împrăștierea minții și uitarea pomenirii lui Dumnezeu²⁸.

²⁴ Pr. Răzvan Ionescu, *Teologie Ortodoxă Și Știință, Conflict, Indiferență, Integrare sau Dialog?*, editura Doxologia, Iași, 2015, p.124.

²⁵ Fer. Augustin, *Confesiuni*, traducere din limba latină, introducere și note de Eugen Munteanu, editura Nemira, București, 2006, p. 60.

²⁶ Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, traducere de pr. Vasile Savin, editura Sophia, București, 2006, p. 146.

²⁷ *** *Apoftegmele Părinților pustiei*, traducere de pr. Ioan I. Ică jr., editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 83.

²⁸ Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, traducere de pr. Dumitru Stăniloae, editura Nemira, București, 1998, pp.117-119.

Pentru isihăști, remediul eliberării minții din captivitatea gândurilor este ceea ce, mai târziu, vor numi „întoarcerea la simplitatea originară” prin pomenirea perseverentă și neîncetată a lui Dumnezeu în rugăciune. Astfel s-a ajuns la nevoia rugăciunii neîncetate, care, în limbajul isihast, a luat numele de „rugăciunea inimii” sau „rugăciunea minții”, fixată cu timpul sub denumirea de „rugăciunea lui Iisus”²⁹. Deși această denumire s-a impus abia după renașterea isihastă din secolul al XIV-lea, „rugăciunea lui Iisus” are o origine foarte veche, ajungând până la primii călugări, care cunoșteau deja rugăciuni scurte (monologistos), izvorâte din inimă, de invocare a Numelui lui Dumnezeu³⁰.

Prin pomenirea lui Iisus, prin strigătul neîncetat „Doamne, Iisuse”, omul face experiența unirii sale cu Dumnezeu. Călugării isihăști, ducând o viață de curăție desăvârșită și de rugăciune permanentă („Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul”), prin care mintea și inima se contopesc în chip tainic, ajungeau treptat la experiența directă a dumnezeirii, contemplând lăuntric, în liniște și transfigurați, lumina divină suprasensibilă și supraineligibilă. Aceasta este asimilată luminii taborice a Schimbării la Față, când Domnul S-a arătat în veșmântul slavei Sale (Mt 17, 1-2; Mc 9, 28-29)³¹.

Problema comuniunii reale cu Dumnezeu, precum și cea a cunoașterii, implică în mod necesar o distincție inefabilă între Ființa divină și energiile Sale, pe care Părinții capadocieni și întreaga Tradiție de după ei au mărturisit-o. Dacă Dumnezeu, în Ființa (Esența) Sa, rămâne total necunoscut și necomunicabil, El ni se face cunoscut și ni se împărtășește în fiecare dintre energiile Sale, în care este total prezent. Ortodoxia, pe linia de continuitate a Bisericii primare, face o distincție limpede între creat și necreat, între Ființa și Energiile divine, adică între ceea ce este Dumnezeu în esența Sa și ceea ce este El în lucrarea Sa. Această învățătură a fost fixată cu precădere de Sfântul Grigorie Palama, numit și „teologul isihasmului”³².

²⁹ Jean-Yves Leloup, *Isihasmul sau rugăciunea inimii*, Ed. Herarld, București, 2009, p.53.

³⁰ Ioan Maior, *Rugăciunea lui Iisus în tradiția ortodoxă*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, p. 38.

³¹ Jean-Claude Larchet, *Teologia luminii dumnezeiești*, editura Sophia, București, pp.78-82.

³² Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 214.

Problematica Ortodoxiei de astăzi, a cărei identitate este fie ignorată, fie redusă la anumite aspecte formale, presupune o reafirmare a esenței spirituale a creștinismului răsăritean. În acest context, porunca „*Rugați-vă neîncetat*” (1Tes 5, 17) este la fel de actuală și valabilă și astăzi, întrucât Dumnezeu „*pe toți oamenii la mântuire și la cunoștința adevărului*” (1Tim 2, 4)³³.

Lumina Neamurilor în Cartea lui Isaia. O perspectivă teologică

Cartea lui Isaia, una dintre cele mai complexe și semnificative lucrări profetice din Vechiul Testament, ocupă un loc deosebit în teologia biblică prin profunzimea mesajului său despre relația dintre Dumnezeu și creație. Tema „Luminii Neamurilor” este centrală în această carte, indicând chemarea universală a omenirii la cunoașterea și participarea la mântuirea oferită de Dumnezeu. Isaia, profetul-„evangelist” al Vechiului Testament, din secolul al VIII-lea înainte de Hristos, este un model de teolog al luminii, lansând îndemnul veșniciei: „*Veniți să umblăm în lumina Domnului*” (Is 2,5). În această lucrare voi analiza tema „Luminii Neamurilor” din Cartea lui Isaia dintr-o perspectivă teologică, având în vedere contextul biblic, interpretările patristice și implicațiile pentru misiunea contemporană a Bisericii³⁴.

Contextul biblic

Cartea lui Isaia este structurată în trei părți principale: Proto-Isaia (capitolele 1-39), Deutero-Isaia (40-55) și Trito-Isaia (56-66). Tema „Luminii Neamurilor” este predominantă în Deutero-Isaia, în special în Cântările Robului Domnului (Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12). Această temă este explicit menționată în două pasaje esențiale:

* Is 42,6: „Te-am chemat ca să fii legământ al poporului și lumină a neamurilor”.

* Is 49,6: „Te voi face lumina neamurilor ca să duci mântuirea Mea până la marginile pământului”.

Semnificația teologică a Luminii

Lumina are o semnificație teologică profundă în tradiția biblică. În Cartea lui Isaia, lumina simbolizează:

³³ Dumitru Stăniloae, *Teologia vieții spirituale ortodoxe*, editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1992, p. 120.

³⁴ Nicolae Neaga, *Cartea lui Isaia. Introducere și comentariu*, editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2008, pp. 45-50.

Revelația divină – Dumnezeu Se descoperă atât Israelului, cât și neamurilor. Mântuirea – Lumina este asociată cu mântuirea adusă de Dumnezeu, care depășește limitele etnice și geografice.

Împărăția lui Dumnezeu – Proorocul Isaia, în Isaia 60,3, descrie o viziune eshatologică în care „*neamurile vor umbla în lumina ta*”.

Hristos, identificat în Noul Testament drept „*Lumina lumii*” (In 8,12), devine împlinirea supremă a acestei teme. În Săptămâna Luminată de Învierea lui Hristos Domnul, Isaia își relevă specificitatea de profet al luminii Învierii: „*Morții Tăi vor trăi și trupurile lor vor învia! Deșteptați-vă, cântați de bucurie, voi cei ce sălășluiți în pulbere! Căci roua Ta este rouă de lumină și din sânul pământului umbrele vor învia.*” (Is 26,19). Dumnezeu este Cel care „*întocmește lumina*” (Is 45,7). El este pentru Israel „*o lumină veșnică*” (Is 60,19-20). Legea lui Dumnezeu va fi „*lumină popoarelor*” (Is 51,4), care „*va răsări ca zorile*” și „*va grăbi tămăduirea*” (Is 58,8). Lumina slavei lui Dumnezeu nu poate fi pusă sub obroc. În vremurile mesianice, ea „*va răsări în întuneric și bezna va fi ca miezul zilei*” (Is 58,10).

Părinții Bisericii au văzut aceste pasaje profetice ca fiind strâns legate de persoana și lucrarea lui Iisus Hristos, dar și de chemarea Bisericii de a reflecta această lumină în lume.

Sfântul Irineu al Lyonului, în lucrarea sa *Adversus Haereses* (Împotriva ereziilor), interpretează profețiile din Isaia ca fiind împlinite în venirea lui Hristos. El subliniază că Hristos, ca „*Lumina lumii*” (In 8,12), împlinește chemarea universală a lui Dumnezeu pentru toate popoarele, nu doar pentru Israel. Potrivit Sfântului Irineu, textul profetic „*Tu vei face lumina neamurilor*” (Is 49,6) anticipează extinderea planului mântuirii la întreaga omenire. De asemenea, el subliniază că Biserica, ca Trup al lui Hristos, continuă această lucrare de iluminare a neamurilor, fiind o comunitate a revelației divine³⁵.

Sfântul Vasile cel Mare abordează simbolismul luminii în comentariile sale asupra textelor biblice, subliniind că lumina reprezintă revelația divină care conduce omenirea la adevăr. În textele Isaia 42,6 și Isaia 49,6, Sfântul Vasile vede o chemare profetică la unitatea dintre Israel și neamuri, sub autoritatea unui Dumnezeu unic³⁶.

³⁵ Sfântul Irineu, *Împotriva ereziilor (Adversus Haereses)*, traducere de Alexander Roberts și William Rambaut, în *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, Hendrickson Publishers, 1994, p. 452.

³⁶ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, p.311.

În scrierile sale, el accentuează ideea că Hristos este izvorul luminii care luminează întunericul spiritual al lumii. El afirmă că neamurile, aduse în comuniune cu Dumnezeu prin Hristos, devin părtașe luminii divine, ceea ce se manifestă în viața sacramentală și în viața eclezială a Bisericii³⁷.

Sfântul Ioan Gură de Aur, unul dintre cei mai prolifici exegeți patristici, interpretează textele Isaia 42,6 și 49,6 ca o profeție clară despre venirea lui Hristos, Mântuitorul universal. În omiliile sale, el subliniază că lumina este simbolul mântuirii aduse de Hristos, iar chemarea neamurilor la această lumină arată dorința lui Dumnezeu de a extinde harul și adevărul Său către toți oamenii. Sfântul Ioan accentuează rolul activ al Bisericii în continuarea acestei misiuni, afirmând că fiecare creștin este chemat să devină „*lumina lumii*” (Mt 5,14) printr-o viață de sfințenie și mărturisire³⁸.

Sfântul Grigorie de Nazianz abordează tema Luminii Neamurilor din perspectiva mântuirii universale. În omiliile sale, el afirmă că Hristos a venit nu doar pentru Israel, ci pentru întreaga creație. Interpretând textul din Isaia 60,3 („*Neamurile vor umbla în lumina ta*”), Sfântul Grigorie vede această profeție ca o anticipare a chemării neamurilor la Biserică. El accentuează dimensiunea eshatologică a luminii, asociind-o cu slava viitoare a Împărăției lui Dumnezeu. Potrivit Sfântului Grigorie, Lumina Neamurilor simbolizează nu doar mântuirea istorică, ci și comuniunea finală dintre Dumnezeu și întreaga creație³⁹.

Sfântul Chiril al Alexandriei interpretează Lumina Neamurilor în contextul lucrării Duhului Sfânt în lume. Hristos, ca Lumină a lumii, acționează prin Duhul Sfânt pentru a lumina inimile credincioșilor și a aduce neamurile în comuniunea divină. Sfântul Chiril consideră că textele din Isaia 42,6 și 49,6 nu doar prevestesc venirea lui Hristos, ci și indică începutul unei epoci noi, în care neamurile sunt aduse la cunoașterea adevăratului Dumnezeu⁴⁰.

³⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1986, p. 27.

³⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei, în Scrieri. Partea a doua*, colecția PSB, vol. 23, editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1994, pp. 95-97.

³⁹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea 39 (La Botezul Domnului)*, în: *Cuvântări teologice*, colecția PSB, vol. 58, editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2007, p. 127.

⁴⁰ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, colecția PSB, vol. 41, editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2000, pp. 121-123

Sfântul Maxim Mărturisitorul interpretează lumina ca fiind participarea creaturilor la lumina necreată a lui Dumnezeu. El subliniază că profețiile din Isaia despre Lumina Neamurilor indică scopul final al întregii creații: unirea cu Dumnezeu. Potrivit Sfântului Maxim, Hristos este Calea, Adevărul și Lumina care călăuzește neamurile către această comuniune desăvârșită. Pentru el, tema luminii este esențială în teologia transfigurării și îndumnezeirii, arătând că Biserica, în calitatea sa de Trup al lui Hristos, este mediul prin care lumina divină este comunicată lumii⁴¹.

Conceptul de „Lumina Neamurilor”

Una dintre cele mai clare referințe la ideea de „Lumina Neamurilor” se găsește în Isaia 42,6: *„Te-am chemat ca să fii legământ pentru popor și lumină pentru neamuri”*. Aici, profetul Isaia descrie rolul lui Israel nu doar ca popor ales, ci și ca o călăuză pentru celelalte națiuni.

În scrierile profetice ale lui Isaia, lumina simbolizează nu doar cunoașterea, ci și mântuirea. Viziunea sa este una de restaurare, iar lumina reprezintă prezența lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor. În Isaia 9,2 citim: *„Poporul care umbla în întuneric a văzut o mare lumină; asupra celor ce locuiau în țara umbrei morții a răsărit o lumină”*. Această metaforă este fundamentală, arătând că adevărata speranță și mântuire sunt oferite de Dumnezeu.

Iată o selecție de versete din Cartea lui Isaia care fac referire la lumina. Am inclus contextul fiecărui verset pentru o mai bună înțelegere a semnificației sale: *„Veniți, casa lui Iacov, să umblăm în lumina Domnului!”* (Is 2,5) – Acest verset reprezintă invitația poporului Israel de a trăi în conformitate cu voia lui Dumnezeu, simbolizată prin lumină. *„Vai de cei ce zic răului bine și binelui rău, care fac din întuneric lumină și din lumină întuneric, care fac din amar dulce și din dulce amar!”* (Is 5,20) – Acest verset arată cum lumina simbolizează adevărul și binele, iar întunericul reprezintă păcatul și minciuna. *„Poporul care locuia în întuneric a văzut lumină mare; celor ce locuiau în latura umbrei morții le-a răsărit lumina.”* (Isaia 9,1) – Acest verset conține profeția despre venirea lui Mesia, care va aduce lumină și speranță oamenilor aflați în suferință. *„Lumina lui Israel va fi foc și Sfântul său va fi văpaie, care va arde și va mistui*

⁴¹

Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, colecția PSB, vol. 80, editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1983, pp. 215-218.

spinii și mărăcinii într-o zi.” (Is 10,17) – Aici, lumina este expresia judecății divine, care purifică și distruge răul. „Eu, Domnul, te-am chemat ca să dai mântuire, te voi lua de mână, te voi păzi și te voi pune ca legământ pentru popor, ca să fi lumina neamurilor.” (Isaia 42,6) – Acest verset arată chemarea slujitorului Domnului de a fi o lumină pentru toate națiunile. „*Tă pun ca să fi lumina neamurilor, ca să duci mântuirea până la marginile pământului.*” (Is 49,6) – Această profeție semnifică extinderea planului mântuirii lui Dumnezeu către toate neamurile, nu doar către Israel. „*Luați aminte la Mine, poporul Meu, și ascultați-Mă, neamuri! Căci de la Mine va ieși legea și dreptatea Mea ca o lumină pentru popoare.*” (Is 51,4) – Aici, lumina simbolizează dreptatea și legea divină, care se vor răspândi printre neamuri. „*Atunci lumina ta va răsări ca zorile și vindecarea ta se va grăbi; dreptatea ta va merge înaintea ta și slava Domnului te va însoți.*” (Is 58,8) – Acest verset conține promisiunea binecuvântării divine pentru cei care fac voia Domnului. „*Dacă vei da celui flămând din pâinea ta și vei sătura sufletul amărât, lumina ta va răsări în întuneric și întunecimea ta va fi ca miezul zilei.*” (Is 58,10) – Aici, lumina este simbolul răspântirii pentru bunătate și milostenie. „*Scoală-te, luminează-te, căci lumina ta vine și slava Domnului răsare peste tine.*” (Is 60,1) – Acest verset conține profeția despre gloria viitoare a Ierusalimului, reflectând prezența divină. „*Și neamurile vor umbla în lumina ta și împărații în strălucirea care răsare peste tine.*” (Is 60,3) – Acest verset surprinde viziunea luminii Ierusalimului, care atrage toate popoarele spre Dumnezeu. „*Nu vei mai avea soare ca lumină ziua, nici luna nu-ți va mai lumina noaptea, ci Domnul va fi pentru tine lumină veșnică și Dumnezeul tău va fi slava ta.*” (Is 60,19) – Aici, se vorbește despre lumina veșnică a prezenței lui Dumnezeu. „*Soarele tău nu va mai asfinți și luna ta nu se va mai întuneca, căci Domnul va fi pentru tine lumină veșnică, iar zilele plângerii tale se vor sfârși.*” (Is 60,20) – Acest verset asigură că bucuria și iluminarea divină vor fi eterne în prezența lui Dumnezeu.

Concluzie

În „Cartea lui Isaia”, „lumina” simbolizează adesea prezența divină, mântuirea, dreptatea, revelația și speranța. Este folosită pentru a exprima promisiunile lui Dumnezeu pentru Israel și neamuri, subliniind atât judecata divină, cât și binecuvântarea. De asemenea, textele profetice despre lumină sunt văzute ca o prefigurare a lucrării lui Hristos.

Interpretările patristice asupra conceptului de „Lumina Neamurilor” din Cartea lui Isaia au reprezentat un punct central al reflecției teologice creștine în primele secole, oferind un cadru profund și plin de semnificație pentru înțelegerea misiunii lui Iisus Hristos și a chemării Bisericii în lume. Profețiile din Isaia 42,6 și 49,6, precum și alte pasaje relevante, au fost percepute de Părinții Bisericii ca prefigurări clare ale lucrării mesianice a lui Hristos, dar și ca o expresie a planului divin de mântuire a întregii creații. În acest context, lumina capătă multiple valențe: simbol al adevărului, al iubirii, al comuniunii și al îndumnezeirii, toate acestea fiind mediate prin Hristos și trăite în cadrul comunității eclesiale.

Părinții Bisericii, fiecare din perspectiva sa unică, au contribuit la o înțelegere nuanțată a acestui concept, integrându-l în teologia lor despre mântuire, har, transfigurare și eshatologie. Sfântul Ioan Gură de Aur, de exemplu, a interpretat lumina ca pe o chemare universală la mântuire, subliniind că lucrarea lui Hristos nu se limitează la poporul ales, ci se extinde la toate neamurile. În omiliile sale, el a accentuat faptul că Hristos este Lumina care aduce speranță, transformare și o nouă viață tuturor celor care se deschid față de Evanghelie. Această viziune este, de asemenea, o chemare pentru Biserică de a reflecta lumina divină în lume printr-o viață de sfințenie și prin mărturisirea Evangheliei.

De asemenea, Sfântul Grigorie de Nazianz a dezvoltat o perspectivă profund eshatologică asupra conceptului de lumină. Pentru el, „Lumina Neamurilor” profețită de Isaia nu este doar o realitate istorică, ci și o anticipare a slavei viitoare a Împărăției lui Dumnezeu. În această lumină, neamurile vor cunoaște adevărul și vor intra într-o comuniune desăvârșită cu Dumnezeu. Sfântul Grigorie subliniază rolul central al Bisericii ca instrument al acestei chemări universale, un spațiu în care fiecare suflet poate experimenta prezența și lucrarea lui Dumnezeu. Această perspectivă oferă credincioșilor un sens al apartenenței și al responsabilității, arătând că fiecare viață trăită în Hristos contribuie la împlinirea planului divin.

Contribuția Sfântului Chiril al Alexandriei se concentrează asupra lucrării Duhului Sfânt în manifestarea luminii lui Hristos. Potrivit lui, Hristos, ca lumină a lumii, acționează prin Duhul Sfânt pentru a lumina inimile oamenilor și pentru a-i conduce pe toți la comuniunea cu Dumnezeu. Această viziune este profund trinitară, arătând că lucrarea de mântuire a lui Dumnezeu implică întreaga Sfântă Treime.

De asemenea, Sfântul Chiril interpretează profețiile din Isaia ca fiind începutul unei epoci noi, în care neamurile sunt chemate la o relație personală cu Dumnezeu. Pentru el, lumina nu este doar un simbol, ci o realitate trăită, o experiență concretă a prezenței lui Dumnezeu care transformă viața umană.

Sfântul Maxim Mărturisitorul aduce o dimensiune filozofică și mistică asupra conceptului de lumină, văzând în ea participarea creaturilor la lumina necreată a lui Dumnezeu. El interpretează „Lumina Neamurilor” ca fiind scopul ultim al întregii creații: unirea cu Dumnezeu. Această viziune, centrată pe transfigurare și îndumnezeire, subliniază că Hristos este Lumina care călăuzește neamurile către comuniunea veșnică cu Dumnezeu. Sfântul Maxim identifică Biserica drept mediul prin care această lumină este împărtășită lumii, arătând că misiunea creștinilor este de a reflecta lumina divină prin viața lor și de a-i conduce pe ceilalți către Dumnezeu.

Un alt element esențial al interpretărilor patristice este legătura dintre lumină, iubire și libertate. Părinții Bisericii au văzut lumina ca fiind expresia iubirii lui Dumnezeu față de creație, o iubire care aduce libertate, cunoaștere și comuniune. Această lumină nu doar că iluminează mintea și inima, ci și transformă întreaga existență umană, făcând din om un locaș al harului dumnezeiesc. În acest sens, rugăciunea joacă un rol central în trăirea și reflectarea luminii divine. Rugăciunea inimii, sau „Rugăciunea lui Iisus”, este văzută ca mijlocul prin care sufletul se curățește, se unește cu Dumnezeu și devine un reflector al luminii divine în lume.

Conceptul de lumină este strâns legat și de teologia energiilor necreate, dezvoltată mai ales de tradiția isihastă. Lumina dumnezeiască, așa cum este experimentată de sfinți și contemplată în evenimente precum Schimbarea la Față, este o manifestare a prezenței lui Dumnezeu, o iradiere a slavei Sale care face vizibil ceea ce este nevăzut și incomprehensibil. Această lumină, fiind necreată, depășește orice cunoaștere intelectuală sau senzorială, oferind sufletului o experiență directă a lui Dumnezeu. În acest sens, experiența luminii divine nu este doar o realitate individuală, ci și una comunitară, pentru că ea este împărtășită și comunicată în cadrul Bisericii. Pe baza acestor interpretări, Biserica își asumă rolul de a fi „*lumina lumii*” (Mt 5,14), o comunitate de credincioși care trăiesc în lumină și reflectă această lumină către întreaga creație. Misiunea Bisericii nu este doar de a proclama Evanghelia, ci și de a o trăi, de a fi un exemplu viu al prezenței lui Dumnezeu în lume.

Prin sfintele taine, prin viața de rugăciune și prin mărturisirea credinței, Biserica devine mediul prin care lumina lui Hristos strălucește în întuneric, chemând toate neamurile la mântuire.

Astfel, conceptul de „Lumina Neamurilor” sintetizează viziunea teologică a Părinților Bisericii asupra planului divin de mântuire. El arată că Dumnezeu, în iubirea Sa infinită, cheamă toată creația la comuniunea cu El, prin Hristos, care este Lumina lumii. În această lumină, oamenii nu doar că își găsesc sensul și împlinirea, ci devin și instrumente ale harului dumnezeiesc, reflectând lumina către ceilalți. Această chemare este valabilă pentru fiecare generație, invitând Biserica și pe fiecare creștin să devină un martor al luminii divine în mijlocul lumii.

În concluzie, interpretările patristice asupra „Luminii Neamurilor” nu doar că au oferit o bază solidă pentru teologia creștină timpurie, ci continuă să inspire credincioșii de astăzi să trăiască în lumina lui Hristos și să fie lumină pentru ceilalți. Ele rămân o mărturie vie a profunzimii teologiei Părinților și a relevanței lor pentru misiunea Bisericii în orice timp și loc.

Josephus Flavius: Istoric al epocii Noului Testament¹

Drd. Ioan Alexandru RIZEA-NIȚĂ

Abstract:

Jewish diplomat and philosopher, Josephus Flavius, represents an important landmark in the historiography of Antiquity through the detailed and unique way in which he describes the Jewish world during the time when the Son of God lived on Earth. Without him, the books about the history of the *New Testament* era would have been much thinner. Over time, opinions about his life and work have varied considerably, making him an even more fascinating figure for those passionate about the historiography of the second half of the 1st century AD. What engages the attention in this study is the fact that the Jewish historian's work was regarded and preserved by the early Christians as a true paraphrase of Scripture, serving as a precious alternative and complementary source for the history of the era in which Jesus Christ lived on Earth and during which the first Christian communities were established.

Keyword:

Josephus Flavius, background of New Testament, historiographer, Palestine, Jewish Antiquities, The Jewish War, Testimonium Flavianum, the fifth Evangelist.

Preliminarii

Diplomat, filosof și istoric controversat de aproape două mii de ani, Josephus Flavius a fost tot timpul privit cu recunoștință de către cei pasionați de studiul biblic. Opera sa constituie o foarte valoroasă sursă pentru contextul și epoca în care s-au afirmat personalitățile marcante ale *Vechiului* și *Noului Testament*, pentru geografia Palestinei și, totodată, reprezintă un veritabil suport pentru iubitorii de arheologie și pasionații de istorie.

De-a lungul existenței sale postume, Josephus a fost subiectul a numeroase și uneori chiar malițioase caracterizări, care nu s-au oprit doar la a aprecia scrierile sale,

¹ Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Preda, care și-a dat acordul pentru publicare.

ci au vizat și persoana sa, omul Josephus Flavius, cu toate calitățile și defectele sale. Pentru unii a fost un trădător fără scrupule, pentru alții erou și geniu al diplomației evreiești, unii au văzut în el un creștin sub acoperire și un apărător al credinței, iar alții l-au privit ca pe un om fără un mare caracter, mai degrabă un melanj bizar între patriotismul evreiesc, cultura elenistă, vanitate și autosuficiență². Totuși, printre multitudinea de portrete morale, religioase și socio-profesionale ce i-au fost oferite de către posteritate ilustrului gânditor iudeu, unul singur strălucește prin echilibru, adevăr și eleganță. Acesta aparține Fericitului Ieronim, scriitor latin care preferă să îl prezinte pe Josephus punând în lumină latura cea mai strălucitoare a personalității și a preocupărilor sale, aceea de istoric evreu, ce poate fi asemănat unui „Titus Livius al grecilor”³.

Pragmatic, realist și incredibil de abil, Josephus Flavius a fost unul dintre intelectualii de anvergură ai lumii eleniste din primul secol creștin, singurul istoric de renume în Roma dinastiei Flaviilor. Prin scrierile sale, a reușit să creeze acolo, în capitala imperiului, celebrul *caput mundi* din acele timpuri, o veritabilă enciclopedie a iudaismului, pe care a lăsat-o drept moștenire conașionalilor săi și prin care a făcut cunoscută grecilor și stăpânilor romani îndelungată și pilduitoarea istorie a poporului evreu, precum și măreția civilizației și unicitatea spiritualității iudaice.

Istoricul Josephus Flavius poate fi considerat un personaj exotic al celei de-a doua jumătăți a primului secol creștin, întrucât întruchipează în persoana sa o exemplară sinteză culturală între cele trei universuri spirituale ce stăpâneau cele trei limbi sacre ale Sfintei Scripturi: ebraica, greaca și latina⁴. Prin aceasta, el a intrat într-un grup select al marilor gânditori din perioada antică, pe care tradiția patristică, posteritatea bizantină și lumea medievală occidentală l-au asimilat și l-au trecut, cu recunoștință, în dipticele lor. Pentru creștini, complexitatea personalității sale și densitatea informațională a scrierilor sale au constituit dintotdeauna o veritabilă mină de aur pentru creionarea cât mai detaliată a lumii iudaice din Palestina *Noului*

² Mireille Hadas-Lebel, *Flavius Josephus: evreul Romei*, Editura Hasefer, București, 2004, pp. 342-343.

³ „[...] Josephus, [acest, n. trad.] Titus Livius al grecilor”. A se vedea Fericitul Ieronim, *Epistola XXII: Către Eustochia*, 35, vol. 1, în *PSB* 9, serie nouă, (*Epistole*), ediție îngrijită de Ana-Cristina Halichias și Ierom. Policarp Pîrvuloiu, Editura Basilica, București, 2013, p. 198.

⁴ Răzvan Theodorescu, „Prefață”, la: Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, vol. 1, traducere și note de Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 2002, p. VII.

Testament. Fără Josephus nu poți înțelege dinamica Palestinei secolului I, nu poți cunoaște lumea culturală, socială, religioasă, economică și politică în care S-a născut și a trăit Mântuitorul Iisus Hristos și în care au luat naștere primele comunități de creștini. Operele istorice pe care Josephus Flavius le-a dăruit lumii întregi, în special *Antichitățile iudaice* (Ιουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία) și *Războiul iudaic* (Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου, *Bellum Iudaicum*), reprezintă principala sursă alternativă pentru a cunoaște istoria epocii *Noului Testament* și unica sursă consistentă despre lumea pitorească și plină de har a Sfintei Scripturi, lume care, „la plinirea vremii” (*Ga* 4, 4), L-a primit pe Mesia Cel anunțat de proroci și așteptat de toată lumea.

Astfel, conștienți fiind că, dacă operele lui Josephus Flavius nu ar fi supraviețuit, dicționarele noastre biblice ar fi avut, cel mai probabil, mărimea unor cărți de buzunar⁵, vom încerca și noi, în cele ce urmează, să prezentăm motivele pentru care istoricul iudeu a fost totdeauna citit de creștini. Mai mult, ne dorim să punem în lumină legătura dintre scrierile sale și *Noul Testament*, precum și aportul pe care opera sa istorică îl oferă creștinilor pentru a creiona un tablou cât mai amplu al locurilor și personalităților marcante ale epocii *Noului Testament*.

Josephus Flavius: „al cincilea evanghelist”?

Josephus Flavius poate fi considerat un istoriograf-cheie care a activat în a doua jumătate a primului secol creștin, fiind, de altfel, singurul istoric care scrie în Cetatea Eternă, în limba greacă, în timpul dinastiei Flaviilor⁶. Acest Tucidide iudeu⁷ este o veritabilă sinteză între cele două școli istoriografice tradiționale⁸, cea a lui Isocrates și cea a lui Aristotel, o sinteză anticipată deja printr-un important predecesor de-al său, pe nume Dionisie din Halicarnas⁹, istoric care a reprezentat pentru Josephus

⁵ Steve Mason, *Josephus and the New Testament*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 2003, p. 2.

⁶ Christopher P. Jones, „Josephus and Greek Literature in Flavian Rome”, în: Jonathan Edmondson, Steve Mason și James Rives (eds.), *Flavius Josephus & Flavian Rome*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 201.

⁷ A se vedea André Paul, *Il giudaismo antico e la Bibbia*, traduzione dal francese di Giuseppe Cestari e Anna Maria Cantoni, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1993, pp. 168-171.

⁸ Pentru mai multe detalii, a se vedea Louis H. Feldmann, *Josephus's Interpretation of the Bible*, University of California Press, Berkely, Los Angeles, London, 1998, pp. 3-7.

⁹ Pentru mai multe detalii, L. H. Feldmann, *Josephus's Interpretation of the Bible*, pp. 7-13.

Flavius un veritabil model istoriografic, fiind și el autorul unei opere, în douăzeci de cărți, intitulată *Antichități romane*. Toate acestea l-au făcut pe Josephus Flavius să fie unul dintre istoricii de seamă ai primului secol creștin, iar suprapunerea unei bune părți din cele relatate de el cu activitatea pământească a Mântuitorului Iisus Hristos în Palestina și nașterea Bisericii creștine în Ierusalimul Învierii l-au transformat într-o sursă esențială pentru istoria epocii *Noului Testament*¹⁰.

Opera acestui Titus Livius grec, dar de origine evreiască, a supraviețuit prin purtarea de grijă a primilor creștini. În plan istoriografic, el era autorul cel mai atractiv pentru urmașii lui Iisus Hristos și, mai mult decât atât, era unul dintre istoricii normativi pentru primul secol creștin, un istoric care, deși era un evreu autentic, se putea bucura de recunoaștere interetnică, deci putea fi asimilat și de creștinii proveniți dintre păgâni. De ce aceasta? Pentru că Josephus a fost, după cum foarte inspirat a afirmat academicianul Răzvan Theodorescu, un spirit de sinteză elegantă între Palestina atâtor fervori mistice, între Grecia unei mlădioase culturi antropocentrice și între Roma unui pragmatism juridic, militar și civic¹¹. Cumulând toate acestei trei atuuri, istoricul de origine evreiască nu a oferit lumii doar o enciclopedie în care a pigmentat cu erudiție și minuțiozitate fascinanta cultură și civilizație iudaică. Mai mult decât atât, el a dăruit tuturor creștinilor o prețioasă parafrază a Scripturii *Vechiului* și *Noului Testament*, firește, transpusă prin lupa unui preot și diplomat iudeu.

În Biserica primară, scrierile lui Josephus se citeau cu sârguință și se bucurau de o încredere totală în rândul credincioșilor. Evreu de obârșie, el este singurul istoric din universul greco-roman al primului secol creștin care oferă o mărturie evidentă despre „poporul creștinilor”¹².

¹⁰ În mod obișnuit, savanții preferă să încadreze epoca *Noului Testament* în perioada cuprinsă între anii dinaintea revoltei Macabeilor (173 î.Hr.) și finalul celui de-al doilea război dintre evrei și romani (135 d.Hr.). Întrucât intervalul de timp dintre cele două mari evenimente este colosal și foarte bogat în fapte istorice, în studiul de față ne vom concentra doar asupra perioadei cuprinse între începutul domniei lui Irod cel Mare (37-4 î.Hr.) și începutul primului război dintre evrei și romani (66 d.Hr.), conflagrație care a culminat cu evenimentul catastrofal al distrugerii Templului din Ierusalim (70 d.Hr.).

¹¹ R. Theodorescu, „Prefață”, la: Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, vol. 1, p. VII.

¹² La autorii romani, primele mențiuni despre existența creștinilor le aflăm din operele istoricilor latini, precum Plinius cel Tânăr, Tacitus și Suetonius. Toți trei au scris în prima

De aceea, părinții și scriitorii bisericești din următoarele veacuri au manifestat un interes deosebit pentru scrierile lui Josephus, în special pentru *Antichitățile iudaice*, de a căror conservare s-au și îngrijit. Origen și Eusebiu de Caesarea au contribuit cel mai mult la popularizarea operei flaviene în mediile creștine prin faptul că cei doi l-au citat masiv pe eruditul iudeu în scrierile lor¹³, transformându-l aproape într-un „al cincilea evanghelist”¹⁴. Și mai mult, după cum am văzut mai sus, pentru istoricul și apropiatul lui Constantin cel Mare, Josephus Flavius a fost cel mai cunoscut evreu al timpului său.

Toate acestea ne arată interesul major pe care creștinii îl manifestau față de opera lui Josephus Flavius, singurul istoric al secolului întâi a cărui operă istoriografică despre Palestina s-a păstrat până în zilele noastre. Produs unic al diasporei iudaice din Roma ultimului sfert al primului secol creștin¹⁵, Josephus Flavius a avut un destin pe care nu doar că nu și-l dorise, dar nici măcar nu și-l imaginase vreodată. El compusese toată opera sa având în plan două ținte principale. În primul rând, să prezinte lumii întregi o cronică a războiului dintre evrei și romani, e drept, foarte corectă din punct de vedere politic, și, în al doilea rând, să contureze o enciclopedie a iudaismului din toate timpurile, prin care să arate publicului cultivat din mediul cultural elenist că și patria sa are cultură, filosofie, istorie și tradiții de o înaltă ținută. Din păcate, situația nu s-a desfășurat chiar așa cum își dorise Josephus Flavius. Receptată inițial de publicul cultivat roman, în special cel favorabil dinastiei Flaviilor, și repudiată de conaționalii săi, din pricina trădării de care era acuzat istoricul iudeu, opera sa a intrat

jumătate a celui de-al doilea secol de după Nașterea lui Iisus Hristos. Cf. Steve Mason, *Josephus and the New Testament*, p. 9.

¹³ Steve Mason, *Josephus and the New Testament*, p. 8. Pentru mai multe detalii privind receptarea lui Josephus Flavius în scrierile lui Origen și Eusebiu de Caesarea, dar și în literatura patristică de mai târziu, a se vedea: Sabrina Inowlocki, „Josephus and Patristic Literature”, în: Honora Howell Chapman, Zuleika Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, pp. 356-367; Karen M. Kletter, „The Christian Reception of Josephus”, în: Honora Howell Chapman, Zuleika Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, pp. 368-381; Heinz Schreckenberg, „The Works of Josephus and the Early Christian Church”, în: Louis H. Feldmann și Gohei Hata (eds.), *Josephus, Judaism and Christianity*, Wayne State University Press, Detroit, 1987, pp. 315-324; Gohei Hata, „The Abuse and Misuse of Josephus in Eusebius’ «Ecclesiastical History», Books 2 and 3”, în: Shaye J. D. Cohen și Joshua J. Schwartz (eds.), *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism*, Brill, Leiden. Boston, 2007, pp. 91-102.

¹⁴ Mai multe detalii despre această expresie, în: Mireille Hadas-Lebel, *Flavius Josephus: evreul Romei*, p. 330.

¹⁵ André Paul, *Il giudaismo antico e la Bibbia*, p. 165.

în sfera de interes a lumii creștine pentru că era singura istorie paralelă cu scriptura *Noului Testament*, un veritabil auxiliar care dădea mărturie despre viața politică, religioasă, filosofică, economică și socială din Palestina primului secol creștin. Mai mult, acoperea, printre altele, și perioada în care Mântuitorul Iisus Hristos a trăit, în care Evanghelia Împărăției s-a propovăduit și în care primele comunități creștine s-au constituit, atât în Ierusalim, cât și în diaspora iudaică.

De aceea, toate aceste calități ale operei lui Josephus Flavius au făcut ca Biserica să fie preocupată să conserve cu înțelepciune operele flaviene, întrucât ele reprezintă o excelentă sursă alternativă a istoriei biblice despre întemeierea creștinismului, sursă ce susține și aduce completări esențiale textului scripturistic. Spre exemplu, *Războiul iudaic* și *Antichitățile iudaice* constituie un valoros tezaur de informații care furnizează detalii prețioase despre situația politică, socială, religioasă și culturală a Palestinei din vremea Mântuitorului Iisus Hristos. Citind operele lui Josephus, creștinii au putut percepe mai bine realitatea descrisă de cele patru *Evanghelii* și de *Faptele Apostolilor*, cea dintâi istorie a Bisericii creștine. Însoțiți de istoricul iudeu, cititorii creștini i-au cunoscut îndeaproape pe regele Irod cel Mare și pe urmașii săi (Archelau, Filip, Antipa, Agrippa I și Agrippa al II-lea), pe Marii Preoți Ananus I și Caiaphas, pe Ioan Botezătorul și pe Iacov cel Drept, primul episcop al Ierusalimului. Și mai mult, cu ajutorul lui Josephus Flavius, creștinii din toate timpurile au făcut cunoștință cu principalele partide religioase ale iudaismului și cu prefecții și procuratorii romani ai Iudeei și ai întregii Palestine din vremea nașterii primelor comunități creștine.

De asemenea, prin operele ilustrului gânditor iudeu, lumea creștină a putut cunoaște în detaliu geografia Țării Sfinte, locurile natale ale lui Iisus Hristos, precum și locurile în care El a pățimit pentru a noastră mântuire.

Nu întâmplător, în secolul al XI-lea cruciații au luat cu ei copii ale scrierilor lui Josephus Flavius, pe care le-au folosit ca pe niște veritabile „ghiduri geografice” ale Palestinei¹⁶. Totodată, dacă ne gândim la *Războiul iudaic*, opera de debut a lui Josephus, este imperios necesar să precizăm că ea a fost valorificată de creștini, în special datorită faptului că ei au văzut totdeauna în cucerirea Ierusalimului și distrugerea violentă a Templului iudaic pedeapsa divină pentru respingerea Evangheliei și răstignirea Fiului lui Dumnezeu, Mântuitorul Iisus Hristos, de către

¹⁶

Steve Mason, *Josephus and the New Testament*, pp. 9-10.

poporul evreu. Ea era dovada dreptății divine, mai ales pentru creștinii aflați sub prigoană de autoritățile iudaice și imperiale.

Pe lângă toate acestea, un alt motiv pentru care mediile creștine au asimilat atât de facil opera flaviană a fost substratul profund apologetic care caracteriza scrierile lui Josephus și care era atât de util creștinilor în polemicile cu autoritatea politică de la Roma. Este bine cunoscut faptul că, la început, în ochii romanilor nu era o deosebire semnificativă între poporul iudeu și comunitățile creștine, de aceea aversiunea lor față de evrei s-a transferat ușor și la creștini. În tot acest context ostil, grupurile creștine au căutat să valorifice la maximum ideile apologetice despre monoteism, despre post și despre superioritatea moralei biblice, pe care Josephus le expusese sistematic în lucrarea *Contra lui Apion*¹⁷.

Nu trebuie să neglijăm, însă, că legătura dintre operele lui Josephus Flavius și *Noul Testament* trebuie punctată și la nivel lingvistic, întrucât, atât el, cât și autorii neotestamentari scriu în dialectul *koiné* al limbii grecești, adresându-se publicului larg din lumea greco-romană.

Înțelegem, așadar, că opera istorică a lui Josephus Flavius a devenit pentru creștinismul timpuriu un bun garant al credinței creștine. Istoricul iudeu apărea ca un continuator al istoriei biblice și ca un bun liant între cele două Testamente¹⁸. El era cel care vorbea cu lux de amănunte despre insurecția macabeilor și perioada hasmoneilor, despre domnia lui Irod cel Mare și cruzimea sa, despre recensământul din timpul lui Quirinius, legatul Siriei, despre evenimentele petrecute în timpul prefectului Pontius Pilatus, despre existența „poporului creștinilor” care își trage numele de la Hristos, despre relația dintre Ioan Botezătorul și Irod Antipa și, mai ales, despre căderea Templului din Ierusalim, eveniment menționat în toate cele patru Evanghelii. Toate acestea l-au făcut foarte atractiv pe Josephus Flavius în mediile creștinismului timpuriu și ale creștinismului de mai târziu. Totuși, nu trebuie nicidecum să cădem în ispita de a-l creștina pe istoricul iudeu pentru că el nu scrie pentru creștini, ci, în primul rând, pentru publicul de cultură greco-romană și, mai apoi, pentru conașionalii săi. Pe creștini îi pomenește trecător, fără a le acorda un spațiu generos în cadrul operei, iar asta înseamnă că avem de a face cu o operă destinată evreilor și lumii eleniste, dar fructificată de creștini, prin Josephus Flavius.

¹⁷ Steve Mason, *Josephus and the New Testament*, p. 11.

¹⁸ Mireille Hadas-Lebel, *Flavius Josephus: evreul Romei*, p. 324.

Josephus Flavius și *Noul Testament*

Nu poți studia contextul politico-religios, socio-economic și geografic al *Noului Testament* fără a avea, ca supliment esențial, operele lui Josephus Flavius, în special *Războiul iudaic* și *Antichitățile iudaice*. Istoricul evreu este normativ pentru a înțelege epoca despre care vorbesc toate cărțile ce compun *Noul Testament*, mai ales cele patru *Evangelii* și *Faptele Apostolilor*. Cu ajutorul scrierilor sale putem completa și umple multe goluri atât în ceea ce privește contextul iudaic și internațional în care s-a născut Iisus Hristos, cât și în ceea ce privește portretele unor personaje importante ale *Noului Testament*, foarte familiare creștinilor și care au rămas până astăzi pe retina tradiției Bisericii. Totodată, cu ajutorul istoricului iudeu putem contura mult mai bine istoria și geografia Țării Sfinte din perioada *Noului Testament*.

Trebuie să conștientizăm faptul că avem în față un evreu născut către finalul anului 37 d.Hr., care a trăit, după spusele unor cercetători, și câțiva ani după anul 100 d.Hr., decedând în timpul împăratului Traianus (98-117 d.Hr.). Iată, un istoric născut la câțiva ani după moartea și învierea Mântuitorului Iisus Hristos, care scrie chiar în perioada în care au fost redactate și cele patru *Evangelii*, adică, vorbind în linii mari, între anii 70 și 100 d.Hr. Și, cu toate acestea, Josephus nu vorbește despre creștini aproape deloc. Singurul pasaj în care face referire în mod vădit la „poporul creștinilor” este celebrul *Testimonium Flavianum*, din cartea a XVIII-a a *Antichităților iudaice*, pasaj pe care îl vom cita și analiza mai târziu. La acesta mai putem adăuga fragmentul în care, printre altele, este relatat contextul uciderii lui Iacov, primul episcop al Ierusalimului. În rest, nimic despre ucenicii Mântuitorului, nimic despre primele comunități născându-se de la Ierusalim și Roma, nimic despre Apostolul Pavel, despre care e puțin probabil ca Josephus să nu fi auzit nimic¹⁹. În discursul său înaintea romanilor, istoricul și diplomatul iudeu îi ignoră total pe creștini. Foarte probabil, pentru el secta acestora reprezenta o degenerare a iudaismului strămoșesc, iudaism pe care dorea să îl expună în lumina reflectoarelor lumii greco-romane prin cele trei „școli filosofice” de tradiție: fariseii, saducheii și esenienii.

Și, totuși, de ce este atât de important Josephus Flavius pentru cercetătorii epocii *Noului Testament*? Ei bine, pentru că el, în calitate de locuitor al Ierusalimului și de comandant în Galileea, oferă detalii prețioase despre geografia Palestinei, despre

¹⁹ Pentru mai multe detalii, a se vedea Pr. Olimp Căciulă, „*A cunoscut Iosif Flavius pe Sfântul Apostol Pavel?*”, în: *Glasul Bisericii*, 20 (1961), nr. 1-2, pp. 77-111.

orașele și satele prin care a trecut Mântuitorul Iisus Hristos, despre Ierusalim, inima Țării Sfinte, despre Templul lui Irod, precum și despre ceremoniile și festivitățile ce se desfășurau acolo. Mai mult, Josephus este o adevărată enciclopedie atunci când vine vorba de preoția veterotestamentară și de preoția din timpul Mântuitorului, dar și atunci când vine vorba de istoria politică a Palestinei. El descrie pe larg domnia lui Irod cel Mare, creionează în tușe foarte atent realizate divizarea regatului său și tot ceea ce a urmat după aceea și, foarte important, este o sursă-cheie în ceea ce privește modul în care s-au desfășurat relațiile dintre Imperiul Roman și Palestina prin intermediul prefecților și procuratorilor romani, o parte dintre ei (Pontius Pilatus, Antonius Felix, Porcius Festus) fiind amintiți și de cei patru evangheliști. Toate acestea ne conduc la ideea că scrierile lui Josephus Flavius sunt o sursă de o valoare inestimabilă și decisivă pentru a putea configura cât mai minuțios *background*-ul neotestamentar, fără de care nu am putea cunoaște particularitățile epocii în care Fiul lui Dumnezeu a trăit pe pământ.

Josephus Flavius ne oferă perspective unice asupra unor personalități „fondatoare” ale creștinismului timpuriu: Ioan Botezătorul, Iisus Hristos și Iacov, fratele Domnului, primul episcop al Ierusalimului. Bineînțeles, mărturiile sale despre acești „actori” importanți ai epocii *Noului Testament* sunt făcute totdeauna prin lupa unui istoric iudeu, preocupat să realizeze, în fața lumii greco-romane, o apologie a iudaismului și, totodată, să identifice cauzele socio-politice care au dus la conflagrația catastrofală dintre iudei și romani. De pildă, pe Ioan, botezătorul din pustia Iordanului, îl prezintă într-o manieră filosofică, exact pe gustul publicului său elenist. Iată ce spune Josephus despre Ioan Botezătorul:

„Unii dintre iudei au fost de părere că Dumnezeu hărăzise pieirii oastea lui Irod, ca să-i dea îndreptățita pedeapsă pentru executarea lui Ioan poreclit Botezătorul. Irod a poruncit ca el să fie ucis, deși era un om ales, care îi îndemna pe iudei **să cultive virtutea și să fie dreپți unul față de altul, arătându-și evlavia față de Dumnezeu prin intermediul botezului**. Atunci botezul va fi pe placul Domnului, fiindcă el va fi folosit nu numai pentru iertarea păcatelor, ci și pentru curățirea trupului de murdărie, ca și cum **sufletele ar fi fost purificate mai înainte prin dreptate**. Deoarece mulțimea se aduna de pretutindeni în jurul lui (așa de uimitoare era puterea de înrăurire a cuvintelor sale), Irod s-a temut că prin marea lui

autoritate asupra oamenilor poate să-i ademenească pe supușii lui spre revoltă (căci ei erau în stare să facă orice le zicea dânsul). I s-a părut mai cuminte ca, mai înainte de-a vedea încotro se îndreptau lucrurile, să-l înlăture din drum, fără să mai aștepte ca schimbările să ia o întorsătură primejdioasă și abia după aceea să aibă remușcări, dându-și seama că era prea târziu să intervină. Datorită acestei suspiciuni, Irod l-a pus pe Ioan în lanțuri și l-a trimis la fortăreața Machaerus, despre care am vorbit adineaori, spre a-l ucide. Iudeii erau convinși că pedepsirea omorului a dus la pieirea oștirii, pentru ca Dumnezeu să-și reverse mânia asupra lui Irod²⁰.

Prin această prezentare, Josephus traduce în limbaj elenist nu doar predica lui Ioan, ci și Legea primită de Moise pe muntele Sinai. Spre deosebire de valențele soteriologice și eshatologice ale predicii botezătorului, pe care le regăsim bine articulate în *Noul Testament*, în mărturia lui Josephus, predica lui Ioan gravitează între două concepte-cheie: evlavia și dreptatea, între εὐσεβία și δικαιοσύνη. Acești doi termeni nu sunt doar abstracțiuni pioase, ci reprezintă un excelent rezumat al legământului sinaitic, întrucât primele cinci porunci fac trimitere la evlavie, la relația vie a omului cu Dumnezeu, iar următoarele cinci la relațiile dintre oameni, care pot înfăptui dreptatea, evitând omorul, adulterul, furtul și alte păcate²¹. Potrivit lui Josephus, idealul lui Ioan este ca în societate să domnească dreptatea, iar oamenii să își manifeste evlavia față de Dumnezeu prin intermediul unui botez, al unei băi rituale, care purifică atât trupul, cât și sufletul.

Relatarea lui Josephus Flavius dobândește o relevanță deosebită dacă ne gândim la ceea ce ne oferă *Noul Testament* cu privire la întemnițarea lui Ioan Botezătorul. Foarte interesant, Josephus nici nu confirmă ceea ce spun evangheliștii Matei, Marcu și Luca despre Sfântul Ioan, dar nici nu infirmă. Pentru istoricul iudeu este mai important să demonstreze că motivul principal al arestării și uciderii Botezătorului a fost unul eminamente politic, căci Irod Antipa, tetrarhul Galileei și Pereeii, se temea de Ioan Botezătorul care, prin autoritatea pe care o dobândise în mentalul societății, putea organiza o revoltă împotriva regalității. Ei bine, dacă pentru Josephus cauzele politice sunt cele care au dus la întemnițarea și martiriul lui Ioan,

²⁰ Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, cartea a XVIII-a, V, 2, vol. 2, traducere, note și indice de nume de Ion Acsan, Ed. Hasefer, București, 2001, p. 454 ;

²¹ Paula Fredriksen, *Pavel, apostolul păgânilor*, traducere din limba engleză de Radu Cucuteanu, Editura Humanitas, București, 2024, pp.16-17.

pentru autorii *Noului Testament* se pare că primordiale pentru soarta botezătorului au fost criticile sale privitoare la relațiile total contrare Legii din sânul familiei regale. De pildă, în relatările Sfinților Matei și Marcu, Salomeea este cea care, în timpul unei petreceri date de Irod Antipa în marea fortăreață Machaerus, îl impresionează pe acesta cu dansul său și îl determină să îi accepte orice dorință (*Mt* 14, 3-13; *Mc* 6, 17-29). Auzind aceasta, Irodiada, simțindu-se vizată în mod direct de criticile lui Ioan, o sfătuiește pe fiica sa, încă nehotărâtă, să ceară pe tipsis capul prorocului care boteza mulțimile în râul Iordan. În mod cutremurător, dorința sa meschină este îndeplinită îndată de Irod, iar Ioan Botezătorul devine cel mai mare profet martir precreștin. Dar cine erau Irodiada și Salomeea? Ei bine, Irodiada era cumnata și nepoata lui Irod Antipa și, nu de mult timp, chiar soția tetrahului Galileei și Pereei care, foarte important, nici măcar nu obținuse divorțul față de prima sa soție, fiica regelui Arethas al nabateenilor. De cealaltă parte, Salomeea era fiica Irodiadei și soția și strănepoata lui Irod Filip²², ceea ce ne conduce la concluzia că, în momentul întemnițării lui Ioan la Machaerus²³, mama și fiica erau căsătorite cu doi frați vitregi, ambii tetrahi: Irodiada cu Antipa și Salomeea cu Filip²⁴. Acum înțelegem de ce acuzele Botezătorului erau profund îndreptățite: „Nu-ți este îngăduit să ții pe femeia fratelui tău” (*Mc* 6, 18). Asemenea perversiuni nu puteau fi trecute cu vederea de niciun iudeu, mai ales de Ioan, botezătorul care propovăduia dreptatea pe malul Iordanului. Afirmând toate acestea în mod public, Ioan a părut în ochii familiei

²² În *Evangheliile după Matei și Marcu* (*Mt* 14, 3; *Mc* 6, 17) ni se spune că Irodiada era soția lui Irod Filip. Aceeași informație o vom găsi și dacă vom căuta în *Evanghelia după Luca*. Totuși, interesant este că, în manuscrisele mai vechi ale Evangheliei a treia, nu apare menționat Irod Filip tetrahiul ca fiind soțul de drept al Irodiadei, ci un frate de-al lui Antipa, despre care evanghelistul nu oferă alte detalii (Ὁ δὲ Ἡρώδης ὁ τετραάρχης, ἐλεγχόμενος ὑπ’ αὐτοῦ περὶ Ἡρωδιάδος τῆς γυναίκος τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ - *Lc* 3, 19 NA). Pare că Sfântul Luca face o distincție între Irod Filip și un alt frate de-al lui Antipa, însă, manuscrisele mai noi, probabil influențate de relatările din primele două Evanghelii, nu fac această distincție și adaugă mențiunea că fratele lui Antipa despre care este vorba ar fi Irod Filip. Cel care face lumină în această problemă complicată este, însă, Josephus Flavius care, în *Antichitățile iudaice*, XVIII, 5, 1, relatează cum Irod Antipa, aflat într-o vizită la Roma, se îndrăgostește de Irodiada, fiica lui Aristobol și soția lui Irod al II-lea, unul dintre frații săi vitregi, fiu al lui Irod cel Mare și al Mariamnei a II-a, fiica Marelui Preot Simon. Problema este complicată, însă un lucru este cert: Irod Filip, tetrahiul din nord-estul Palestinei, nu a fost soțul Irodiadei. Acesta s-a căsătorit cu Salomeea, fiica acesteia.

²³ Fortăreața Machaerus era un punct de apărare strategic în regatul lui Irod Antipa, fiind situată la est de Marea Moartă, în apropierea frontierei dintre Perea și Nabatea.

²⁴ Armand Puig, *Iisus: un profil biografic*, traducere de Jana Balaciu Matei, Editura Meronia, București, 2017, pp. 221 și 223.

regale ca un instigator care putea în orice moment să provoace o revoltă violentă în popor.

Un alt text deosebit de important pentru relația dintre opera lui Josephus Flavius și *Noul Testament* este celebrul fragment *Testimonium Flavianum*, în care este prezentat „evenimentul Iisus Hristos” în cadrul unei prezentări mai largi a momentelor notabile din timpul guvernării lui Pontius Pilatus în Iudeea. Iată textul:

„În vremea aceea a trăit Iisus, un om înțelept, **dacă poate fi numit aievea om**. El a fost autorul unor uluitoare minuni și învățătorul oamenilor care erau bucuroși să afle adevărul. A tras de partea lui o mulțime de iudei, dar și o mulțime de păgâni. **Acesta a fost Hristos**. Chiar dacă Pilatus, datorită acuzațiilor aduse de fruntașii poporului nostru, l-a ținut pe cruce, n-au încetat să-l iubească cei ce l-au îndrăgit de la început. **Căci li s-a arătat a treia zi iarăși viu, așa cum au prezis profeții trimiși de Dumnezeu, înfăptuind și o mie de alte miracole**. De atunci și până azi dăinuie poporul creștinilor, care își trage numele de la dânsul”²⁵.

Despre acest fragment se pot spune multe, însă, în cadrul cercetării de față, ne vom axa doar pe câteva aspecte pe care le considerăm esențiale. În primul rând, trebuie să menționăm faptul că fragmentul de mai sus, redactat pe un ton relativ neutru, dar favorabil lui Iisus, a trezit suspiciunea oamenilor de știință abia începând cu veacul al XVI-lea. Unii credeau că întreg pasajul constituie fie o mărturie autentică a lui Josephus Flavius despre Iisus, fie o interpolare creștină. Mai târziu, începând cu secolul al XX-lea, a fost avansată și ipoteza potrivit căreia textul ar fi fost re-elaborat, la un moment dat, dintr-o perspectivă creștină²⁶. Cu toate acestea, majoritatea cercetătorilor este astăzi de părere că pasajul a suferit câteva adaosuri esențiale care, după cum se poate observa cu ușurință, l-au transformat într-o veritabilă mărturisire de credință creștină.

Este mult prea greu de crezut că expresiile pe care le-am subliniat în textul de mai sus să fi fost scrise de un evreu convins ca Josephus Flavius. Nu poate fi posibil ca un istoric iudeu să spună despre Iisus că:

1. „A fost un om înțelept, dacă poate fi numit aievea om”;

²⁵ Flavius Josephus *Antichități iudaice*, cartea a XVIII-a, III, 3, vol. 2, p. 446;

²⁶ Pr. Lect. Dr. Constantin Preda, *Mărturii extrabiblice despre originile creștinismului*, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarbul”*, București, nr. V (2005), p. 92.

2. „A fost Hristos”;

3. „S-a arătat a treia zi iarăși viu, așa cum au prezis profeții trimiși de Dumnezeu, și a înfăptuit o mie de alte miracole”.

Nu avem timp să dezbatem acum fiecare presupusă glosă creștină, însă ceea ce credem noi că merită subliniat este că vocabularul întregului fragment este perfect racordat la exigențele lumii eleniste. Găsim în acest text cuvinte și expresii precum: „un om înțelept” (σόφος ἀνὴρ), „minuni uluitoare” (παραδόξων ἔργων ποιητής), „învățătorul” (διδάσκαλος), „adevărul” (τάληθῆ), „bucurie” (ἡδονή). Toate acestea ne indică faptul că Josephus Flavius încearcă să îl prezinte pe Iisus publicului greco-roman într-o manieră familiară lui, într-o manieră prin care să înțeleagă cât mai bine personajul și importanța sa în lumea iudaică a Palestinei secolului I d.Hr., lume care nu e cu nimic mai prejos de cea elenistă.

Revenind la problema interpolărilor acestui fragment deosebit de important pentru istoria creștinismului, trebuie să admitem, fără niciun dubiu, că mărturia lui Josephus despre Iisus a suferit modificări cândva până în secolul al IV-lea, când celebrul istoric imperial, Eusebiu de Caesarea, reproduce în *Istoria sa bisericească* (cartea I, XI, 7-8) textul cu pricina. Așadar, interpolările au survenit în perioada creștinismului timpuriu și a primelor trei secole creștine și au fost realizate de un redactor creștin care, conștient fiind de importanța *Antichităților iudaice* pentru comunitățile de creștini, a făcut mici adăugiri esențiale textului original. E greu de crezut că Josephus Flavius ar fi sugerat în fragmentul său că Iisus nu este doar om, ci și Dumnezeu, e greu de crezut el ar fi afirmat în fața unui public elenist că „Iisus a fost Hristos” (ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν²⁷) și, mai mult decât atât, e greu de crezut că Josephus ar fi dat mărturie despre învierea acestui om, făcător de minuni, fondator al creștinismului și condamnat la moarte de prefectul Pontius Pilatus din pricina notorietății și reputației sale deosebite, pe care fruntașii poporului o contestau. Toate aceste trei puncte: Iisus – Dumnezeu și om –, Iisus – Hristosul (Mesia) –, Iisus – înviat din morți – erau pilonii fundamentali ai mărturisirii de credință creștină.

²⁷ Este limpede că aici accentul cade pe cuvântul „Χριστὸς”, cuvânt destul de bizar pentru lumea greco-romană, dar foarte familiar celor ce proveneau din mediile iudaice și creștine. A se vedea și Robert. E. Van Voorst, *Jesus Outside the New Testament: an introduction to the ancient evidence*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2000, p. 91.

Foarte important, perspectiva lui Josephus Flavius nu este deloc contrară celor relatate de cei patru evangheliști. Faptul că Iisus a înfăptuit multe miracole este una dintre ideile centrale ale evangheliștilor, iar fraza „Căci li s-a arătat a treia zi iarăși viu, așa cum au prezis profeții trimiși de Dumnezeu, înfăptuind și o mie de alte miracole” ne poate trimite cu gândul la faptul că istoricul iudeu avea cunoștință de *Evangheliile după Luca și Ioan*, împlinirea profețiilor prin învierea Mântuitorului, trimițându-ne cu gândul la fragmentul despre drumul către Emaus (Lc 24, 25-32), iar ideea potrivit căreia Iisus Hristos ar fi înfăptuit după Învierea Sa și alte o mie de miracole pare a fi inspirată din ultimele versete ale *Evangheliei după Ioan* (In 21, 25).

De-a lungul timpului au fost multe încercări de reconstrucție a textului original al acestui fragment ce face referire la Iisus Hristos, însă, în cercetarea de față, ne vom rezuma doar la două dintre acestea. Prima aparține cronicarului creștin Agapios de Maboug care, în secolul al X-lea, a redactat în limba arabă o *Istorie universală* ce include și mărturia lui Josephus despre Iisus Hristos. Meritul descoperirii și publicării ei îi revine profesorului evreu Shlomo Pines (1971) și, deși pare că păstrează în ultima frază un foarte subtil ton creștin, ea este purificată de adaosurile creștine și pare a fi foarte apropiată de versiunea originală a textului:

„În vremea aceea a fost un om înțelept care se numea Iisus. Comportamentul său era bun și [el] era cunoscut pentru că era virtuos. Și mulți dintre iudei și dintre alte neamuri au devenit ucenicii săi. Pilatus l-a condamnat ca să fie răstignit și să moară. Însă, cei care deveniseră ucenicii săi, nu au renunțat la condiția lor de ucenici. Ei povesteau că el li s-a arătat după trei zile de la răstignirea sa și că era viu; poate, de aceea, era Mesia, despre care profeții au istorisit lucruri minunate”²⁸.

O altă încercare importantă de reconstituire a fragmentului din *Antichitățile iudaice* îi aparține și reputatului profesor american John P. Meier (1991). Chiar dacă pare că varianta sa este mai departe de adevăr, decât cea propusă de versiunea arabă a lui Agapios, întrucât pare mult prea reținută, considerăm că perspectiva complet neutră a profesorului american ne poate fi de folos în demersul nostru de cercetare și deciptare a autenticului *Testimonium Flavianum*:

²⁸ Steve Mason, *Josephus and the New Testament*, p. 330; Robert E. Van VOORST, *Jesus Outside the New Testament: an introduction to the ancient evidence*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2000, p. 97; Pr. Lect. Dr. Constantin Preda, „Mărturii extrabiblice despre originile creștinismului”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”*, București, nr. V (2005), p. 93.

„În vremea aceea s-a arătat Iisus, un om înțelept. El a săvârșit minuni uluitoare și a fost învățătorul oamenilor care primeau cu bucurie adevărul. Și lui i-au urmat atât mulți dintre iudei, cât și mulți dintre păgâni. Și când Pilatus, din cauza acuzațiilor făcute de conducătorii noștri, l-a condamnat să fie răstignit, cei care l-au iubit de la început nu au încetat să o facă și după aceasta. Și până în ziua de azi, poporul creștinilor, numit așa după numele lui, nu a dispărut”²⁹.

Pe lângă mărturiile despre Ioan Botezătorul și Iisus Hristos, Josephus Flavius mai face referire, spre finalul *Antichităților iudaice*, și despre un alt personaj-cheie al creștinismului timpuriu. Acesta este Iacov cel drept, fratele Domnului și primul episcop al Ierusalimului.

„Cum a primit vestea morții lui Festus, Caesar l-a trimis pe Albinus să guverneze Iudeea. Regele i-a luat funcția de Mare Preot lui Josephus și i-a dat pontificatul fiului lui Ananus, care se numea tot Ananus. Despre bătrânul Ananus se zice că a fost un om foarte norocos: a avut cinci copii și toți l-au slujit pe Domnul ca arhierei, după ce a deținut el însuși multă vreme înalta demnitate sacerdotală, ceea ce nu s-a mai întâmplat niciunuia dintre pontificii noștri. Tânărul Ananus, despre a cărui numire în funcția de Mare Preot am vorbit adineauri, avea o fire nemiloasă și cutezătoare. El făcea parte din secta saducheilor, care sunt mai acerbi și mai nemiloși în judecăți decât ceilalți iudei, după cum am arătat mai înainte. Fiindcă era, așadar, crud, Ananus a socotit că sosise momentul potrivit să treacă la faptă acum, când Festus murise și Albinus era în drum spre Iudeea. A convocat sinedriul la judecată și l-a adus în fața lui pe fratele lui Iisus, denumit Hristos (el se chema Iacov), împreună cu alți câțiva, acuzându-i că încălcase legile, și i-a condamnat să fie uciși cu pietre. Acest lucru a stârnit indignarea cetățenilor moderați, care respectau cu strictețe legile; ei și-au trimis în taină solii la regele lor, rugându-l să-l avertizeze în scris pe Ananus să nu mai întreprindă asemenea fapte, căci fusese nedrept și în ceea ce făcuse acum. Unii dintre ei s-au dus în întâmpinarea lui Albinus, care tocmai plecase din orașul Alexandria, și i-au atras atenția că Ananus convocase sinedriul la judecată, fără să-i ceară consimțământul. Albinus a fost convins de vorbele sfătuitoare și i-a adresat scrisori furibunde lui Ananus, amenințându-l că-i va da cuvenita pedeapsă. Dar, în urma acestui incident, regele Agrippa i-a luat funcția de Mare Preot, pe care o

²⁹

A se vedea Steve Mason, *Josephus and the New Testament*, pp. 235-236.

deținuse timp de trei luni, și i-a încredințat-o lui Iesus, fiul lui Damnaeus”³⁰.

După cum vedem, marele scriitor iudeu îl menționează pe Iacov în treacăt, în cadrul unui pasaj consistent, în care pune în lumină mai multe personaje politice (procuratorii Festus și Albinus) și religioase (arhierii Joseph și Ananus al II-lea) din istoria iudeilor și în care dorește să surprindă degradarea morală excesivă a frunțașilor poporului evreu. Nu vom insista asupra acestui fragment în studiul de față, însă ceea ce este imperios necesar de remarcat aici este că Josephus Flavius surprinde conflictul dintre iudei și creștini, conflict ce luase amploare în cetatea Ierusalimului în anii '60 ai primului secol creștin. Textul este o bine venită mărturie despre dinamica vieții creștine din Palestina secolului I d.Hr. și despre tensiunile crescânde dintre comunitățile de creștini și evreii ale căror instituții sacre par a fi intrat într-un veritabil colaps moral.

Pe lângă aceste trei fragmente de o importanță colosală pentru istoria epocii *Noului Testament*, Josephus Flavius oferă mărturii inedite despre împărații romani din perioada în care Mântuitorul a trăit pe pământ, despre prefectii și procuratorii romani, despre Irod cel Mare și urmașii săi, însă prezentarea acestora nu face obiectul studiului de față. În schimb, ceea ce credem noi că ar fi de mare folos în contextul acestei cercetări este relația frapantă dintre opera lui Josephus Flavius și opera Sfântului evanghelist Luca: Evanghelia a treia și *Faptele Apostolilor*.

În ultimele două secole, mai mulți cercetători, căutând să descopere eventuale conexiuni subtile între operele *Noului Testament* și cele ale lui Josephus Flavius, au observat că între scrierile Sfântului evanghelist Luca și cele ale istoricului iudeu există câteva similarități izbitoare. Toate acestea, i-au condus pe unii dintre ei să dezvolte mai multe teorii, potrivit cărora fie Sfântul Luca s-a inspirat din operele lui Josephus Flavius, fie Josephus Flavius s-a inspirat din cele două opere ale ucenicului Sfântului Apostol Pavel. E drept, sunt și unii cercetători care sunt de părere că cei doi istorici nu s-au influențat reciproc, dar, în schimb, au beneficiat de aceleași surse de inspirație. Foarte probabil, ultima dintre ipoteze este cea mai plauzibilă, însă astăzi sunt mulți cercetători care insistă asupra faptului că autorul Evangheliei a treia și al Faptelor Apostolilor a fost influențat de opera lui Josephus Flavius. Așa se explică, spun cercetătorii, asemănările izbitoare dintre Sfântul Luca și istoricul iudeu atunci

³⁰

Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, cartea a XX-a, IX, 1, vol. 2, p. 571.

când vine vorba de prezentarea morții lui Irod Agrippa I, de relatările despre Felix și Drusilla, de relatările despre Agrippa al II-lea și soția sa Berenice.

După cum vedem, problema conexiunilor dintre operele istoricului lui Dumnezeu și operele istoricului evreu este mult mai complexă și, din păcate, spațiul nu ne permite să o expunem pe larg³¹. Însă, ceea ce trebuie neapărat să punctăm este că cei doi autori își propun, înainte de toate, să realizeze o istorie, pe care să o încadreze în contextul internațional al timpului în care se petrec faptele relatate. Așa se face că Josephus Flavius și Sfântul evanghelist Luca respectă exigențele istoriografiei eleniste. Mai mult, cei doi relatează despre recensământul din timpului guvernatorului Quirinius (*Lc* 2, 1-13; *Războiul iudaic*, cartea a II-a; *Antichități iudaice*, cartea a XVIII-a, I, 1), despre revolta fanaticilor Iuda Galileanul și Theudas (*FA* 5, 37; *Războiul iudaic*, cartea a II-a, VIII, 1; *Antichități iudaice*, cartea a XX-a, V, 1), despre foametea din timpul împăratului Claudius (*FA* 11, 28-29; *Antichități iudaice*, cartea a XX-a, II, 5) și, după cum spuneam, oferă o perspectivă asemănătoare în descrierea morții regelui Agrippa I (*FA* 12, 20-23; *Antichități iudaice*, cartea a XIX-a, VIII, 2-3)³². Toate acestea indică faptul că cei doi autori, unul al primei istorii a creștinismului și altul al istoriei poporului evreu, sunt preocupați de adevărul istoric și se îngrijesc să pigmenteze operele lor cu detalii care să ofere un plus de veridicitate asupra celor relatate. Totodată, aceste similarități indică legătura deosebit de importantă dintre *Noul Testament* și operele lui Josephus Flavius care, fără voia lui, vin să completeze, să întregască detaliile pe care ni le oferă cele patru *Evanghelii* și *Faptele Apostolilor* despre contextul istoric, politic și religios în care a viețuit Iisus Hristos și în care s-au născut primele comunități creștine.

Concluzii

Josephus Flavius reprezintă un reper prețios în istoriografia antică, întrucât, fără operele sale, am fi știut mult prea puține detalii despre epoca *Noului Testament*, despre contextul cultural, politic și social în care Mântuitorul Iisus Hristos a trăit și

³¹ Pentru mai multe detalii, a se vedea: Steve Mason, *Josephus and the New Testament*, pp. 251-295; Steve Mason, *Josephus, Judea and Christian Origins: Methods and Categories*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 2009, pp. 329-373.

³² Helen K. Bond, „Josephus and the New Testament”, în: Honora Howell Chapman, Zuleika Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, UK, John Wiley & Sons, Ltd., 2016, p. 156.

în care au luat ființă primele comunități creștine. Afirmția unor cercetători, potrivit căreia dicționarele biblice ar fi avut mărimea unor cărți de buzunar, dacă Josephus Flavius nu ar fi scris și operele sale nu s-ar fi păstrat, este într-un totuș îndreptățită. Dincolo de faptul că a fost un spirit de sinteză elegantă între trei mai culturi ale Antichității (evreiască, grecească și romană), Josephus Flavius a constituit și va constitui mereu un reper, un punct de referință pentru fiecare cercetător al *Vechiului* și al *Noului Testament*, întrucât o bună parte din ceea ce a scris reprezintă o excelență sursă alternativă pentru istoria epocilor celor două Testamente.

Înțelegem, astfel, din toate cele expuse pe parcursul cercetării de față, că schițarea unei istorii care să reflecte cât mai fidel realitatea epocii *Noului Testament* este, într-o măsură considerabilă, meritul diplomatului evreu Josephus Flavius, pe care ironia sorții l-a transformat într-un veritabil evanghelist necreștin sau, hiperbolizând puțin, într-un „al cincilea evanghelist”. Deși a trăit toată viața printre creștini și aproape totdeauna i-a trecut cu vederea, Josephus Flavius rămâne pentru aceștia un istoriograf care trebuie neapărat citit, dar cu atenție și neapărat evaluat critic, un om care a scris o istorie „după Scriptură”, ca o veritabilă anexă la textul sacru, dar și o personalitate fără de care cei pasionați de studiul biblic nu ar putea pătrunde în universul de taină al Sfintei Scripturi și nu ar înțelege deplin contextul politic, religios și cultural în care „Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, [...] S-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume și S-a înălțat întru slavă” (I *Tim* 3, 16).



PRACTICE-ISTORICE

Teme ale Vechiului Testament în predica actuală¹

Drd. Teodor MOGOȘ

Abstract:

The Old Testament provides foundational themes for contemporary Orthodox preaching, notably monotheism, messianism, and the rejection of idolatry. These elements are profoundly interwoven with New Testament theology, underscoring the continuity of God's salvific plan. Key themes, such as the Protoevangelium, Divine Providence, and Messianic prophecies, demonstrate the theological depth of the Old Testament and its relevance to modern homiletics. This interplay between Testaments enriches the spiritual message of contemporary sermons, addressing the moral and spiritual challenges faced by believers in the modern world.

Keywords:

Old Testament themes, Messianic prophecy, Protoevangelium, Contemporary preaching

Fundamentele Vechiului Testament în predica actuală

Cele două coordonate ale propovăduirii Vechiului Testament sunt monoteismul și mesianismul. Alături de acestea se poate observa, la majoritatea profeților și nu numai, și combaterea idolatriei, un subiect foarte des întâlnit în cărțile primului Testament și care, după cum vom vedea, joacă un rol important în istoria popoarelor ce trebuiau pregătite pentru venirea Mântuitorului.

Predica actuală are la bază un număr foarte variat de teme, ce aparțin Vechiului Testament. Toate cele patru genuri omiletice pot folosi ca punct de plecare ideile păstrate în scris de către persoane inspirate de Dumnezeu în primul Testament. În acest context vom evidenția câteva teme din Vechiul Testament care își găsesc corespondentul în Noul Testament și, implicit, în predicile de astăzi, pornind de la profețiile mesianice.

¹ Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Nicușor Beldiman, care și-a dat acordul pentru publicare.

Întâia veste bună

Prima profeție mesianică, intitulată „Întâia veste bună”, face parte din temele veterotestamentare transpuse în actualitate și apare în prima carte a Vechiului Testament: „Dușmănie voi pune între tine și femeie, între seminția ta și seminția ei; Acela îți va ținti capul, iar tu îi vei ținti Lui călcâiul”(Fc 3, 15). Acest verset are o semnificație profetică, fiind asociat cu figura mesianică, descendentul trupesc al Evei și Fiul Mariei, identificată adesea în tradiție ca „Eva cea nouă”. Dintr-o perspectivă teologică, fie hristologică, fie mariologică, acest text este denumit în tradiția Bisericii „Protoevanghelia,” reprezentând prima vestire a speranței pentru mântuirea omenirii căzute în păcat, transmisă Protopărinților, Adam și Eva².

Părintele Nicolae Neaga, în cartea intitulată „Hristos în Vechiul Testament”, consideră că Dumnezeu, în care Adam își punea credința, nu și-ar fi pierdut prestigiul în sufletele oamenilor dacă, odată cu căderea primului om, nu ar fi plantat în sufletul acestuia și speranța unui ajutor divin. Relația dintre Adam și Hristos este marcată de o adâncime istorică, deoarece „dacă prin neascultarea lui Adam față de Dumnezeu a intrat moartea în lume și a pus stăpânire pe ea, prin ascultarea lui Hristos față de același Dumnezeu, Părintele Său, a fost moartea alungată din lume și omorâtă.”³ Prima dovadă în acest sens este întâlnită în următorul capitol al cărții, eveniment în care protopărinții, la prima naștere omenească, s-au dus gândul la Omul promis de Dumnezeu:„(...) am dobândit Om de la Dumnezeu”(Fc 4, 1).

Sfântul Apostol Pavel împărtășește, de asemenea, convingerea despre mesianismul versetului cincisprezece în Epistola către Romani: „Iar Dumnezeuul păcii va zdrobi repede sub picioarele voastre pe satana. Harul Domnului nostru Iisus Hristos cu voi!”(Rm 16, 20). În acest verset, titlul de „Dumnezeul păcii” îl desemnează pe Hristos sau Mesia, înlocuind expresia „sămânța femeii” ca o referire la Cel care aduce pacea divină și împlinește făgăduința de mântuire a omenirii. Această înțelegere este susținută și de capitolul 9 din cartea prorocului Isaia, unde Mesia este numit „Domn al Păcii”, ceea ce subliniază lucrarea Sa mântuitoare în cadrul iconomiei dumnezeiești: „Și mare va fi stăpânirea Lui și pacea Lui nu va avea hotar.

² Bartolomeu Valeriu Anania, Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului, *Biblia cu ilustrații – Volumul I*, Ed. Litera, București, 2011, p. 30.

³ Idem, *Apa cea vie a ortodoxiei*, ediția a II-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 85.

Va împărăți pe tronul și peste împărăția lui David, ca s-o întărească și s-o întemeieze prin judecată și prin dreptate, de acum și până-n veac. Râvna Domnului Savaot va face aceasta” (Is 9, 6)⁴.

În interpretarea Sfântului Vasile cel Mare, ultima parte a acestui verset arată că Dumnezeu, plin de râvnă și dragoste pentru oameni, mai ales pentru cei pierduți în păcate, Și-a asumat iconomia mântuirii, oferindu-le tuturor calea de întoarcere la împărăția Sa. Sânguinta „Domnului Savaot” este cea care împlinește aceasta, deoarece toate puterile Îi sunt supuse⁵. Acest mesaj poate fi privit ca o „Evanghelie”, o veste bună, transmisă într-un mod simplu, pentru ca Adam și Eva să înțeleagă că lucrurile nu vor rămâne în starea de cădere, iar Dumnezeu va izbăvi lumea de influența celui rău, restabilind starea de comuniune și pace, asemenea celei din Eden, pentru cei credincioși.

Noi nu putem decât să rostim astfel: *Slavă Domnului nostru Iisus Hristos pentru Întruparea Sa pe acest pământ, pentru viața Sa, pentru Jertfa Sa pe Cruce, pentru moartea Sa, pentru slăvita Sa Înviere și Înălțare la Cer.*

Părintele Nicolae Neaga subliniază că, pe parcursul existenței sale, omenirea este chemată să lupte cu Răul în toate formele sale. La sfârșit, printr-un urmaș binecuvântat, ea va birui în această confruntare, în care vrăjmașul, potrivnicul neîncetat al omului, își apără cu îndârjire sfera de influență. În această sentință divină găsim ceea ce, pe bună dreptate, se numește Protoevanghelia – întâia veste bună, vestirea biruinței finale asupra păcatului și morții⁶.

Tema Protoevangeliei din Facere, capitolul 3 versetul 15, rămâne profund relevantă în teologia și practica predicilor ortodoxe contemporane. Clericii și teologii de astăzi recurg frecvent la această primă profeție mesianică pentru a evidenția continuitatea planului divin de mântuire și pentru a încuraja credincioșii în lupta lor spirituală. În contextul liturgic și omiletic actual, se subliniază faptul că promisiunea biruinței asupra răului nu este doar un eveniment istoric, ci o realitate vie care se actualizează în viața fiecărui creștin. Predicile moderne explorează modul în care această luptă între bine și rău se manifestă în societatea contemporană, abordând

⁴ Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 37.

⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Comentariu la cartea Profetului Isaia*, în *PSB 2 (Scrierile Părinților Apostolici vol. 2)*, trad. de Alexandru Mihăilă, vol. II, Ed. Basilica, București, 2009, p. 266.

⁶ Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*,..., p. 37.

probleme precum nedreptatea și suferința. Prin raportarea la Protoevanghelie, se oferă nu doar o perspectivă teologică, ci și un îndemn practic pentru credincioși de a participa activ la lucrarea mântuirii. Astfel, vechea profeție își găsește un loc central în predica ortodoxă actuală, demonstrând că mesajul său transcende timpul și continuă să ofere speranță și direcție în lumea de astăzi.

Nașterea din veci. Sfânta Treime

A doua profeție mesianică, cuprinsă în Psalmi și care continuă să aibă relevanță în predicarea zilelor noastre, se referă la „Nașterea din veci” a Fiului lui Dumnezeu. Acest aspect este evidențiat în cuvintele: „Eu am pus pe regele Meu peste Sion, muntele Meu cel sfânt. Domnul a zis către Mine: Fiul Meu ești Tu; cere de la Mine și-ți voi da neamurile moștenire și stăpânirea Ta marginile pământului. Cu toiag de fier îi vei zdrobi, ca pe vasele olarului îi vei sfărâma” (Ps 2, 6-9). Primul verset subliniază că Hristos, deși nu avea nevoie de nimic după firea Sa dumnezeiască, a ales să primească rangul de Împărat, nu pentru Sine, ci pentru ca oamenii să se împărtășească de această lucrare și să afle mântuirea. Această coborâre a Sa la nivelul nostru, a fost posibilă prin smerenia desăvârșită, prin care S-a pogorât din Cer la treapta firii omenești, asumându-și trupul nostru și, totodată, ridicând umanitatea noastră la comuniunea cu firea Sa dumnezeiască. Astfel, Hristos ne-a deschis calea spre împărtășirea de slava Sa veșnică.

Al doilea verset, „Fiul Meu ești Tu; Eu astăzi Te-am născut,” reflectă în mod profund profeția nașterii mai-nainte de veci, subliniind faptul că Hristos este pururea Fiul lui Dumnezeu, fără început și fără sfârșit, născut din Tatăl mai înainte de toți vecii. Totuși, în același timp, expresia „astăzi” face trimitere la întruparea Sa, la nașterea după trup, întrucât acest termen aparține timpului⁷ și indică momentul în care Fiul cel veșnic a intrat în istorie pentru mântuirea lumii. Această dublă semnificație confirmă taina unirii firii dumnezeiești cu cea omenească, în care Hristos devine puntea între Dumnezeu și om. Subiectul celor patru versete este Dumnezeu, Care vestește venirea regelui Mesia în Sion, centrul spiritual al orașului Ierusalim. Pentru a înțelege această profeție în contextul istoric și teologic, se poate sublinia că Sionul reprezintă locul jertfei lui Avraam, cetatea lui David și locașul

⁷ Sfântul Chiril al Alexandriei, „Tălcuiți la Psalmi (1-8, 50)”, trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în *Ortodoxia – Revistă a Patriarhiei Române*, Nr. 4/13, Octombrie-Decembrie, București, 2013, pp. 196-197.

templului lui Solomon. Așa cum Sionul a devenit centrul religios al poporului lui Israel prin lucrarea lui Solomon, tot astfel Ierusalimul devine capitala Împărăției veșnice, condusă de Hristos, Cel rânduit de Dumnezeu.

Cuvântul „astăzi” din expresia „Eu astăzi Te-am născut” este sinonim cu veșnicia, arătând că, la Dumnezeu, nu există timp așa cum îl percepem noi, timpul fiind creat și, prin urmare, limitat. Dacă Fiul ar fi fost născut în timp, n-ar fi fost veșnic, ceea ce contrazice învățătura despre dumnezeirea Sa. Sfântul Apostol Pavel întărește această înțelegere în epistolele sale, afirmând despre Hristos: „Hristos ieri și azi, același în veci” (Evr 13, 8) și „...a fost rânduit Fiul al lui Dumnezeu cu putere, după duhul sfințeniei” (Rm 1, 4).

Expresia „Eu...Te-am născut” evidențiază divinitatea Pruncului care avea să devină Regele mesianic. În sprijinul acestei interpretări, Teodoret al Cirului compară Psalmul 2 cu Psalmul 110, versetul 3: „Mai-nainte de luceafăr Te-am născut,” pentru a sublinia nașterea mai-nainte de veci a Fiului lui Dumnezeu, Cel veșnic și fără început. Această armonie între psalmi și alte texte scripturistice confirmă dumnezeirea Regelui Mesia și misiunea Sa mântuitoare⁸.

După cum subliniază părintele Nicolae Neaga, veșnicia lui Hristos este un adevăr fundamental al credinței noastre. Atribuțiile Mântuitorului sunt clar evidențiate atât în cadrul Sfintei Treimi, cât și în predicile rostite cu ocazia sărbătorii Sfintei Treimi, celebrată a doua zi după Rusalii. Astfel, Dumnezeu-Tatăl este Creatorul a toate cele văzute și nevăzute; Dumnezeu-Fiul, născut din veșnicie din Tatăl, S-a întrupat din Sfânta Fecioară Maria prin lucrarea Duhului Sfânt, pentru a mântui neamul omenesc; iar Dumnezeu-Duhul Sfânt, purcezend din Tatăl, este Acela care sfințește și luminează toate, fiind ajutorul credincioșilor în dobândirea mântuirii prin har, credință și fapte bune. Deși fiecare Ipostas are lucrarea Sa proprie, nu sunt trei Dumnezei, ci un singur Dumnezeu, preamărit în Trei Ipostasuri, în unitate desăvârșită și de necuprins⁹.

Se poate observa că, de fiecare dată când preotul rostește predica înaintea credincioșilor, începe prin a invoca numele Sfintei Treimi: „În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh.” De asemenea, creștinii își încep rugăciunile cu cuvintele:

⁸ N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*,..., p. 54.

⁹ Diac. Prof. Emilian Vasilescu, „Predica la Sfânta Treime”, în *Glasul Bisericii*, nr. 5-6, 1968, <https://doxologia.ro/predici/predica-la-sfanta-treime>, (accesat la data de 7 septembrie 2024).

„Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin!”.

Aceste cuvinte, împreună cu semnul Sfintei Cruci care le însoțește, exprimă mărturisirea credinței în Dumnezeu-Tatăl, în Dumnezeu-Fiul și în Dumnezeu-Duhul Sfânt, Treimea cea de o ființă și nedespărțită. Tot în numele Sfintei Treimi, creștinii au primit Taina Sfântului Botez, prin care au fost aduși în comuniunea cu Dumnezeu și chemați la viața veșnică.

Astfel, această profeție nu rămâne un simplu text veterotestamentar, ci devine o sursă vie de inspirație și îndrumare pentru credincioșii ortodocși de astăzi, consolidând legătura dintre tradiția biblică și practica religioasă contemporană, evidențiată în predici ca mister al Sfintei Treimi și importanța întrupării lui Hristos în planul mântuirii.

Pronia Divină. Purtarea de grijă a lui Dumnezeu

„Ce este omul că-Ți aduci aminte de el și fiul omului că-l cercetezi? L-ai făcut cu puțin mai mic decât îngerii, cu slavă și cu cinste l-ai încununat; i-ai dat stăpânire peste lucrurile mâinilor Tale” (Ps 8, 4-6). Acest verset ilustrează într-un mod profund grija lui Dumnezeu față de om și față de întreaga creație, subliniind demnitatea unică a omului în iconomia divină. Deși scrise în epoca regelui David, cuvintele psalmului se aplică tuturor generațiilor, reafirmând pronia dumnezeiască ce se întinde asupra neamului omenesc din veac și până în veac. Toată creația, în desăvârșirea sa, a fost rânduită ca dar pentru om, căruia i s-a încredințat misiunea de a o administra cu înțelepciune. Venirea lui Hristos în lume reprezintă mai mult decât un gest de milostivire; este expresia supremă a iubirii dumnezeiești față de făptura Sa. Întru marea Sa smerenie, Hristos, asemenea unui medic desăvârșit, a coborât nu doar pentru cei sănătoși, ci mai ales pentru cei bolnavi sufletește, vindecând păcatul și restaurându-i pe oameni în comuniunea cu Dumnezeu. Această lucrare a întrupării Sale este o mărturie vie a grijii neclintite a lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii¹⁰, o grijă ce nu se limitează la timp, ci îmbrățișează veșnicia.

Pronia Divină reprezintă modul în care Dumnezeu, prin înțelepciunea Sa necuprinsă, chivernisește și conduce lumea spre împlinirea scopului final pentru care aceasta a fost creată, în cadrul economiei Sale creatoare și mântuitoare. Aceasta nu se limitează la a susține existența creației, ci o ghidează și o înalță, oferindu-i

¹⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Psalmi*, vol. 2, trad. de Laura Enache, Ed. Doxologia, Iași, 2011, p. 147.

un sens și o direcție clară. Psalmistul David descrie această grijă providențială prin imaginea sugestivă a „palmei lui Dumnezeu” (Ps 139, 5), simbolizând puterea prin care Dumnezeu își conduce faptele spre desăvârșirea lor firească. Cu toate acestea, Pronia Divină nu exonerează omul de griji sau responsabilități. Din contră, ea cheamă omul să colaboreze activ cu Dumnezeu, să-și asume rolul în împlinirea planului divin prin ascultare, credință și fapte bune. Astfel, Pronia nu anulează libertatea umană, ci o desăvârșește, oferind fiecărei ființe ocazia de a-și împlini menirea în lumina iubirii și voii lui Dumnezeu.

Sfântul Apostol Matei ne învață prin cuvintele Evangheliei sale: „Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui, și toate acestea se vor adăuga vouă. Nu vă îngrijiți de ziua de mâine, căci ziua de mâine se va îngriji de ale sale. Ajunge zilei răutatea ei” (Mt 6, 33-34). Acest text evanghelic este un îndemn împotriva frământării excesive și a risipirii suferinței, stări care îl împiedică pe om să discearnă între valorile fundamentale și lucrurile trecătoare. El cheamă credinciosul să-și îndrepte atenția spre scopul pentru care a fost creat: dobândirea vieții veșnice. Într-o armonie profundă cu acest îndemn, psalmistul își exprimă încrederea în purtarea de grijă a lui Dumnezeu¹¹: „Deschizând Tu mâna Ta, toate se vor umple de bunătăți. Dar întorcându-Ți Tu fața Ta, se vor tulbura; lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărână se vor întoarce. Trimite-vei Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului” (Ps 103, 29-31).

Aceste versete din Psalmi subliniază că viața și binecuvântările vin de la Dumnezeu, iar omul este chemat să-și pună nădejdea în purtarea Sa de grijă. Dumnezeu este izvorul tuturor lucrurilor bune, Cel care susține întreaga creație și o înnoiește prin Duhul Său cel Sfânt, învățându-ne să trăim cu recunoștință și smerenie, fără a ne lăsa copleșiți de grijile zilei.

Sfântul Apostol Pavel le vorbește evreilor despre Hristos ca despre plinirea desăvârșirii omenești, arătând că în El se împlinește planul dumnezeiesc pentru om¹²: „Ba încă, cineva a făcut undeva următoarea mărturisire: ‘Ce este omul ca să-Ți aduci aminte de el sau fiul omului ca să-l cercetezi? L-ai făcut pentru puțină vreme mai prejos de îngeri, l-ai încununat cu slavă și cu cinste, l-ai pus peste lucrările mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui.’ Într-adevăr, dacă i-a supus toate, nu i-a lăsat nimic nesupus. Totuși, acum, încă nu vedem că toate îi sunt supuse” (Evr 2,

¹¹ <https://ro.orthodoxwiki.org/Pronie>, (accesat la data de 11 septembrie 2024).
¹² N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*,..., p. 55.

6-8). Această profeție mesianică are o mare relevanță în cadrul predicilor, indiferent de perioada anului bisericesc, deoarece evidențiază Pronia Divină – purtarea de grijă a lui Dumnezeu, mereu prezentă în viețile oamenilor. Prin aceste cuvinte, Apostolul Pavel subliniază că Hristos, în umanitatea Sa desăvârșită, este Cel care recapitulează toate lucrurile, aducând creația înapoi în armonie cu voia Tatălui. Ele ne amintesc de chemarea omului la slavă și cinstire prin comuniunea cu Dumnezeu și de lucrarea Sa neconținută pentru mântuirea lumii.

Tema Proniei Divine și a demnității omului, evidențiată în Psalmul 8 și aprofundată în Noul Testament, are o relevanță imediată și concretă în predicile și învățăturile ortodoxe actuale. Aceste pasaje pot fi integrate, de asemenea, în catehezele despre rolul omului în creație, subliniind chemarea fiecărui credincios de a participa activ la lucrarea lui Dumnezeu. În cadrul slujbelor și al predicilor din perioadele de post sau în duminicile obișnuite, preoții pot folosi această temă pentru a încuraja comunitatea să își pună nădejdea în purtarea de grijă a lui Dumnezeu, mai ales în fața provocărilor contemporane precum anxietatea și materialismul. Astfel, mesajul scripturistic devine un instrument vital în pastorația contemporană, îndrumând credincioșii spre Împărăția lui Dumnezeu și spre împlinirea vocației lor divine.

„*Vaietele celui nevinovat*”¹³

O altă profeție mesianică remarcabilă prezintă un dialog anticipat între Hristos și Dumnezeu Tatăl, care se va împlini în Noul Testament. Psalmul 21 este un psalm profund mesianic, în care Hristos, în umanitatea Sa, strigă către Tatăl pentru ajutor: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce M-ai părăsit? Departe de ajutorul Meu cuvintele strigării Mele!” (Ps 21, 1).

Această chemare repetată scoate în evidență intensitatea suferinței și starea de primejdie a Celui care cere ajutor. Strigătul Său nu este doar o expresie a durerii, ci și o mărturisire a încrederii neclintite în Dumnezeu. Acest act devine un model de ridicare morală pentru cel credincios, arătând că, în momentele de încercare, doar invocarea lui Dumnezeu aduce izbăvire. În același timp, această profeție transmite o învățătură profundă: oricât de primitoare sau avantajoasă ar părea lumea la prima vedere, ea nu poate oferi mântuirea. Singurul ajutor mântuitor vine de la Dumnezeu, Cel care susține și înalță sufletul omului către viața veșnică¹⁴.

¹³ N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*,..., p. 55.

¹⁴ *Ibidem*, p. 56.

Această chemare mesianică devine, astfel, un simbol al credinței neclintite și al dependenței totale de pronia divină.

Formând o paralelă între Vechiul și Noul Testament, observăm că profeția din Psalmul 21 își găsește împlinirea în cuvintele lui Hristos rostite pe Cruce, consemnate în Evanghelia după Matei (27, 46) și în cea după Marcu (15, 34): „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?” Aceste cuvinte marchează legătura profundă dintre cele două Testamente, arătând că suferințele Mântuitorului sunt plinirea celor prevestite de psalmist¹⁵. Toți evangheliștii confirmă faptul că pătimirile Domnului, începând cu Joia Mare din Săptămâna Sfintelor Pătimiri, reprezintă o împlinire a planului divin. Joia este ziua în care Mântuitorul, în umanitatea Sa, cere îndurare de la Tatăl, descoperind astfel firea omenească pe care a asumat-o pentru mântuirea lumii.

Profeția din Psalmul 21 se reflectă în mod direct și în alte momente descrise de evangheliști, cum ar fi: răstignirea (Mt 27, 35; Mc 15, 24), rugăciunea pentru cei care Îl răstigneau (Lc 23, 34) și împărțirea hainelor Sale (In 19, 23-24)¹⁶. Aceste versete alcătuiesc o imagine cuprinzătoare a pătimirilor Domnului, oferind un program clar care poate fi folosit în predici pentru a sublinia taina suferinței și a mântuirii lucrate de Hristos pe pământ. Astfel, suferințele Sale devin o chemare pentru credincioși de a înțelege și a trăi mai profund legătura dintre Scripturi și împlinirea lor în persoana Mântuitorului. Concret, tema poate oferi alinare celor care se simt abandonați sau traversează momente de cumpănă, arătând că și Mântuitorul a cunoscut adâncul suferinței umane. Profeția nu doar că îmbogățește înțelegerea teologică a credincioșilor, dar le oferă și instrumente spirituale clare pentru a naviga prin provocările vieții moderne. Prin actualizarea acestei teme, Biserica Ortodoxă continuă să ofere răspunsuri relevante și să îndrume sufletele către o relație mai profundă cu Dumnezeu.

Piatra din capul unghiului

Psalmul 117, numit adesea ultimul psalm mesianic, conține cunoscutele cuvinte: „Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii s-a făcut cap al unghiului” (Ps 117, 22). Pentru a înțelege adâncimea acestui verset, este necesar să reflectăm

¹⁵ ÎPS prof. dr. Bartolomeu Valeriu Anania, Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului, *Biblia cu ilustrații – Volumul III*, Ed. Litera, București, 2011, p. 930.

¹⁶ N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*,..., p. 57.

asupra simbolismului pietrei, care își dobândește valoarea în funcție de modul în care este folosită. Piatra devine importantă când este așezată ca hotar între două moșii, stabilind dreptul de proprietate, sau când este pusă la temelia unei clădiri, sprijinind întregul edificiu. Părintele Nicolae Neaga subliniază această dualitate a pietrei, arătând cum ea câștigă însemnătate atunci când capătă un rol fundamental în susținerea unei structuri. În primul rând, „piatra” simbolizează Israelul, poporul ales, care a fost disprețuit, dar a cărui importanță a crescut odată cu împlinirea planului lui Dumnezeu¹⁷. Mai presus de toate, „piatra” este însăși Mesia, Hristos Domnul. „Ziditorii” despre care vorbește psalmistul sunt iudeii, învățătorii de lege, cărturarii și fariseii, care L-au respins pe Hristos¹⁸, nesocotind astfel piatra care avea să devină temelia Împărăției lui Dumnezeu. Această imagine este reluată de profetul Isaia, care scrie în capitolul 28 al cărții sale un verset paralel cu cel din Psalmul 117: „Cel ce-și pune încrederea în ea nu se va clătina” (Is 28, 16)¹⁹.

Acest text profetic, înțeles deplin doar odată cu venirea lui Hristos, arată că aceia care își sprijină viața pe Hristos, piatra cea din capul unghiului, și pe Biserica Sa, nu se vor abate de la calea adevărului.

Această profeție se regăsește în Noul Testament, unde Evanghelistul Matei consemnează cuvintele Mântuitorului: „Iisus le-a zis: «N-ați citit niciodată în Scripturi că: Piatra pe care au lepădat-o zidarii a ajuns să fie pusă în capul unghiului; Domnul a făcut acest lucru și este minunat în ochii noștri?»” (Mt 21, 42)²⁰. Aceeași imagine a „pietrei” este întâlnită și în alte texte ale Noului Testament, la Sfinții Apostoli Marcu (12, 10), Petru (1 Ptr 2, 7) și în Faptele Apostolilor (4, 11), unde este limpede identificată cu Hristos, Cel respins de unii, dar ridicat de Dumnezeu ca temelia Împărăției Sale. Expresia „piatra din capul unghiului” este profund simbolică, referindu-se la unirea celor două mari categorii ale omenirii din perspectivă religioasă – iudeii și neamurile păgâne.

În această formulă „piatra” devine elementul central care unește și sprijină întreaga zidire a Bisericii lui Dumnezeu, alcătuită din toți cei ce cred în Hristos, indiferent de originea lor. Astfel, piatra din capul unghiului este un simbol al armoniei

¹⁷ N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*,..., p. 67.

¹⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Psalmi*, vol. 2, trad. de Laura Enache, Ed. Doxologia, Iași, 2011, p. 500.

¹⁹ N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*,..., p. 67.

²⁰ <https://biblia.resursecrestine.ro/matei/21>, (accesat la data de 11 septembrie 2024).

și al unității în credință, marcând începutul unei noi iconomii duhovnicești²¹.

Deși există psalmi în privința cărora unii pot avea îndoieli despre caracterul lor mesianic, Psalmul 117 este unanim recunoscut ca un psalm mesianic, având o răspândire largă și o importanță incontestabilă în tradiția creștină. Întregul psalm gravitează în jurul imaginii Regelui excepțional, Hristos, și a împărăției Sale fără de sfârșit, așa cum reiese din lecturile patristice. Această temă mesianică se întrevede ca un fir roșu ce străbate profunzimea psalmilor, descoperindu-ne planul dumnezeiesc de mântuire și unitatea dintre cele două Testamente, cu Hristos ca punct central²². Psalmul 117 îi îndeamnă pe predicatori să sublinieze chemarea tuturor credincioșilor la unitate în Hristos, temelie a Bisericii. Prin exemplul pietrei din capul unghiului, pot evidenția cum Hristos transformă respingerea în slavă și întemeiază Împărăția Sa veșnică, oferind nădejde și direcție vieții creștinilor.

Copilul Fecioarei. Maica Domnului

„Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și se va chema numele Lui Emanuel” (Isaia 7, 14). Această profeție mesianică din cartea profetului Isaia are o semnificație profundă, fiind singura din Vechiul Testament care vorbește despre o Fecioară ce devine mamă fără a-și pierde fecioria. Termenul „almah,” folosit aici și tradus ca „fecioară,” apare în mai multe locuri din Scriptură (Fc 24, 43; Ps 68, 26; Cânt 1, 3; 6, 8), dar în acest context dobândește o unicitate aparte. În mod specific, Isaia atribuie Fecioarei o semnificație deosebită prin utilizarea articolului hotărât, subliniind că este vorba despre o persoană cu totul excepțională²³. Această femeie nu este doar o fecioară în sens obișnuit, ci este purtătoarea unei taine divine, mama Celui care va purta numele Emanuel, „Dumnezeu este cu noi.” Această profeție anticipează lucrarea mântuitoare a lui Hristos și evidențiază rolul unic al Sfintei Fecioare Maria în istoria mântuirii²⁴. În pântecele Fecioarei nu vedem doar unirea umanității cu Divinitatea, ci Îl descoperim pe Dumnezeu, care, în smerenia Sa, a luat

²¹ Dr. V. Gheorghiu, *Sfânta Evanghelie după Matei*, Cernăuți I, 1925, p. 612, apud Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 67.

²² N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*,..., p. 67.

²³ *Ibidem*, p. 70.

²⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Isaia și Omilii la Ozia*, vol. 6, trad. de Laura Enache, Ed. Doxologia, Iași, 2013, p. 148.

asupra Sa umanitatea fără păcat²⁵. Sfântul Ciprian al Cartaginei afirmă că unicitatea Fecioarei Maria este evidențiată de faptul că ea și-a păstrat fecioria chiar și după nașterea Mântuitorului²⁶, o calitate vizibilă în comportamentul și în portul ei.

Această Fecioară excepțională, prevestită în Vechiul Testament, primește în Noul Testament titlul de Maica Domnului, subliniind rolul ei unic în taina mântuirii. Sfinții Părinți²⁷ subliniază că, așa cum apariția Protopărinților a fost neobișnuită, la fel și nașterea lui Hristos a fost extraordinară. Profetul Isaia folosește expresia „a luat,” indicând că pruncul se află deja în pântecele Fecioarei, ceea ce face referire la o lucrare deosebită și supraomenească. Această profeție deschide discuția teologică despre caracterul veșnic al conceperii lui Hristos, arătând cum Dumnezeu, din iubire nesfârșită, intră în istorie printr-o lucrare tainică și de necuprins, punând astfel începutul mântuirii noastre. Maica Domnului devine, astfel, nu doar o figură centrală în planul divin, ci și un exemplu desăvârșit de curăție și ascultare față de voia lui Dumnezeu.

Profeția despre Fecioara Maria poate fi folosită în predici care abordează legătura dintre Vechiul și Noul Testament, evidențiind coerența planului dumnezeiesc de mântuire. De asemenea, este relevantă în omiliile care subliniază taina curăției sufletești, rolul ascultării și pregătirea pentru venirea lui Hristos. Predicatorii pot utiliza acest text pentru a accentua importanța încrederii în voia lui Dumnezeu, chiar și atunci când aceasta depășește înțelegerea umană. Este un punct de plecare ideal pentru reflecții asupra lucrării proniatoare a lui Dumnezeu și a modului în care El transformă viața oamenilor prin lucrarea Sa divină. La Sărbătoarea Nașterii Domnului, aceasta poate fi folosită pentru a sublinia împlinirea făgăduinței lui

²⁵ Des heiligen Kirchenlehrers Cyrillus von Alexandrien, *Gegen diejenigen, welche nicht zugeben wollen, dass die heilige Jungfrau Gottesgebäerin ist (Adversus nolentes confiteri sanctam virginem esse Deiparam)*, în Des heiligen Kirchenlehrers Cyrillus von Alexandrien ausgewählte Schriften / aus dem Griechischen übers. von Otto Bardenhewer. (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 12) Kempten; München : J. Kösel : F. Pustet, 1935, <https://bkv.unifr.ch/works/167/versions/186/divisions/57527>, (accesat la data de 12 septembrie 2024).

²⁶ Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus, *Über die Haltung der Jungfrauen (De habitu virginum)*, în Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus sämtliche Schriften / aus dem Lateinischen übers. von Julius Baer. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 34) München 1918, <https://bkv.unifr.ch/works/94/versions/107/divisions/48771>, (accesat la data de 12 septembrie 2024).

²⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, M.G., tom 30, col. 465, apud N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*,..., p. 70.

Dumnezeu și legătura profundă dintre Vechiul și Noul Testament. La Buna Vestire, textul poate scoate în evidență răspunsul Fecioarei Maria la chemarea divină, accentuând ascultarea și smerenia. De asemenea, este potrivită în predici despre curăția sufletească, unde Maica Domnului devine modelul desăvârșit de sfințenie. În predici apologetice, profeția poate apărea ca un argument ce explică unicitatea și rolul central al Fecioarei Maria în istoria mântuirii. Totodată, în predici despre pronia divină, textul subliniază cum Dumnezeu pregătește supranatural venirea Mântuitorului, oferind credincioșilor încredere în planul Său pentru lume.

Lumina lumii. Hristos

„Poporul care umblă în întuneric va vedea lumina mare, peste cei care zac în țara umbrelor morții, lumina va răsări” (Is 9, 1). Acest verset mesianic strălucește prin claritatea și frumusețea sa, fiind recunoscut atât în Vechiul, cât și în Noul Testament. Profeția vorbește despre Pruncul minunat care va veni să elibereze poporul din întuneric, să-i îmbrace în lumina adevărului și să întemeieze o împărăție a păcii universale²⁸. După cum afirmă Sfântul Atanasie cel Mare, regele David este o prefigurare a lui Hristos, Cel care, din veșnicie, a știut clipa potrivită pentru a veni în lume și a aduce înnoirea și schimbarea a toate. Acest verset arată nu doar promisiunea eliberării poporului din întuneric, ci și împlinirea planului dumnezeiesc de mântuire, prin care Împărăția lui Dumnezeu devine o realitate accesibilă tuturor celor care cred²⁹.

Poporul menționat în acest verset din cartea profetului Isaia este cel din Galileea, o regiune umilită și desconsiderată, aflată sub povara întunericului spiritual și moral. Întunericul simbolizează dezordinea, nenorocirea și lipsa de discernământ, în timp ce lumina reprezintă renașterea, beatitudinea³⁰ și binecuvântarea divină. Această profeție evidențiază starea de decădere morală a poporului care supraviețuise după nenumărate distrugerii. Nivelul său spiritual era atât de scăzut încât, conform planului divin, doar întruparea Fiului lui Dumnezeu putea aduce mântuirea și luminarea sufletelor. Așa cum este scris: „Când a venit plinirea vremii, Dumnezeu

²⁸ ÎPS prof. dr. Bartolomeu Valeriu Anania, Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului, *Biblia cu ilustrații – Volumul IV*, Ed. Litera, București, 2011, p. 1222.

²⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Tălcuire la Psalmul 59”, trad. de Marius Portaru, în *Studii Teologice – Revista Facultăților de Teologie din Patriarhia Română*, Nr. 3, Iulie-Septembrie, București, 2010, p. 216.

³⁰ N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*,..., p. 72.

a trimis pe Fiul Său” (Ga 4, 4). Hristos, asemenea unui soare strălucitor, pătrunde în bezna întunericului³¹ pentru a ridica omenirea din suferință și a aduce speranță și viață veșnică. Aceasta este o promisiune care reflectă profunda iubire a lui Dumnezeu pentru poporul Său, chemând la înnoirea vieții și la comuniunea cu El.

Lumina care va răsări, conform profețiilor lui Isaia, este Mesia, lumina popoarelor (Is 42, 6; Is 49, 6; Is 60, 1-3). Profețiile acestui proroc fac clară legătura dintre „lumina” și mântuirea adusă de Mântuitorul. Așa cum Isaia vorbește despre lumina care aduce eliberare, Noul Testament identifică această lumină cu Hristos. Cuvintele Mântuitorului „Eu sunt lumina lumii” (In 1, 12), consemnate de Sfântul Apostol Ioan, confirmă împlinirea profeției. Cea mai importantă legătură între Isaia și Noul Testament se regăsește la Evanghelistul Matei (Mt 4, 14), unde activitatea Mântuitorului în Galileea este descrisă ca împlinirea directă a acestor profeții. Hristos este lumina care alungă întunericul păcatului și călăuzește sufletele pe calea mântuirii³².

Astăzi, acest verset este de o actualitate deosebită. În predici, întunericul simbolizează păcatul și dezordinea spirituală, iar lumina devine imaginea vie a lui Hristos, prezent și viu, deși nevăzut. Acest contrast rămâne un punct central în chemarea credincioșilor la renaștere spirituală. Profeția lui Isaia despre lumina care va răsări rămâne o sursă de inspirație pentru predicatori, având relevanță în contexte variate. În prezent, versetul poate fi folosit în predici care abordează nevoia de îndreptare morală, redescoperirea sensului vieții sau apropierea de Dumnezeu. Este potrivit în perioada Postului Crăciunului, dar și în duminicile dedicate chemării la pocăință. Contrastul dintre întuneric și lumină poate fi aplicat pentru a încuraja credincioșii să recunoască realitatea păcatului și să caute prezența lui Hristos ca sursă de claritate și împlinire. Această imagine a luminii devine o chemare universală la apropierea de adevăr și iubire dumnezeiască.

Legământul cel nou

„Iată vin zilele, zice Domnul, și voi încheia un nou legământ cu casa lui Israel și cu casa lui Iuda, nu ca legământul pe care l-am încheiat cu părinții lor. Pune-voi legea Mea în cele dinăuntru ale lor și scrie-o-voi în inimile lor” (Ir 31, 31-33). Aceste cuvinte ale profetului Ieremia prevestesc un moment de mare însemnătate: încheierea

³¹ *Ibidem.*

³² N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*,..., p. 72.

unui nou legământ între Dumnezeu și poporul Său. Din text reiese clar că acest legământ va fi diferit de cel vechi, căci nu se va mai baza pe legi exterioare scrise pe table de piatră, ci pe o legătură profundă și interioară, înscrisă în sufletele oamenilor. Părintele Nicolae Neaga subliniază că acest legământ are drept scop întemeierea unei relații autentice și personale între Dumnezeu și om, bazată pe iubire și prietenie. Spre deosebire de legământul vechi, care putea fi rupt prin neascultare, cel nou este veșnic, rămânând o cale deschisă către comuniunea deplină cu Dumnezeu. Această schimbare reflectă lucrarea lui Hristos, care, prin jertfa Sa, face posibilă transformarea inimilor oamenilor și înrădăcinarea legii divine în însăși ființa lor³³.

În lume, există o succesiune firească a zilelor, însă cele trei versete din Ieremia fac referire la momente cu totul speciale, care aduc o transformare profundă în ordinea spirituală. Legământul realizat cu părinții poporului lui Israel, cunoscut drept legământul mozaic, îl are ca figură centrală pe Moise, cel care a fost nu doar un conducător al Vechiului Testament, ci și un reprezentant al părinților acestui popor. Dumnezeu, în planul Său desăvârșit, nu a creat nimic fără sens. Astfel, Noul Testament nu vine să elimine Vechiul Testament, ci să îl completeze, oferindu-i un sens deplin³⁴. Vechiul Legământ devine baza necesară pentru înțelegerea Noului, așa cum subliniază Mântuitorul: „Să nu credeți că am venit să stric Legea sau Prorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc” (Mt 5, 17). Această relație dintre cele două Testamente confirmă continuitatea planului dumnezeiesc.

Similaritatea dintre cele două Testamente este remarcabilă, însă metodele prin care acestea contribuie la formarea religioasă a omului sunt fundamental diferite. Vechiul Testament începe cu o abordare exterioară, bazându-se pe legile primite de Moise și gravate pe table de piatră, cu scopul de a influența treptat interiorul omului. În schimb, Noul Testament pornește de la transformarea interioară, punând credința ca fundament al vieții, care influențează nu doar acțiunile personale, ci și relațiile cu cei din jur³⁵. Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către Evrei, subliniază această tranziție, citând aproape textual profeția lui Ieremia: „Iată, vin zile”, zice Domnul, „când voi face cu casa lui Israel și cu casa lui Iuda un legământ nou, nu ca legământul pe care l-am făcut cu părinții lor...” (Evr 8, 8-9). Apostolul observă că noul legământ nu doar înlocuiește Legea Veche, ci o desăvârșește prin interiorizarea acesteia în

³³ N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*,..., p. 98.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

sufletele credincioșilor. Această transformare marchează trecerea de la o lege scrisă pe piatră la o lege vie, înscrisă în inimă, oferind o viziune profundă asupra unității și continuității planului dumnezeiesc.

Profețiile lui Ieremia, care au prevestit cu o precizie uimitoare evenimentele istorice ce aveau să se împlinească peste aproximativ 500 de ani, îl plasează în rândul celor mai respectați și venerați profeți ai Vechiului Testament. Considerat un vizionar al planului dumnezeiesc, Ieremia este recunoscut ca un instrument al revelației divine, având o înțelegere profundă a tainelor creației și ale mântuirii. Chiar și în prezent, el este onorat pentru claritatea și profunzimea profețiilor sale, care au deschis calea înțelegerii unei noi etape în relația dintre Dumnezeu și om, bazată pe legământul cel nou. În acest context, predicatorii au posibilitatea de a sublinia importanța transformării interioare și a înscrierii legii divine în inimile credincioșilor, conform profeției lui Ieremia. Astfel, mesajul profetului este actualizat și aplicat în viața spirituală a comunității, evidențiind continuitatea și împlinirea planului divin în Noul Legământ.

Concluzii

Analizând aceste teme, putem concluziona că, Vechiul Testament reprezintă fundamentul indispensabil al Noului Testament, într-o relație asemănătoare cu cea dintre rădăcină și arbore. Împreună, cele două Testamente alcătuiesc Sfânta Scriptură a Bisericii, oferind o revelație completă și coerentă a planului divin de mântuire. În plus, ceea ce nu este cuprins în textele scrise, dar s-a păstrat prin învățătura vie a Bisericii și în memoria credincioșilor, constituie Sfânta Tradiție, un element esențial în transmiterea credinței. Prin urmare, fără Vechiul Testament, Noul Testament nu ar putea exista, iar întreaga revelație, culminând cu venirea lui Iisus Hristos, ar rămâne neînțeleasă și incompletă. Această interdependență subliniază unitatea profundă dintre cele două Testamente și rolul lor central în viața Bisericii.

Receptarea operei Părintelui Profesor Dr. Mihail Bulacu¹

Pr. Drd. Silvică-Ionuț BUCȘĂNEANU

Abstract:

The writings of Father Professor Mihail Bulacu responded to real needs of the times, bringing important contributions to the development of catechesis, religious pedagogy and even homiletics. Through the impressive number of books and studies published and through the themes addressed, Father Bulacu brought important contributions in all the fields in which he worked, contributions noted by all those who came into contact with his work. His works were generally received with enthusiasm by those who understood the father's desire to revive catechetical and religious school education. The orderly way of working, the pleasant style, as well as the multitude of information transmitted, were to the liking of all those who researched the work of Father Professor Dr. Mihail Bulacu.

Keywords:

Work, writings, author, catechesis, religious pedagogy, homiletics, Holy Scripture, Holy Fathers, contributions, reception.

Introducere

Din cercetarea scrierilor părintelui profesor Mihail Bulacu observăm creația de geniu a celui mai însemnat autor de studii în plan catehetic, care a excelat și în privința scrierilor în plan omiletic și în cel al pedagogiei religioase.

Astfel, în privința catehetei și a pedagogiei creștine, părintele Bulacu a arătat fundamentul patristic pe care trebuie să se bazeze catehetica și modul în care se regăsește această bază patristică în școala românească, a încercat să stabilească niște principii pe care să se fundamenteze cateheza, s-a preocupat cu foarte mare atenție de educația copiilor și a tinerilor, a manifestat un permanent interes față de conștiința creștină, a trasat direcții noi și necesare pentru învățământul teologic, a

¹ *Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Beldiman Nicușor care și-a dat acordul scris pentru publicare.

scris despre pericolul depărtării de credința ortodoxă, s-a îngrijit de misiunea socială a creștinismului și a adus contribuții imense în dezvoltarea pedagogiei religioase, începând cu monumentală lucrare *Pedagogie creștină ortodoxă*.

De asemenea, contribuții însemnate a adus autorul nostru și pentru disciplina Omiletică. Astfel, a adus informații necesare formării predicatorului, a trasat direcții pentru predică, lăsându-ne multe predici de o finețe rar întâlnită, a arătat necesitatea omiliei și, implicit, a exegezei Sfintei Scripturi, propunând o lectură susținută a Scripturii din partea tuturor creștinilor.

Așadar, prin numărul impresionat de lucrări publicate și prin temele abordate, părintele Bulacu a adus contribuții importante în toate domeniile în care a activat, contribuții remarcate de toți cei care au luat contact cu opera sa. Bineînțeles că au fost și contestatari ai părintelui profesor, cum probabil se întâmplă în fiecare epocă, dar, credem noi, că vocile potrivnice ale acestora l-au motivat și mai tare pe autorul nostru să lucreze cu și mai multă sârguință în ogorul Teologiei.

În ceea ce privește modul în care opera părintelui Bulacu a fost receptată, am constatat că majoritatea referirilor găsite se referă la două lucrări monumentale ale sfinției sale, și anume: *Pedagogie creștină ortodoxă* (publicată la București, 1935, 571 p.) și *Conștiința creștină după Catehezele Sfântului Chiril, Arhiepiscopul Ierusalimului. Studii de Catehetică* (publicată la București, 1941, 367 p.). Aceste două scrieri au avut un impact deosebit pentru pedagogia religioasă și, respectiv, pentru catehetică, aducând reale și importante direcții, necesare celor care se ocupau cu educația religioasă. Ele reprezintă și astăzi puncte de sprijin pentru învățământul religios, fiind un indispensabil auxiliar pentru cei care se ocupă cu procesul educațional.

Pedagogie creștină ortodoxă

Dintre toate lucrările părintelui profesor Mihail Bulacu, cea mai apreciată a fost (și încă este) *Pedagogie creștină ortodoxă*, care a adus un suflu nou în ceea ce înseamnă educație religioasă, prea puțin dezvoltată de tratatele de pedagogie existente la acea vreme. Însuși autorul punctează acest aspect încă din *Introducerea* lucrării: „Teologii noștri recunosc că, românii, în raport cu popoarele creștine apusene, suntem până azi încă foarte săraci în privința unei literaturi pedagogice religioase”².

² Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă*, Tipografia Seminarului Monahal Cernica, București, 1935, p. XVIII.

„Autorul fundamentează pe temeiuri științifice și obiective cu efecte mai adânci și mai durabile, doctrina creștină”³.

Impactul lucrării a fost mare, poate neașteptat, însă, extrem de necesar procesului educativ-religios, mai ales că propunea urmărirea celor trei direcții necesare încreștinării complete, și anume: educația intelectuală, educația religioasă și educația morală. Astfel că „presa bisericească – aproape toată – și unele ziare au însemnat cu elogii apariția ei”⁴.

Așa cum remarcă contemporanii părintelui⁵, scrierea aceasta reprezenta prima lucrare de anvergură care trata sistematic problema educației religioase, iar ceea ce i-a fascinat pe recenzenții *Pedagogiei creștine ortodoxe* a fost atât îmbinarea pe care părintele Bulacu a făcut-o între pedagogia patristică și cea modernă, cât și militarea pentru o educație religioasă completă și nu doar intelectuală, adică formarea caracterului creștin și încreștinarea deplină a omului⁶. Aspectele acestea le găsim semnalate în majoritatea recenziilor făcute acestei lucrări. Astfel de aprecieri față de *Pedagogia creștină ortodoxă* au fost făcute de: Prof. Simeon Reli⁷, Prof. Ioan Lupaș⁸, Pr. Dumitru Belu⁹, Victoria Petrescu-Heroiu¹⁰, Pr. Nicolae Terchilă¹¹, Pr. Paraschiv Angelescu¹².

Citind aceste aprecieri făcute modului în care preotul Bulacu valorifică scrierile Sfinților Părinți, armonizându-le cu pedagogia modernă, înțelegem cât de mult cântăresc acestea în ceea ce privește educația religioasă. De aceea, în argumentările sale, de foarte multe ori preotul Bulacu aducea exemple de mari pedagogi creștini, cum ar fi: Clement Alexandrinul, Origen, Tertulian, Sf. Ciprian al Cartaginei, Sf.

³ Victoria Petrescu-Heroiu, „Recenzie la: Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă ...*”, în: *Revista de Filosofie*, vol. XX (serie nouă), nr. 4, Oct.-Dec. 1935, p. 399.

⁴ Pr. Ștefan M. Udrescu, „Recenzie la: Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă ...*”, în: *Păstorul Ortodox*, anul XVII, 1936, nr. 3-4, p. 117.

⁵ Pr. Dumitru Belu, Prof. Simeon Reli, Victoria Petrescu-Heroiu.

⁶ „Religia în genere și creștinismul nostru ortodox, în special, nu urmărește în școală să scoată memorizatori de precepte biblice ori de nume și date istorice, ci, mai presus de toate, buni creștini, creștini credincioși și practicanți, conștienți de credința pe care o păstrează și o mărturisesc” - Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă ...*, p. XII.

⁷ În *Candela, Revistă Teologică și Bisericească*, anul XLVI, 1935, pp. 344-345.

⁸ În *Universul*, anul al 53-lea, nr. 28, 29 Ianuarie 1936, p. 6

⁹ În *Universul*, anul al 52-lea, nr. 317, 17 Noiembrie 1935, p. 6.

¹⁰ În *Revista de Filosofie*, vol. XX (serie nouă), nr. 4, Oct.-Dec. 1935, p. 399.

¹¹ În *Telegraful Român*, anul LXXXIV, 1936, nr. 4, p. 2.

¹² În *Apostolul*, anul XIII, 1936, nr. 1-2, p. 6.

Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin, Sf. Ioan Damaschin.

Apoi, cu privire la binefaceri pe care creștinismul le aduce pedagogiei sunt edificatoare cuvintele părintelui Bulacu: „Creștinismul cuprinde în sine, deci, toate elementele și principiile fundamentale, ale celui mai desăvârșit sistem de pedagogie. *Partea etică*, cu idealul moralei creștine, *partea psihologică*, cu respectarea individualității în aprecierea vârstei copilului și a tânărului, *libertatea și grația divină*, sunt elemente de seamă, de care pedagogia în genere are nevoie și pe care creștinismul le oferă cu prisosință. *Transformarea sufletească*, după idealul pe care creștinismul îl înfățișează prin viața Domnului Hristos, este partea sublimă, care depășește toate elementele pe care pedagogia le-a putut aduce ca știință, până la creștinism. *Prin urmare, între creștinism și pedagogie, înțelegem nu numai că poate fi o legătură armonică, dar creștinismul oferă pedagogiei în genere cele mai înalte surse, ca dintr-o adevărată pedagogie divină, cum au mărturisit-o înaintea marii pedagogii creștini*”¹³.

Pedagogia creștină ortodoxă a fost primită cu mult interes și pentru că aducea multe foloase pentru cei care se ocupau cu educația religioasă. Lucrarea prezenta multe informații prețioase nu doar din sfera pedagogiei religioase, ci și din cea a psihologiei religioase, oferea indicații de învățare pe vârste și posibilități de asimilare ale receptorilor, trata diferite metode de predare și învățare, propunea anumite îmbunătățiri ale programei analitice și multe altele¹⁴. Prin urmare, toate aceste contribuții aduse de părintele Bulacu procesului de educație religioasă au fost primite cu bucurie și entuziasm și frumos elogiate în recenziile amintite. Mai mult, era recomandată ca fiind un auxiliar indispensabil tuturor acelor care se ocupau cu educația religioasă: profesori în școală sau preoți în biserică.

Cu referire generală la personalitatea părintelui Bulacu și la modul în care a contribuit la dezvoltarea pedagogiei religioase, găsim o afirmație edificatoare la pă-

¹³ Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă* ..., p. 14.

¹⁴ „Lucrare de actualitate în domeniul educației creștine în școlile secundare și școlile primare, pentru P. C. preoți profesori de religie și cateheți. Folosind mult material din scrierile Sf. Părinți și marilor pedagogi creștini ai pedagogiei moderne și utilizând și elemente ale psihologiei religioase patristice, ca și ale psihologiei experimentale moderne, lucrarea se prezintă ca o structură științifică și totuși clară, pe înțelesul tuturor, tratând cele mai importante capitole ale educației” - *Telegraful român*, anul LXXXIV, nr. 1, 1 Ian 1936, secțiunea „Probleme-Recensii-Comentarii”, p. 3.

rintele Dumitru Belu: „Cei care vor citi această masivă lucrare de pedagogie creștină, vor constata vasta informație a părintelui autor, atât în ceea ce privește pedagogia în genere, cât și pedagogia creștină în special. Nu mai puțin cunoscător se arată în ale psihologiei religioase și al celor mai noi metode de cercetare a individualității sub raport religios”¹⁵.

Apoi, o altă mărturie despre personalitatea marcantă a autorului nostru ne-o furnizează părintele Nicolae Terchilă: „Învățăatul părinte profesor M. Bulacu, prin numeroasele lui servicii de până acum și mai în urmă prin voluminosul său studiu: *Pedagogie creștină ortodoxă*, întinde o mână de ajutor tuturor care însetează după «adevăr și viață», dovedind cu prisosință că Iisus oferă viața adevărată, răspunzând tuturor acelora care-L «strigă din adâncuri»: «Eu sunt calea și adevărul și viața»”¹⁶.

Iar mai departe continuă descrierea calităților părintelui Bulacu: „Autorul ni se prezintă ca un destoinic pedagog religios și ca un temeinic cunoscător al tuturor realizărilor în domeniul pedagogiei în general și al pedagogiei religioase în special. Pe când alți autori români de lucrări pedagogice au tratat prea puțin pedagogia religioasă creștină a Sfinților Părinți, în lucrările cărora se află temelia școlii ortodoxe, părintele Bulacu confruntă metodele pedagogiei moderne cu principiile pedagogice din era patristică, plecând direct de la izvoare și pune astfel pe cititor în contact nemijlocit cu gândirea dascălilor sfinți și dă astfel tuturor educatorilor, îndeosebi preoților și profesorilor de religie, acele principii de bază ale educației religioase, de care trebuie să fie călăuziți toți adevărații educatori ai tineretului român”¹⁷.

Din toate cele cercetate este foarte clar că *Pedagogia creștină ortodoxă* a părintelui profesor Mihail Bulacu a uimit lumea teologică și academică a vremii și a deschis noi orizonturi de lucru în domeniul Pedagogiei religioase. Pe lângă binemeritele elogii adresate autorului, iubitorii de cultură ai vremii deja gândeau și doreau alte lucrări de o așa ținută, ceea ce părintele a împlinit prin multe alte lucrări de referință în teologia românească.

În finalul prezentării, este demn de notat portretul preotului-pedagog creștin, pe

¹⁵ Dumitru Belu, „Recenzie la: Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă* ...”, în: *Universul*, anul al 52-lea, nr. 317, 17 Noiembrie 1935, p. 6.

¹⁶ Pr. Dr. Nicolae Terchilă, „Recenzie la: Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă* ...”, în: *Telegraful Român*, anul LXXXIV, 1936, nr. 4, p. 2.

¹⁷ Pr. Dr. Nicolae Terchilă, „Recenzie la: Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă* ...”, p. 3.

care autorul nostru îl creionează în această lucrare: „Pedagogul creștin trebuie să fie nu numai un bun dascăl dogmatist, moralist și psiholog, ci și un preot săvârșitor al Sfintelor Taine, pentru a fi transmițător al grației divine, tinerelor suflete încredințate spre educație”¹⁸.

Conștiința creștină după Catehezele Sfântului Chiril, Arhiepiscopul Ierusalimului. Studii de Catehetică

O altă lucrare a părintelui Mihail Bulacu, de o importanță asemănătoare *Pedagogiei creștine ortodoxe* și cu mare impact în Teologia românească, este *Conștiința creștină după Catehezele Sfântului Chiril, Arhiepiscopul Ierusalimului. Studii de Catehetică*, publicată de autor în anul 1941.

Insistând asupra problemei educației, și nu doar prin aceste două lucrări, ci și prin multe altele, publicate anterior și ulterior celor luate în discuție, părintele Bulacu a manifestat o preocupare deosebită pentru a răspunde necesităților apărute în procesul de educație religioasă, de la școala primară și până la universitate. Aceste eforturi au fost mult apreciate de cei care i-au citit opera și care au elogiat-o în cuvinte frumoase.

În ceea ce privește lucrarea de față, autorul ne spune, în *Prefața* acesteia, că „cele nouă capitole care se înlanțuie în cadrul subiectului tratat *Conștiința creștină*, nu sunt decât o parte din prelegerile rostite înaintea studenților teologi, revăzute pentru a putea fi împărtășite pe calea tiparului”¹⁹. Scopul respectivelor prelegeri și, implicit, al lucrării luate în discuție, a fost de a umple lipsurile din învățământul religios la vremea aceea, când educația se reducea mai mult la partea teoretică, punându-se prea puțin accent (sau deloc) pe trăirea celor învățate. Aspectul acesta îl găsim mărturisit de însuși părintele Bulacu în *Introducere*: „Una dintre preocupările de seamă și de actualitate ale Bisericii ortodoxe naționale este perfecționarea educației religioase morale a tineretului prin Biserică și Școală. Căci orice tânăr creștin trebuie să fie conștient de ceea ce crede și practicant a ceea ce mărturisește, după crezul

¹⁸

Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă ...*, p. 260.

¹⁹

Pr. Mihail Bulacu, *Conștiința creștină după Catehezele Sfântului Chiril, Arhiepiscopul Ierusalimului. Studii de Catehetică*, Atelierele Tipografice ale Ziarului „Universul”, București, 1941, p. 3.

convingerii sale creștine, mărturisit înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor”²⁰. Așadar, preocuparea preotului Mihail Bulacu era perfecționarea educației religioase, pentru formarea sufletelor cu adevărat creștine, cu o conștiință deplin încreștinată.

Recenzenții *Conștiinței creștine* au apreciat seriozitatea și temeinicia modului de lucru, manifestate de părintele Mihail Bulacu în elaborarea lucrării, și au remarcat contribuția deosebită a scrierii pentru disciplina Catehetică²¹.

Conștiința creștină a fost o lucrare cu adevărat necesară învățământului religios din vremea aceea, lucru mărturisit de profesori de seamă, între care amintim pe părintele Corneliu Sârbu, de la Academia Teologică „Andreiană” din Sibiu. Iată ce zicea: „Lucrarea părintelui Bulacu este tot atât de importantă și necesară, ca și problema educației însăși, pe care o servește. Izvorâtă din studierea migăloasă și atentă a catehezelor Sf. Chiril al Ierusalimului și sprijinită pe o bogată și selectă bibliografie modernă, ea are meritul de a pune în lumină clară valoarea excepțională a catehezelor Sf. Chiril al Ierusalimului și actualitatea lor pentru educație”²².

Și în cazul lucrării de față este evidențiată fundamentarea patristică a învățământului religios, pe care părintele Mihail Bulacu o propunea. Astfel, părintele dr. Corneliu Sârbu remarca „dorința de a reveni la cercetarea, studierea și valorificarea îndrumărilor Sf. Părinți pentru formarea unei conștiințe creștine ortodoxe. Importanța ecumenică a Sf. Chiril de Ierusalim pentru catehetică și folosul catehezelor sale pentru pregătirea conștiinței ortodoxe ecumenice, motivează din plin întreprinderea autorului”²³. Iar în altă parte I. Ageu nota următoarele: „Prin această temeinică prezentare a operei catehetice a Sf. Chiril al Ierusalimului, părintele conferențiar M. Bulacu aduce o prețioasă contribuție la rezolvarea problemei învățământului religios, ajutând ca firul tradiției patristice să fie reluat în domeniul

²⁰ Pr. Mihail Bulacu, *Conștiința creștină* ..., pp. 5-6.

²¹ „Părintele M. Bulacu, conferențiar pe lângă catedra de teologie practică la Facultatea de Teologie din București, aduce o frumoasă realizare în câmpul catehetei ortodoxe. Cartea *Conștiința creștină* este un serios aport în cadrul preocupărilor învățământului religios, o importantă contribuție a ortodoxiei românești pentru lămurirea problemei atât de actuale a educației creștine” - I. Ageu, „Recenzie la: Pr. Mihail Bulacu, *Conștiința creștină* ...”, în: *Biserica și Școala, Revista oficială a Episcopiei Aradului*, anul LXVI, nr. 20, 17 Mai 1942, p. 165.

²² Pr. Dr. Corneliu Sârbu, „Recenzie la: Pr. Mihail Bulacu, *Conștiința creștină* ...”, în: *Revista Teologică*, anul XXXII, 1942, nr. 3-4, p. 216.

²³ Pr. Dr. Corneliu Sârbu, „Recenzie la: Pr. Mihail Bulacu, *Conștiința creștină* ...”, p. 215.

educației religioase moderne”²⁴.

Totodată, asemenea *Pedagogiei creștine ortodoxe, Conștiința creștină după Catehezele Sfântului Chiril, Arhiepiscopul Ierusalimului* reprezenta o lucrare de mare folos pentru cei care se ocupau cu educația religioasă, fie că vorbim de preoți, în biserică sau de profesori, în școală, aspect remarcat de aceiași recenzenți, I. Ageu și Pr. Corneliu Sârbu, în cuprinsul recenziilor amintite.

Despre puțința ca învățământul religios să primească o înnoire, o reorganizare, prin opera preotului Bulacu găsim următoarea remarcă: „Risipite prin diferitele capitole ale cărții părintelui conferențiar M. Bulacu se găsesc o mulțime de idei și principii de pedagogie religioasă a căror aplicare practică ar duce la o binefăcătoare reorganizare a învățământului religios”²⁵. De fapt, o reorganizare a învățământului teologic, un suflu nou adus acestuia, reprezenta o mare preocupare a autorului, care a și publicat o carte cu acest titlu - *Reorganizarea învățământului teologic*²⁶.

În final, din cercetarea lucrării mai observăm cu admirație că domeniile lucrărilor utilizate de autor sunt variate: catehetică, pedagogie, teologie, morală, filosofie, logică, medicină, istorie, literatură religioasă și profană, ceea ce ne face să gândim că părintele profesor Mihail Bulacu a tratat cu maximă responsabilitate abordarea acestei lucrări²⁷.

Receptarea altor lucrări scrise de Pr. Prof. Dr. Mihail Bulacu

Munca părintelui profesor Mihail Bulacu a fost intens apreciată nu numai în privința celor două lucrări monumentale de care am vorbit anterior, ci și cu privire la alte scrieri, prin care părintele profesor a căutat să răspundă necesităților din vremea sa, atât celor din învățământul religios, cât și celor care țineau de catehizarea ce se făcea în biserică. Pe lângă lucrările cu caracter general, care se adresau tuturor celor care se ocupau cu educația religioasă, preoți și profesori, părintele Bulacu a ținut și

²⁴ I. Ageu, „Recenzie la: Pr. Mihail Bulacu, *Conștiința creștină ...*”, p. 167.

²⁵ I. Ageu, „Recenzie la: Pr. Mihail Bulacu, *Conștiința creștină ...*”, p. 166.

²⁶ Tipografia Sfintei Mănăstiri Cernica – Ilfov, 1938, 100 p.

²⁷ „Dacă poposești pe paginile cărții și încerci să urmărești cu atenție țesătura de idei a acestei vaste lucrări vei avea de cules nebănuit de mari foloase intelectuale și duhovnicești și vei simți nevoia să-ți mărturisești admirația nu numai pentru conținutul în sine – expus într-o impresionantă disciplină științifică – cât și pentru autorul acestei lucrări, care probează o muncă de mare migală în vastul câmp al teologiei creștine” - Pr. Marin S. Diaconescu, „Recenzie la: Pr. Mihail Bulacu, *Conștiința creștină ...*”, în: *Păstorul Ortodox*, anul XXII, 1941, nr. 11-12, p. 360.

unele conferințe, fie la conferințele preoțești, fie la cele didactice, cu caracter religios. Spre exemplu:

1. *Lucrarea creștină-socială în parohie* – rostită la conferințele generale preoțești din capitală, în Iunie 1930.
2. Îndrumarea tineretului către Hristos – conferință ținută la Congresul preoților misionari de la Chișinău din 1 Noiembrie 1933, organizat de secția culturală a Arhiepiscopiei din Chișinău.
3. *Spiritul catehezei patristice în școala românească* – prelegere la deschiderea cursului de „Metodica învățământului religios”, la Facultatea de Teologie de la Universitatea din București, 14 Ianuarie 1937.
4. *Noblețea educației copiilor după Sfântul Ioan Hrisostom* – Extras din „Revista Generală a Învățământului”, 1940.
5. *Educația copiilor pentru copii și tineri, după Sfântul Ioan Hrisostom. Studiu catehetic în lumina pedagogiei moderne și contemporane* – Extras din Volumul Omagial închinat I.P.S. Nicodim Patriarhul României, la împlinirea vârstei de 80 ani.

Astfel, lucrarea părintelui profesor Mihail Bulacu a fost una susținută și pe mai multe planuri, atât în calitate de preot, cât și ca profesor la Facultatea de Teologie din București și consilier cultural al Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor. Aceste poziții pe care le deținea l-au făcut să se simtă „îndatorat” să scrie cărți, studii și articole, să țină prelegeri și conferințe, atât pentru folosul preoților și credincioșilor, cât și pentru cel al profesorilor de religie și mai ales al elevilor (copii, tineri), pentru care a nutrit un interes deosebit, știind faptul că tinerii de astăzi reprezintă viitorul de mâine.

Despre una dintre conferințele amintite mai sus, și anume, Îndrumarea tineretului către Hristos, găsim cuvinte de apreciere în *Telegraful român*, al cărui redactor responsabil era părintele Dumitru Stăniloae. Iată ce găsim notat:

„Publicația părintelui Mihail Bulacu este închinată: *Tinerimii creștine ortodoxe române, comoara scumpă a bisericii noastre strămoșești*. Dezlegarea problemei de educație, cum se desfășoară din această frumoasă conferință, va avea o răsfrângere și asupra ortodoxismului militant, ale cărui succese atârnă în cea mai mare parte de felul în care se va forma sufletește tinerimea noastră, organizând-o prin biserică și pregătind-o pentru o deplină hotărâre la viața *cu Hristos și prin Hristos*.”

Izvorul educației integrale ni-l dă numai *creștinismul*, - experimentările altor sisteme de educație nimeresc în gol. Se cere însă neapărat o *reorganizare* a învățământului religios în școală. Care sunt principiile fundamentale în această reorganizare, se arată, cu mai multe pilde, în paginile broșurii recente a preotului docent universitar. Dintre propunerile sale, merită să fie îndeosebi amintită: crearea unui *institut central de editură creștină*, care prin publicațiile sale ieftine, multe și bune, ar îndruma cititorii către Hristos”²⁸.

Tot din preocuparea pentru o bună creștere și educare creștinească a tinerilor, părintele Bulacu s-a îngrijit și de editarea unei cărți de rugăciuni adresate lor - *Rugăciunile tinerimii creștine*. Aprecieri față de acest demers, unic la acea vreme, dar și extrem de necesar, găsim în publicațiile vremii. Notez, în continuare, două recenzii făcute acestei cărți de rugăciuni: „P. C. Consilier Cultural al Arhiepiscopiei Bucureștilor – părintele Mihail Bulacu – a strâns într-un buchet armonic, rugăciuni-le și cântările mai obișnuite pentru tineretul școlar, sub titlul de *Rugăciunile tinerimii creștine*. În urmărirea scopului propus de a face din tinerii noștri creștini practicanți, prin participarea în mod activ la sfintele slujbe – în cele 370 de pagini ale acestei cărți – format de buzunar și bine broșată, se dau: Rugăciuni de dimineață, rugăciuni la școală, vecernia, miezonoptica, utrenia, liturghia cu rugăciuni și cântări; Rugăciunile școlarului în viața de toate zilele și cântările prohodului. S-a folosit, de asemenea, cel mai atractiv material intuitiv, cu scene biblice în culori, icoane, rugăciuni, cântări bisericești, așezate pe note vocale și tălmăcirii ale momentelor simbolice-mistice. Data fiind importanța acestei cărți și folosul ei pentru preoții cateheți, o recomandăm tuturor cucernicilor preoți din eparhie”²⁹.

„*Rugăciunile tinerimii creștine*. O broșură de buzunar alcătuită de redacția revistelor *Tinerimea creștină* și *Duminica copiilor*. Cuprinde rugăciunile de dimineață – așa cum le găsim în Ceaslov –, rugăciuni pentru toate nevoile vieții școlarești, vecernia, miezonoptica și utrenia duminicii, cum și Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, cântări pentru Mântuitorul (din slujba Crăciunului și a Paștilor), pentru Preasfânta Născătoare (din acatist), prohodul, imne religioase de diferiți autori (I. Popescu-Păsărea, N. Lungu, Pr. Dumitrescu-Bistrița, Breazu, S. Drăgoi, N. Oancea, D. Chiriac,

²⁸ *Telegraful Român*, anul LXXXIII, nr. 7, 10 Februarie 1935, p. 4.

²⁹ Pr. Ioan Drușu, „Recenzie la: Pr. Mihail Bulacu, *Rugăciunile tinerimii creștine*”, București, 1936, în: *Păstorul Ortodox*, anul XVII, 1936, nr. 10, pp. 338-339.

Cucu) puse pe note pentru două și trei voci. Este și frumos ilustrată: tipărită în culori (albastru, roșu și negru), inițialele, începuturile de capitole împodobite, clișee după Gustave Doré, Pascal Rădulescu, ce s-au mai publicat și prin revistele menționate. În prefață se spune că a fost lăsată ca încercare. Noi spunem că este o încercare reușită³⁰.

De notat este și faptul că în revista *Apostolul*, anul IX, nr. 4, 15 Februarie 1932, p. 77, găsim o prezentare făcută lucrării Școala exegetică biblică din Antiohia, unde este prezentat cuprinsul cărții respective. De asemenea, alte prezentări de carte făcute unora dintre lucrările părintelui Bulacu le găsim în revista *Biserica Ortodoxă Română*. Spre exemplu:

- Arhim. Iuliu Scriban, prezentare de carte – „Preotul Mihail Bulacu, Școala catehetică patristică, ca bază de orientare pentru actuala școală catehetică. Studiu introductiv în Catehetica Ortodoxă, Oradea, 1928. Volum de 194 de pagini, în format mare în 8, fără arătare de preț”³¹.
- Arhim. Iuliu Scriban, prezentare de carte – „Pr. Dr. Mihail Bulacu, *Omilia exegetică biblică, Partea I*, Oradea, 1929. Prețul 40 lei. Volum de 98 pagini, în format ca al acestei reviste.
- De același, *Voroavă de întrebări și răspunsuri întru Christos a lui Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului. Studiu Cathehetic*, Oradea, 1929. Prețul 20 lei. Broșură de 26 pagini, același format”³².
- Episcop Tit Simedrea, prezentare de carte – „Bulacu Mihail, preot, Îndrumarea tineretului către Hristos, București, 1934, p. 42, lei 25. – E conferința ținută la congresul misionarilor de la Chișinău din toamna trecută”³³.
- Episcop Tit Simedrea, prezentare de carte – „Bulacu Mihail, preotul, *Pedagogie creștină ortodoxă*, București, 1935, pp. XX + 571”³⁴.

Toate aceste aprecieri prezentate mai sus ne arată interesul pe care contemporanii părintelui Bulacu l-au manifestat față de opera acestui teolog, care a împlinit îndemnul Sfântului Pavel: „*Propovăduiește cuvântul, stăruiește cu timp și fără de timp, muștră, ceartă, îndeamnă, cu toată îndelunga-răbdare și învățătura*” (2 Tim 4, 2).

³⁰ Diac. Tănase Bratu, „Recenzie la: Pr. Mihail Bulacu, *Rugăciunile tinereții creștine*”, București, 1936, în: *Revista Îngerul*, anul VIII, 1936, nr. 11, pp. 61-62.

³¹ *Biserica Ortodoxă Română*, anul XLVI, 1928, nr. 6, p. 575.

³² *Biserica Ortodoxă Română*, anul XLVII, 1929, nr. 5, p. 478.

³³ *Biserica Ortodoxă Română*, anul LII, 1934, nr. 3-4, p. 260.

³⁴ *Biserica Ortodoxă Română*, anul LIII, 1935, nr. 9-10, p. 538.

Contestări ale operei Pr. Prof. Dr. Mihail Bulacu

Deși tot ceea ce a scris pr. prof. Mihail Bulacu a fost primit, în general, cu mult entuziasm, pentru că nu scria doar de dragul de a scrie, ci pentru a răspunde nevoilor vremii, totuși, s-au găsit și anumite persoane care să conteste munca asiduă a acestui mare ostenitor în ogrorul Teologiei românești. Fără a intra în detalii pe acest subiect, care nu face obiectul lucrării de față, totuși, voi face o prezentare a ceea ce s-a scris negativ la adresa părintelui Bulacu:

1. Pr. Petre Chiricuță, *Un plagiat*, în: *Cuvântul*, anul al X-lea, nr. 3088, 29 Noiembrie 1933, pp. 1-2.
2. Pr. Petre Chiricuță, *Tot despre un plagiat*, în: *Cuvântul*, anul al X-lea, nr. 3096, 7 Decembrie 1933, pp. 1-2.
3. Aristotel Codreș, Recenzie (I) la: Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă*, Tipografia Seminarului Monahal Cernica, București, 1935, în: *Credința*, anul IV, nr. 646, 26 Ianuarie 1936, p. 5.
4. Aristotel Codreș, Recenzie (II) la: Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă*, Tipografia Seminarului Monahal Cernica, București, 1935, în: *Credința*, anul IV, nr. 652, 2 Februarie 1936, p. 5.
5. Aristotel Codreș, Recenzie (III) la: Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă*, Tipografia Seminarului Monahal Cernica, București, 1935, în: *Credința*, anul IV, nr. 654, 5 Februarie 1936, p. 3.
6. Aristotel Codreș, Recenzie (IV) la: Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă*, Tipografia Seminarului Monahal Cernica, București, 1935, în: *Credința*, anul IV, nr. 658, 9 Februarie 1936, p. 5.
7. Aristotel Codreș, *Preotul Mihail Bulacu. Viața – Opera*, Tipografia „Astoria”, București, 1936.
8. Pr. Alexandru N. Constantinescu, Recenzie la: Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă*, Tipografia Seminarului Monahal Cernica, București, 1935, în: *Viitorul, revistă bisericească și didactică*, anul XXIV, nr. 6, 15 Martie 1936, p. 8.
9. Pr. Alexandru N. Constantinescu, *O carte cu multe foi: „Pedagogia creștină ortodoxă”, de pr. M. Bulacu*, în: *Neamul românesc*, anul XXXI, nr. 82, 11 Aprilie 1936, p. 5.
10. Pr. Alexandru N. Constantinescu, *Răspunsul meu*, în: *Viitorul*, anul XXIV, nr. 10, 15 Mai 1936, p. 8.

11. Pr. Alexandru N. Constantinescu, Recenzie (I) la: Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă*, Tipografia Seminarului Monahal Cernica, București, 1935, în: *Glasul Monahilor*, anul XIV, nr. 503, 5 Iul. 1936, pp. 2-3.
12. Pr. Alexandru N. Constantinescu, Recenzie (II) la: Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogie creștină ortodoxă*, Tipografia Seminarului Monahal Cernica, București, 1935, în: *Glasul Monahilor*, anul XIV, nr. 506, 26 Iul. 1936, p. 2.
13. René Gaspar, *Un plagiat grosolan: Pr. M. Bulacu: Pedagogie creștină ortodoxă*, în: *Adevărul literar*, nr. 810, 14 Iunie 1936.
14. George Racoveanu, *O chestie de demnitate personală*, în: *Cuvântul*, anul al X-lea, nr. 3103, 14 Dec. 1933, p. 1.

Din citirea atentă a recenziilor contestatare, notate mai sus, se poate observa cu ușurință netemeinicia acuzelor. Reproșurile care s-au făcut părintelui Bulacu sunt lipsite de substanță, nefondate și, pe alocuri, stârnesc amuzamentul cititorului. Cercetându-le, nu putem afirma decât că redactarea și publicarea lor au avut rolul doar de a discredita un mare ostenitor în Teologie, care, prin munca sa de cercetare, dorea să aducă importante contribuții, necesare și folositoare, celor care se ocupau cu educația religioasă.

Concluzii

Opera părintelui profesor Mihail Bulacu a răspuns unor reale necesități ale vremurilor respective, aducând importante contribuții la dezvoltarea Cateheticii, a Pedagogiei religioase și chiar a Omileticii. Chiar și pentru noi, cei de astăzi, cercetarea acestor capodopere ale Teologiei românești ne poate aduce reale câștiguri în procesul educațional religios, fie că vorbim de catehizarea care se face în biserică, fie că avem în vedere învățământul religios din școală, de la ciclul primar și până la cel universitar.

Astfel, scrierile sfinției sale au fost primite, în general, cu entuziasm de către cei care au înțeles dorința părintelui de a revigora învățământul catehetic și școlar religios. Modul ordonat de lucru, stilul plăcut, precum și multitudinea informațiilor transmise, au fost pe placul tuturor celor care au cercetat opera părintelui.

Aprecierea operei ilustrului profesor s-a bazat, în mod deosebit, pe faptul că părintele Bulacu a avut marele merit de a fundamenta educația și pedagogia creștină pe temelia Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți, fără a ignora, totuși, aportul pe care

îl aduce și pedagogia modernă, ceea ce face ca scrierile sfinției sale să fie actuale și în vremurile noastre.

De asemenea, extrem de important pentru a fi reținut este principiul urmărit de părintele Bulacu, ca educația creștină să urmărească formarea caracterului creștin și nu numai acumularea de cunoștințe, ci mai ales încreștinarea inimii.

Nu în ultimul rând, extrem de apreciată a fost pregătirea înaltă a preotului profesor Bulacu, desăvârșită atât în țară, cât și în străinătate³⁵, dovedindu-se un excelent cunoscător al Sfintei Scripturi, al operelor Sfinților Părinți, dar și al scrierilor pedagogilor români și străini, fiind, de asemenea, și un bun vorbitor al mai multor limbi străine. Iar toate acestea au reprezentat niște avantaje extraordinare în impresionanta sa lucrare cărturărească.

³⁵

Între anii 1924-1926 a urmat cursurile Facultăților de Litere, Teologie Catholică și Protestantă ale Universității din Strasbourg.

**Sindromul moldovenismului Pravoslavnic: implicații psihosociale,
politice și religioase în Biserica Ortodoxă din Moldova.¹**

Studiu de caz asupra diasporei moldovenești

Pr. Drd. Andrei RUSU

Abstract:

This study takes a deep dive into the complex phenomenon of “Orthodox Moldovanism Syndrome,” an ideology that has significantly shaped the national identity and geopolitical orientation of the Republic of Moldova. This syndrome, closely linked to the historical and current relations between Moldova, Romania, and Russia, promotes a distinct Moldovan identity.

The research explores the evolution and manifestations of this ideology, with an emphasis on the role played by the Orthodox Church in promoting and consolidating it. It also analyzes the impact of the syndrome on the Moldovan diaspora, particularly on the community in Italy.

The study provides a detailed analysis of the history and evolution of Moldovanist ideology, highlighting its role in identity and geopolitical disputes in the region. It clarifies the meaning of key terms such as “Moldovenism” and “Orthodox” in the historical and political context of the region. It also analyzes how the Orthodox Church, especially the Metropolis of Chișinău, has been involved in promoting and legitimizing Moldovenist ideology, thus influencing political and social life in the Republic of Moldova.

In conclusion, this study provides a comprehensive perspective on the complexity and implications of the Moldovan Orthodox Syndrome, highlighting the interconnections between identity, religion, and politics in a regional context marked by historical and geopolitical tensions.

Keywords:

National Identity, Moldovanism, Orthodoxy, Diaspora, Geopolitics, Republic of Moldova, Russia, Romania

¹ Articol scris sub îndrumarea Conf. Univ. Dr. Cristian Sonea, care și-a dat acordul scris pentru publicare.

Definirea termenilor

Din punct de vedere etimologic, cuvântul „sindrom” derivă din grecescul „συνδρομή” (syndromi) care este compus din prefixul „σύν” (syn), cu sensul de „împreună” sau „cu” și substantivul „δρόμος” (dromos) tradus prin „drum”, „cale” sau „cursă”. Astfel, literalmente, „συνδρομή”, din grecește, se traduce „a alerga împreună” sau „a merge pe același drum”². Termenul a ajuns în limba română prin intermediul limbii franceze.

Din vremea lui Hipocrate și până la mijlocul secolului al XX-lea, termenul sindrom a fost utilizat în sfera medicală pentru a desemna anumite stări patologice asociate cu o serie de simptome simultane.³

La mijlocul secolului al XX-lea, termenul „sindrom” a început să fie întrebuințat dincolo de utilizarea sa strict medicală, extinzându-se pentru a defini anumite procese sociale și culturale complexe. Astfel, „sindrom” a devenit un concept universal, utilizat pentru a descrie nu doar afecțiuni clinice, ci și fenomene sociale, comportamentale sau culturale. În acest nou context, sindromul poate desemna orice situație sau set de caracteristici care sunt considerate neobișnuite sau remarcabile.⁴

Astăzi, termenul „sindrom” este folosit pentru a exprima o gamă largă de fenomene, de la complexități ale bolilor până la trăsături sociale sau comportamentale care caracterizează anumite grupuri sau situații. Această extindere a sensului reflectă o schimbare profundă în modul în care percepem și analizăm realitatea, permițându-i cuvântului „sindrom” să devină un simbol al complexităților lumii moderne.⁵

² G. Ioanidu, *Dicționarul Elino-Românescu*, Tipografia Statului, București, 1864, p. 679.

³ Kenneth Nugent et al., „When should clinicians use the term syndrome?”, *The American Journal of the Medical Sciences* 365, 6 (iunie 2023), pp. 475–479.

⁴ Stanley Jablonski, „Syndrome: Le Mot de Jour”, *American Journal of Medical Genetics* 39, 3 (iunie 1991), pp. 342–346. and further refinement of the definition as a condition marked by a cluster of symptoms occurring together coincidentally, gradually restored the popularity of the term to where\n, syndrome\n, is now one of the most frequently used designations of morbid states in the literature. There are numerous definitions of\n, syndrome\n, currently in use. One which is accepted by most dysmorphologists, geneticists, and some clinicians states that\n, syndrome\n, is an etiologically defined entity of unknown pathogenesis. However, most writers use the term randomly to denote any abnormal condition, whether medical, social, or behavioral, when a more satisfactory designation cannot be found or created, or to emphasize special complexity (syndromic qualities?

⁵ Stanley Jablonski, „Síndrome: un concepto en evolución”, *Acimed* 3, 1 (1995), pp. 30–38.

„Moldovenismul” desemnează o ideologie fundamentalistă, creată și promovată de istoriografia sovietică, fiind o pseudoștiință menită să legitimizeze anumite pretenții teritoriale și identitare ale Moscovei. Această ideologie a fost inițiată și susținută de academicianul Artiom Lazarev în a doua jumătate a secolului al XX-lea, devenind un instrument esențial în strategiile geopolitice ale Rusiei sovietice. Cercetătorii identifică două motive principale pentru crearea moldovenismului. Primul este legat de necesitatea de a atribui o identitate distinctă teritoriului și populației forțat rupte de România Mare cu o integritate teritorială clară, transformat ulterior în republică unională a imperiului sovietic. Al doilea motiv se referă la anticiparea unei posibile reactivări a sentimentului național în teritoriul pruto-nistrean, Moscova sovietică luând în calcul posibilitatea ca acest teritoriu să-și dorească să revină la țara de origine, România, într-un context internațional sau regional favorabil. Pentru a împiedica acest fapt, a fost formulată ideologia moldovenismului.⁶

După dobândirea independenței Republicii Moldova, ideologia moldovenismului a fost reformulată în cadrul disputelor etnice, fiind utilizată ca un instrument politic pentru a soluționa, cel puțin în aparență, conflictul de factură etnică de la începutul anilor 1990. În acest sens, s-a încercat excluderea din discursul oficial a sintagmelor „limba română”, „istoria românilor”, „identitate românească” și înlocuirea lor cu termeni precum „limba moldovenească”, „istoria Moldovei”, „identitate moldovenească”. După anul 2000, odată cu venirea la putere a Partidului Comuniștilor din Moldova, ideologia moldovenismului a fost ridicată la rang de politică de stat, fiind promovată activ de figuri precum Vasile Stati, Victor Stepaniuc, Sergiu Nazaria și alții.

În prezent, ideologia moldovenistă continuă să promoveze un discurs antiromânesc și antioccidental, accentuând diferențele dintre moldoveni și români și minimalizând legăturile istorice și culturale dintre cele două maluri de Prut. Totodată, această ideologie susține apropierea Republicii Moldova de Rusia, prezentând legăturile cu Moscova ca fiind naturale și benefice pentru identitatea și viitorul țării. În acest context, moldovenismul continuă să acționeze ca un instrument ideologic care încearcă să redefinească identitatea națională a românilor din Republica Moldova în sensul unei orientări pro-ruse și antioccidentale.

⁶ Dorin Cimpoeș, „Moldovenism versus Românism (I)”, în *Limba Română, Revistă de știință și cultură*, 1 (237) (2017), pp. 52–53.

Termenul „pravoslavnic” derivă etimologic de la slavonescul „*православие*” (pravoslavie), care este compus din cuvintele „*право*” (pravo), tradus „corect” sau „adevărat” și „*славие*” (slavie) – de la slavonescul „*слава*” (slava) care, în acest context, se traduce „laudă” sau „doxologie”. Astfel, „*православие*” conține termenii slavi „*правильное славение*” (pravilinoeslavenie) și se traduce literalmente prin „slăvire corectă” sau „laudă adevărată”. Termenul este folosit pentru a desemna învățătura și practica corectă, ortodoxă a creștinismului, care implică păstrarea adevăratei credințe și tradiții stabilite de biserica primară.

În limba slavonă cuvântul „*православие*” a apărut ca echivalent al termenului grecesc „*ορθοδοξία*” (ortodoxia), unde „*ορθός*” înseamnă „drept”, „adevărat”, „după cuviință” și „*δόξα*” – „opinie”, „învățătură”, „mărire”, traducându-se „dreaptă învățătură” sau „mărire adevărată”⁷. Sintagma „*православная вера*” (pravoslavnaia vera), tradusă prin „credință ortodoxă”, este utilizată încă în secolul al XI-lea, de către mitropolitul Kievului, Ilarion, în „Cuvântul de lege și har”, în contextul elogiului adus cneazului Vladimir care, ca și apostolul Pavel, a învățat „credința ortodoxă/ *православная вера*” pe pământurile Rusiei⁸. Până în secolul al XVI-lea, în Principatele Române, termenul „pravoslavnic” provenit din slavonescul bisericesc era folosit pentru a desemna creștinismul ortodox. Din secolul al XVI-lea, când limba română și-a consolidat poziția în cadrul bisericii și al vieții culturale⁹, termenul a fost înlocuit treptat cu echivalentele românești „drept credincios”, „drept măritor” creștin, iar apoi cu „ortodox”.

Pe lângă înțelesul de „dreaptă credință” și ca termen care stabilește și descrie învățătura, practicile liturgice și ritualurile în Biserica Ortodoxă, termenul „pravoslavnic” mai poartă și o conotație de loialitate față de tradițiile naționale și culturale specifice poporului rus. Acest termen reflectă nu doar adeziunea la credința ortodoxă, ci și un angajament profund față de o identitate națională și spirituală, așa cum s-a manifestat de-a lungul istoriei în diverse regiuni încadrate în hotarele Imperiului Rus. Actualmente, considerându-se drept cea mai influentă și numeroasă

⁷ С.С. Аверинцев, „Православие”, în *Новая философская энциклопедия*, vol. 3, Мысль, Москва, 2010, p. 312–316.

⁸ Илариона, митрополита киевского, „Слово о Законе и Благодати”, în *Богословские Труды* 28 (1987), trad. А. Белицкой, p. 322.

⁹ Gheorghe Chivu, „Scrișul religios și unitatea limbii române”, în *Limba Română, Revistă de Știință și Cultură* 5-6 (247-248) (2018), p. 10-15.

ramură a Ortodoxiei mondiale, Biserica Ortodoxă Rusă (*Русская Православная Церковь*), promovează conceptul de „pravoslavnic” ca un element esențial al identității naționale ruse în întreg spațiul post-sovietic.¹⁰ A. Șcipcov definește ortodoxia rusă drept

„baza ideologică, semantică a nucleului civilizațional în jurul căruia se construiește identitatea rusă. Stabilitatea acestui nucleu civilizațional asigură nu numai integritatea și unitatea spațiului cultural și istoric intern rus, ci și atractivitatea acestuia pentru creștinii ortodocși din alte țări, precum și pentru susținătorii valorilor tradiționale care aparțin altor credințe”.¹¹

Alexandr Dughin, unul dintre arhitecții ideologiei „russkii mir”, oferă termenului „*православие*” (pravoslavie) un înțeles geopolitic și altul mistic. El vorbește de două ortodoxii – ortodoxia rusă și ortodoxia greacă:

„După căderea Bizanțului, conștiința de sine rusă a căutat o nouă identificare kerygmatică. Am făcut parte din oicumena bizantino-ortodoxă. Oicumena s-a încheiat (atât din punct de vedere politic, cât și bisericesc). Acum am devenit un întreg rusesc. Apare o conștiință de sine religioasă și politică specifică Moscovei – a treia Roma. Acesta este un fel de „sionism” rusesc, o conștientizare că rușii sunt aleși de Dumnezeu. A doua versiune este greco-ortodoxă, care insistă atât după unirea, cât și după căderea Constantinopolului, că Rusia este doar o parte a lumii ortodoxe, aflată sub auspiciile patriarhilor fanarioți din Constantinopol”.¹²

Conform teoriei lui Dughin, Moscova devine „a treia Romă”, asumându-și soarta mistică a Ortodoxiei. Rusia rămâne singurul „spațiu mare” geopolitic în care a existat politica ortodoxă și Biserica Ortodoxă. Rusia devine succesorul Bizanțului atât din motive teologice, cât și la nivel geopolitic. Acest fapt a și determinat formarea conceptului despre poporul rus ca „popor al lui Dumnezeu”. Din acest concept se extrage și dimensiunea mistică a cuvântului „*православие*”: Rusia, recunoscută

¹⁰ В.А. Щипков, „Системное давление США на Русскую Православную Церковь в идейном и геополитическом противостоянии”, *Ортодоксия, Научный Журнал* 1 (2022), p. 12.

¹¹ В.А. Щипков, „Системное давление США на Русскую Православную Церковь в идейном и геополитическом противостоянии”, p. 18.

¹² А.Г. Дугин, *Археомодерн*, Арктогея, Москва, 2011, pp. 100–101.

drept „chivotul mântuirii” sau „țara sfântă”, este ultimul „katechon”. În virtutea acestui fapt, întreaga lume ortodoxă este chemată să se supună autorității spirituale a Moscovei, iar cei care se împotrivesc sunt considerați uzurpatori ai funcției eshatologice a poporului rus, moștenită de la Imperiul Bizantin.¹³ Atât Dughin, cât și Șcipcov încadrează Republica Moldova în Biserica Pravoslavnică Rusă, deci ca parte componentă a ideologiei „ruskii mir”.¹⁴

Definirea și caracteristicile conceptului „Sindromul Moldovenismului Pravoslavnic”

Pornind de la înțelesul fiecărui cuvânt al sintagmei Sindromul Moldovenismului Pravoslavnic, definim conceptul drept un fenomen complex, care s-a dezvoltat în ținutul românesc dintre Prut și Nistru pe parcursul ultimilor două sute de ani, de când această parte de pământ românesc a fost anexată de Imperiul Rus. Actualmente, conceptul reflectă oscilațiile geopolitice ale Republicii Moldova între Est și Vest, marcate de influențele ortodoxiei ruse și de tensiunile dintre identitatea românească și cea „moldovenească”. Din acest punct de vedere, sindromul reprezintă disputele culturale și identitare din Republica Moldova, în care accentul cade pe sentimentele filoruse, fiind întreținut și alimentat de forțele politice proruse, antiromânești și antioccidentale, care încearcă să construiască și să consolideze o identitate națională moldovenească bazată pe valorile și tradițiile pravoslavnice, promovate de Biserica Ortodoxă Rusă. Pentru o mai bună înțelegere a conceptului, vom identifica principalele caracteristici care definesc Sindromul Moldovenismului Pravoslavnic. Acestea includ:

Orientarea religioasă și geopolitică a Republicii Moldova

a) Creștinismul pravoslavnic ca pilon identitar. Biserica Ortodoxă este una majoritară în Republica Moldova. Conform ultimului recensământ din anul 2014, 96,8 % din populația țării s-au declarat creștini ortodocși.¹⁵ Din punct de

¹³ А. Дугин, *Основы Геополитики*, Арктогея, Москва, 2007, p. 224-226.

¹⁴ Andrei Rusu, „Biserica ortodoxă din Republica Moldova în contextul geopoliticii europene: între ruskii mir și Biserica Neamului”, în *Tabor* XVIII, 8 (august 2024), p. 68-72.

¹⁵ „Rezultatele Recensământului Populației și al Locuințelor 2014”, *statistica.gov.md*, <https://statistica.gov.md/ro/recensamantul-populatiei-si-al-locuintelor-2014-122.html>

vedere administrativ, Biserica Ortodoxă din Republica Moldova este divizată în două structuri distincte: Mitropolia Chișinăului și a Întregii Moldove, subordonată canonic Patriarhiei Ruse și în același timp, majoritară din punctul de vedere al numărului de biserici, al clericilor și credincioșilor și Mitropolia Basarabiei, parte componentă a Patriarhiei Române. Disputa dintre aceste două mitropolii este una de ordin istoric, canonic, identitar și implică și controverse geopolitice. În virtutea faptului că este majoritară, Mitropolia subordonată Moscovei reușește să promoveze ortodoxia pravoslavnică drept gardian al „dreptei credințe”, înfierând orice opoziție venită din cealaltă parte a lumii ortodoxe. De asemenea, pornind de la acest manifest, ortodoxia pravoslavnică este văzută și ca factor esențial al identității naționale moldovenești. Astfel, creștinismul pravoslavnic promova de Biserica afiliată canonic Bisericii Ortodoxe Ruse depășește limitele unei mărturisiri de credință evanghelice și constituie un vector care susține un sentiment de apartenență la spațiul istoric, cultural și tradițional al Rusiei.

0) Diferendul Mitropoliilor. Ambele structuri administrative bisericești fac parte din Biserici Ortodoxe Autocefale, aflate în comuniune euharistică și integrate în comuniunea tuturor Bisericilor Ortodoxe. Atât Mitropolia Chișinăului și a Întregii Moldove, subordonată Patriarhiei Moscovei, cât și Mitropolia Basarabiei, afiliată Patriarhiei Române, își organizează activitatea liturgică conform calendarului iulian neîndreptat, prăznuind aceleași sărbători religioase. Ambele folosesc limba română în cultul liturgic și întrebuițează aceleași cărți de cult, tipărite de editurile Patriarhiei Române. Clericii, în mare parte, au fost educați în aceleași instituții teologice de pe un mal sau altul al Prutului, cinstesc aceiași sfinți români și păstrează tradițiile și obiceiurile religioase specifice locului. Totuși, în ciuda acestor elemente comune, disputele dintre cele două mitropolii se axează pe chestiuni identitare și istorice, influențate de substratul geopolitic al regiunii. Aceste neînțelegeri nu țin de aspecte teologice sau doctrinare, ci mai degrabă de interpretări ale identității naționale și religioase, reflectând tensiunile dintre influența rusă și românească asupra Republicii Moldova. Din acest punct de vedere, Sindromul Moldovenismului Pravoslavnic se manifestă printr-o profundă fobie față de Biserica Ortodoxă Română, văzută ca fiind „papistașă” datorită adoptării calendarului gregorian și percepută ca moralmente decăzută din cauza relațiilor bilaterale pe care le întreține cu Europa

Occidentală. Această percepție este alimentată de o retorică a creștinismului pravoslavnic ce impune menținerea unei distanțări față de influențele occidentale, care sunt interpretate ca o amenințare la adresa valorilor tradiționale ortodoxe. În același timp, Sindromul promovează ortodoxia specifică *lumii ruse* drept singura formă autentică a ortodoxiei, considerată unică în capacitatea sa de a conduce la dobândirea Împărăției lui Dumnezeu. Astfel, Biserica Ortodoxă Rusă este idealizată ca fiind păstrătoarea pură a tradițiilor ortodoxe și din acest punct de vedere Biserica Ortodoxă din Republica Moldova insistă să urmeze cu fidelitate canonul Patriarhiei Ruse, considerându-se parte a acestei „puteri”.

Ortodoxia geopolitică rusă.¹⁶ Prin prisma ortodoxiei pravoslavnice, Republica Moldova se consideră încadrată în sfera de influență a ruskkii mir. Din acest punct de vedere, conceptul Sindromul Moldovenismului Pravoslavnic are o puternică dimensiune geopolitică, susținând legăturile strânse ale Republicii Moldova cu Rusia și respingerea influențelor occidentale, văzute ca o amenințare la adresa valorilor tradiționale și ortodoxe. Astfel, Moldova este plasată într-un spațiu cultural și politic dominat de Rusia, văzută ca principal protector și promotor al creștinismului pravoslavnic. Pe parcursul celor treizeci de ani de independență a Republicii Moldova, Mitropolia Chișinăului și a Întregii Moldove a conlucrat în mod activ cu guvernările proruse pentru păstrarea unui *statu-quo* politic favorabil intereselor Moscovei în regiune.

Retorică antiromânească și antioccidentală

0) Respingerea identității românești și promovarea moldovenismului ca ideologie politică. Sindromul accentuează ideea unei identități moldovenești separate de cea românească, bazându-se pe argumente istorice, culturale și religioase, care susțin o tradiție moldovenească aparte. Conform ultimului recensământ din Republica Moldova, organizat în 2014, 75,1% din cetățenii care și-au declarat etnia, au susținut că sunt moldoveni și doar 7,0% români.¹⁷ Astfel, prin interpretări greșite sau eronate ale datelor istorice, promotorii moldovenismului resping identitatea românească a populației de la est de Prut și

¹⁶ Această sintagmă întrebuițată în contextul cercetării noastre aparține lui Alexandr Dughin. Vezi: A. Дугин, *Основы Геополитики*, p. 222.

¹⁷ „Rezultatele Recensământului Populației și al Locuințelor 2014”.

promovează o identitate moldovenească distinctă, cu rădăcini slave, ancorată în cultura, civilizația și ortodoxia rusească.

Mai nou, cu privire la acest subiect, în Republica Moldova a apărut un nou curent ideologic, promovat de Iurie Roșca. Influențat de ideologia lui Aleksandr Dughin, Roșca introduce un segment centrist în dezbateră identitară, de nuanță „suveranistă”.¹⁸ El consideră această problemă o „dezbatere extenuantă și sterilă” care „mimează stabilitatea politică internă, periclitează integritatea politică a țării și consumă în van energiile colective”.¹⁹ Apelând la sensibilitățile minorităților etnice în legătură cu problema identitară și evidențiind simplitatea „populară” a moldovenilor cu mai puțină educație, Roșca crede că, pentru a încheia ostilitățile pe această temă, trebuie să susținem că „toți cetățenii din Republica Moldova, indiferent de originea lor etnică, sunt moldoveni, termenul având și o semnificație politonimică”.²⁰

Însă, consideră Roșca, pentru că acest subiect are conotație geopolitică și pentru că este dirijat din exterior, este improbabil de a fi soluționat.²¹ Sindromul Moldovenismului Pravoslavnic este alimentat și de această ideologie centristă.

Opoziția față de lumea occidentală. Fiind construit pe ideologia dughinistă, în care Sfânta Rusie este văzută ca ultimul katechon, sindromul vizează occidentul ca pe o lume decăzută moral și spiritual.²² Influențele occidentale au capacitatea să erodeze valorile și tradițiile pravoslavnice. În acest context, occidentalizarea este percepută ca un proces negativ care slăbește coeziunea socială și identitatea națională, construite pe ortodoxia rusă. În duh dughinist, Iurie Roșca consideră Republicii Moldova în Uniunea Europeană drept „orbire geopolitică”, pentru că „Uniunea Europeană a fost încă de la bun început o structură artificială, care violează suveranitatea națională, interesele economice, tradițiile, religia și identitatea culturală ale fiecărei națiuni europene, care au fost atrase în acest proiect geopolitic de către elitele globale în interesul lor financiar egoist”.²³ Punctul de vedere a lui Roșca reprezintă conceptul stângist și este manifestarea Sindromului Moldovenismului Pravoslavnic.

¹⁸ Iurie Roșca, *Ortodoxie și naționalism economic: articole, recenzii, traduceri*, Mica Valahie, București, 2017, p. 25-27.

¹⁹ Iurie Roșca, *Ortodoxie și naționalism economic*, p. 26.

²⁰ Iurie Roșca, *Ortodoxie și naționalism economic*, p. 26.

²¹ Iurie Roșca, *Ortodoxie și naționalism economic*, p. 27.

²² А. Дугин, *Основы Геополитики*, p. 225.

²³ Iurie Roșca, *Ortodoxie și naționalism economic*, p. 31.

Aspecte politice și sociale ale Sindromului Moldovenismului Pravoslavnic

Instrumentalizarea ortodoxiei în scopuri politice. În Republica Moldova, problemele religioase și identitare sunt adesea instrumentalizate în bătălii electorale și scopuri politice. În marea majoritate a cazurilor, Mitropolia Moldovei, afiliată Patriarhiei Ruse, se poziționează de partea partidelor proruse, promovând politici caracteristice ideologiei ruskii mir. Acest fapt reprezintă o manifestare clară a Sindromului Moldovenismului Pravoslavnic. Cealaltă Mitropolie, subordonată Patriarhiei Române, fiind minoritară, este nereprezentativă, prin opțiunile sale politice, pentru bazinul electoral moldovenesc. Este adevărat că, în virtutea faptului că este în opoziție cu Mitropolia Moldovei, se situează pe traiectoria prooccidentală a parcursului politic moldovenesc.

Conform articolului 15, punctul 2 din Legea pentru modificarea și completarea Legii nr. 125-XVI din 11 mai 2007 privind cultele religioase și părțile lor componente, votată de Parlamentul Republicii Moldova pe data de 27 decembrie 2011, „statul nu intervine în activitatea religioasă a cultelor. Cultele religioase și părțile lor componente se vor abține de la exprimarea sau manifestarea publică a preferințelor lor politice sau favorizarea vreunui partid politic ori a vreunei organizații social-politice”.²⁴ Pentru „efectuarea agitației electorale și/sau susținerea financiară sau materială a concurenților electorali”, articolul 24, punctul 2, litera f al aceleiași legi, prevede suspendarea activității cultelor religioase.²⁵

Conform documentului „Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse”, adoptat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse, la Moscova, în perioada 13-16 august 2000,²⁶ este inadmisibilă implicarea Bisericii în „lupta politică, agitațiile electorale, campaniile în sprijinul unor partide politice sau persoane private

²⁴ „Legea pentru modificarea și completarea Legii nr.125-XVI din 11 mai 2007 privind cultele religioase și părțile lor componente”, *Monitorul Oficial al Republicii Moldova* 34-37 (4072-4075) (17 februarie 2012), p. 9.

²⁵ „Legea pentru modificarea și completarea Legii nr.125-XVI din 11 mai 2007 privind cultele religioase și părțile lor componente”, p. 10.

²⁶ „Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви”, <http://www.patriarchia.ru/>, <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>; Versiunea românească a acestui document, în traducerea lui Ioan I. Ică, este publicată în Ioan I. Ică, Germano Marani, *Gândirea socială a bisericii: fundamente, documente, analize, perspective*, Deisis, Sibiu, 2002, p. 185-268.

și al unor lideri publici sau politici”.²⁷

Inadmisibilitatea implicării clericului în politică este prevăzută și de hotărârile Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Hotărârea Sfântului Sinod nr. 1676 din 5-7 martie 2008 cu privire la implicarea clericului în politică stabilește următoarele:

„În conformitate cu Sfintele Canoane ale Bisericii Universale (6 Apostolic, 7 Sinodul IV Ecumenic, 10 Sinodul VII Ecumenic, 11 Sinodul local Cartagina), care stipulează că printre îndeletnicirile incompatibile cu slujirea și demnitatea clericului se numără și aceea de «a primi asupra sa dregătorii sau îndeletniciri lumești», arhiereului, preotului, diaconului și monahului îi este interzis să facă politică partinică, să fie membru al unui partid politic, să participe la campanii electorale, să candideze și să devină membru al Parlamentului sau consiliilor locale, primar, viceprimar sau să ocupe funcții în administrația publică centrală și locală”.²⁸

Principiul neimplicării Bisericii în politică este promovat și de Mitropolia Chișinăului și a Întregii Moldove. Cel mai recent mesaj, în care această instituție „condamnă vehement implicarea clericilor în politică sau în activități de propagandă”,²⁹ și în care atenționează că „va lua toate măsurile necesare pentru a preveni implicarea clericilor în activități cu tentă politică sau electorală”,³⁰ a fost transmis cu ocazia apariției în presa de la Chișinău a unor informații precum că preoții Mitropoliei Chișinăului și Întregii Moldove se organizează în grupuri și fac vizite cu tentă electorală la Moscova³¹.

²⁷ Ioan I. Ică, Germano Marani, *Gândirea socială a bisericii*, p. 200.

²⁸ „Hotărârea Sfântului Sinod nr. 1676 din 5-7 martie 2008/ Reexaminarea hotărârii Sfântului Sinod nr. 410/2004 privind problema implicării preoților în politică”, <https://patriarhia.ro/>, <https://patriarhia.ro/hotararea-sfantului-sinod-nr-1676-din-5-7-martie-2008-2837.html>.

²⁹ „Poziția Mitropoliei Moldovei cu privire la pelerinajele recente în Federația Rusă”, <https://mitropolia.md/>, <https://mitropolia.md/pozitia-mitropoliei-moldovei-cu-privire-la-pelerinajele-recente-in-federatia-rusa/>.

³⁰ „Poziția Mitropoliei Moldovei cu privire la pelerinajele recente în Federația Rusă”.

³¹ „Preoți, în drum spre Moscova, surprinși în aeroport. Reacțiile fețelor bisericești și ale primarilor din localitățile în care slujesc, între: «Care ar fi problema?» și «Dacă pleacă după bani de la Șor, nu-i normal»”, <https://www.zdg.md/>, <https://www.zdg.md/investigatii/>

Astfel, chiar dacă atât legislația Republicii Moldova, cât și prevederile instituției eclesiastice interzic amestecul Bisericii în politică, realitatea demonstrează că aceste reglementări sunt adesea încălcate. Clerul ortodox, în special cel afiliat Mitropoliei Chișinăului și Întregii Moldove, continuă să joace un rol activ în viața politică, influențând orientările electorale și politice ale credincioșilor.³² Situația evidențiază persistența Sindromului Moldovenismului Pravoslavnic, unde aspectele religioase sunt utilizate pentru a legitima orientările geopolitice ale țării. Această instrumentalizare a religiei în scopuri politice reflectă o tradiție îndelungată de manipulare ideologică în regiune, unde ortodoxia pravoslavnică și ideologia moldovenistă sunt utilizate pentru a crea și menține o identitate națională distinctă, orientată mai degrabă către Est decât către Vest. În acest context, Sindromul Moldovenismului Pravoslavnic devine nu doar un fenomen cultural și identitar, ci și un instrument strategic în mâinile celor care doresc să controleze direcția politică a Republicii Moldova, menținând-o într-o sferă de influență estică, în pofida aspirațiilor de integrare europeană ale unei părți semnificative a populației.

A. Aspectele sociale ale Sindromului Moldovenismului Pravoslavnic. Implicarea Bisericii în construcția identității moldovenești, distinctă de cea românească, promovarea ideii mesianice cu privire la Biserica Ortodoxă Rusă și a poporului rus în detrimentul Ortodoxiei universale, oferirea sprijinului Bisericii unor formațiuni politice pro-Est și anti Occident, toate acestea produc o influență puternică asupra comportamentului social al cetățenilor din Republica Moldova. Unul dintre efectele sociale evidente ale acestui sindrom este polarizarea societății în jurul identității naționale. Prin promovarea unei identități distincte, moldovenești, diferită de cea românească, se creează o diviziune între cei care se identifică cu valorile și tradițiile promovate de Biserica Ortodoxă Rusă și cei care se simt mai aproape de valorile europene și de identitatea românească. Polarizarea se produce și din cauza disputelor politice și geopolitice, în care este antrenată Biserica. De asemenea, sindromul, din perspectivă socială, afectează libertatea de exprimare și procesul democratic prin impactul semnificativ asupra alegerilor și alimentează reticența față

[ancheta/video-preoti-in-drum-spre-moscova-surprinsi-in-aeroport-reactiile-fetelor-bisericesci-si-ale-primarilor-din-localitatile-in-care-slujesc-intre-care-ar-fi-problema-si-daca-pleaca-dupa-bani-de-la-sor-nu/](#).

³²

Victor Moșneag, „Biserica politică din Moldova”, <https://www.zdg.md/>, <https://www.zdg.md/stiri/politic/biserica-politica-din-moldova-2/>.

de reformele sociale și economice, care nu corespund intereselor *lumii ruse*.

În concluzie, vom afirma că Sindromul Moldovenismului Pravoslavnic reprezintă o formă complexă de naționalism moldovenesc, care combină influențele religioase ortodoxe cu un proiect politic și cultural, caracteristice ideologiei rusicii mir. Acest sindrom reflectă eforturile de a redefini identitatea națională a cetățenilor Republicii Moldova într-un mod care să-i separe de România și Occident, ancorându-i în valorile și tradițiile ortodoxiei pravoslavnice și subliniind legăturile culturale și istorice cu Rusia.

Sindromul Moldovenismului Pravoslavnic – o ideologie de export în diaspora moldovenească

1. Diaspora moldovenească: definiție și scurte analize.

Conform Programului Național „Diaspora” pentru anii 2024-2028, aprobat de guvernul Republicii Moldova în anul 2023, prin sintagma „diaspora Republicii Moldova” înțelegem „comunitatea persoanelor fizice care se identifică ca fiind originare din Republica Moldova, stabilite temporar sau permanent peste hotarele țării și descendenții acestora, precum și comunitățile formate de aceștia”.³³ Datorită poziției sale geografice, dar și a faptului că face parte din țările fostei Uniuni Sovietice, fapt care a generat un conflict militar, corupție și sărăcie, dispute identitare și oscilații geopolitice, Republica Moldova se consideră mai mult „o țară de origine a migrației decât o țară de destinație sau tranzit al migranților”.³⁴ Actualmente, din cauza războiului dus de Rusia în Ucraina, numărul migranților moldoveni spre Rusia, Ucraina sau țările din Comunitatea Statelor Independente s-a micșorat și au crescut considerabil fluxurile de migranți moldoveni spre Uniunea Europeană și America de Nord. În același timp, Republica Moldova a devenit țară de tranzit sau destinație pentru ucrainenii refugiați din cauza războiului.³⁵

³³ „Programului Național «Diaspora» pentru anii 2024-2028”, *Monitorul Oficial al Republicii Moldova* 61-63 (9098-9100) (9 februarie 2024), p. 36.

³⁴ „Strategia Națională «Diaspora - 2025»”, *Monitorul Oficial al Republicii Moldova* 49-54 (5482-5487) (4 martie 2016), p. 32.

³⁵ Aurelia Peru-Balan, „Evoluția politicii de migrație în Uniunea Europeană: noi provocări în contextul războiului din Ucraina”, în *Strategia Securității Uniunii Europene în contextul Metamorfozelor Relațiilor Internaționale*, vol. 2, „Print-Caro” SRL, Chișinău, 2022, pp. 155–162.

Analizele din ultimii ani indică spre faptul că Republica Moldova are cele mai înalte rate de emigrare din întreaga lume.³⁶ Făcând trimitere la datele și constatările Inițiativei „eXpertise” privind migrația (MIEUX+), Programului Național „Diaspora” pentru anii 2024-2028 arată că „numărul de cetățeni moldoveni care locuiesc în străinătate ajunge la peste 1 milion de persoane, ceea ce constituie o rată de emigranți de aproximativ 38% din numărul total al populației, dintre care 47% locuiesc în UE”.³⁷ Conform datelor Inspectoratului General pentru Migrație al Ministerului Afacerilor Interne al Republicii Moldova pentru anii 2020-2022, Italia este țara din Uniunea Europeană care găzduiește cel mai mare număr de moldoveni.³⁸

Conform datelor din 2021, Organizația Internațională pentru Migrație plasează Italia pe locul doi (pe primul loc fiind România), după numărul de moldoveni care locuiesc în această țară.³⁹

Sindromul Moldovenismului Pravoslavnic nu se limitează doar la teritoriul Republicii Moldova. Această ideologie este exportată și în comunitățile diasporei moldovenești. Exportul are loc prin canale multiple, principalele fiind parohiile ortodoxe moldovenești din diaspora, afiliate Patriarhiei Moscovei. Fiind cea mai numeroasă, diaspora moldovenească din Italia oferă un cadru amplu pentru analiza fenomenului în afara granițelor Republicii Moldova.

2. Sindromul Moldovenismului Pravoslavnic. Studiu de caz: Italia.

Fenomenul migrării moldovenilor în Italia a început în anul 1999, iar printre cauzele esențiale care au produs acest fenomen se numără tranziția de la sistemul politic și economic specific Uniunii Sovietice la economia de piață și democrație, fapt

³⁶ „Studiul datelor privind migrația, produs de GMDAC al OIM. Raport pentru Moldova”, <https://moldova.iom.int/>, p. 5, https://moldova.iom.int/sites/g/files/tmzbd11626/files/documents/GMDAC%2520MOLDOVA%2520Report_RO_010621_rev.pdf.

³⁷ „Programului Național «Diaspora» pentru anii 2024-2028”, p. 40.

³⁸ *Compendiul Statistic al Profilului Migrațional Extins al Republicii Moldova pentru anii 2020-2022*, Chișinău, 2023, p. 12.

³⁹ „Studiul datelor privind migrația, produs de GMDAC al OIM. Raport pentru Moldova”, p. 8. Statisticile prezentate în acest studiu ar putea fi influențate de faptul că mulți cetățeni ai Republicii Moldova, care au obținut și cetățenia română, și-au perfectat cărți de identitate românești, ceea ce implică și înregistrarea unui domiciliu în România. Totuși, de multe ori, acești cetățeni declară un domiciliu în România, dar continuă să locuiască în Republica Moldova. Acest aspect poate afecta acuratețea datelor statistice privind populația rezidentă.

care a generat criza economică și șomajul.⁴⁰ Un alt factor care a condiționat migrația a fost criza financiară rusească din august 1998, care a afectat considerabil economia Republicii Moldova și a provocat sărăcie în mijlocul populației moldovenești.⁴¹ Potrivit datelor statistice italiene, numărul moldovenilor stabiliți legal, cu permis de ședere, în Italia a crescut de la 15 persoane în 1997 la 140 954 în 2010. La începutul anului 2015 erau înregistrați oficial 147 388 de moldoveni în Italia.⁴² Datele statistice oficiale din anul 2020 estimează un număr de aproximativ 200 000 de moldoveni stabiliți în Italia,⁴³ însă această cifră nu reflectă realitatea completă. O parte semnificativă a moldovenilor care dețin cetățenie română sau care nu sunt înregistrați oficial nu sunt luați în calcul în statisticile oficiale. Estimările informale sugerează că numărul real de moldoveni din Italia este mai mare, având în vedere aceste categorii omise din datele oficiale.

În ceea ce privește integrarea comunităților parohiale ortodoxe ale moldovenilor din Italia, marea majoritate a acestora se subordonează canonic fie Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei, care aparține Patriarhiei Române, fie Vicariatului Episcopal pentru parohiile moldovenești din Italia din cadrul Patriarhiei Ruse. Pornind de la faptul că aceste două instituții ecleziastice aparțin Patriarhiilor care se află într-un conflict istoric, canonic, identitar și jurisdicțional legat de Biserica Ortodoxă din Republica Moldova, este firesc ca acest diferend să se extindă și în diaspora moldovenească din Italia. Astfel, disputa dintre Mitropolia Chișinăului și a Întregii Moldove, aflată sub jurisdicția Patriarhiei Moscovei, și Mitropolia Basarabiei, subordonată Patriarhiei Române, este prezentă și în rândul diasporei moldovenești din Italia. În acest context, Sindromul Moldovenismului Pravoslavnic se manifestă și în diasporă prin conflictele legate de identitatea națională și apartenența la una dintre Patriarhiile Ortodoxe, producând sciziune între cei care susțin o orientare pro-rusă și cei care își afirmă apartenența la tradițiile și valorile românești.

⁴⁰ Tatiana Nogailic, *Moldovenii în Italia: globalizarea, efectele migrației și asocierea diasporală*, Verlag nichtermittelbar, Chișinău, 2016, p. 43.

⁴¹ Ecaterina Deleu, *Generații secunde de migrație: cazul Republicii Moldova* (Seria „Migrația: probleme și oportunități”), Institutul de Cercetări Juridice și Politice al Academiei de Științe a Moldovei, Chișinău, 2017, p. 69.

⁴² Ecaterina Deleu, *Generații secunde de migrație*, p. 76-77.

⁴³ „Studiul datelor privind migrația, produs de GMDAC al OIM. Raport pentru Moldova”, p. 8.

În cele ce urmează, vom analiza specificul și modul de manifestare a Sindromului în Europa Occidentală, având drept model diaspora moldovenească din Italia, considerată cea mai mare din punct de vedere numeric. Pentru cercetarea noastră, pe lângă utilizarea documentelor oficiale disponibile în Cancelariile și Arhivele Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei și a Vicariatului Episcopal pentru parohiile moldovenești din Italia și în Buletinele oficiale ale Patriarhiei Române și ale Patriarhiei Ruse, vom implementa metoda interviului. Această metodă ne va permite colectarea datelor calitative direct de la arhierii acestor episcopii, pentru a explora perspectivele lor asupra vieții spirituale și identitare din diaspora moldovenească din Italia.

Episcopia Ortodoxă Română a Italiei. În acest subcapitol vom analiza acțiunile Bisericii Ortodoxe Române în organizarea vieții religioase în comunitățile moldovenești din diaspora italiană. Înființată pentru a răspunde nevoilor crescânde ale credincioșilor ortodocși români din Italia, Episcopia Ortodoxă Română a Italiei a jucat un rol esențial în deschiderea și buna funcționare a unor parohii moldovenești din această țară. Prin serviciile sale liturgice, activitățile pastorale și preocuparea pentru integrarea spirituală a moldovenilor, episcopia contribuie la păstrarea identității naționale și religioase și la crearea unui spațiu de comuniune și sprijin pentru aceștia, în contextul provocărilor vieții din străinătate.

În temeiul Adresei nr. 177/2007 a Mitropoliei Ortodoxe Române a Europei Occidentale și Meridionale, înaintată de către Înalț Preasfințitul Mitropolit Iosif Pop al Europei Occidentale și Meridionale către Sinodul Bisericii Ortodoxe Române, privind aprobarea hotărârii Consiliului Mitropolitan din 30 mai 2007 și a Adunării Mitropolitane din 1 iunie 2007, s-a propus înființarea Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei.⁴⁴ Sinodul, în cadrul ședinței sale din 20-21 iunie 2007, prin Temei nr. 2.705/2007, a aprobat „înființarea Episcopiei Ortodoxe Române în Italia, ca sufragana a Mitropoliei Ortodoxe Române a Europei Occidentale și Meridionale, urmând ca sediul acesteia să fie stabilit la Roma, prin grija organismelor mitropolitane”.⁴⁵ Aprobarea sinodală a fost determinată de necesitatea pastoral-

⁴⁴ „Lucrările Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pe anul 2007”, *Biserica Ortodoxă Română* 1-6 (2007), p. 197.

⁴⁵ „Lucrările Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pe anul 2007”, p. 227.

misionară în comunitățile românești din Italia. În argumentația prezentată s-a subliniat faptul că, încă de la sfârșitul anilor 1970, Biserica Ortodoxă Română s-a îngrijit și continuă să se îngrijească de credincioșii ortodocși români din Italia.⁴⁶ În ședința de lucru din 5 martie 2008, Sinodul Bisericii Ortodoxe Române l-a ales pe episcopul Siluan Șpan arhiepiscop al Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei,⁴⁷ „având jurisdicție canonică peste toți credincioșii ortodocși români și moldoveni de limbă românească aflați pe teritoriul întregii Italii”.⁴⁸ În Gramata Mitropolitană, oferită de Înalt Preasfințitul Mitropolit Iosif Pop Preasfințitului Siluan Șpan cu ocazia așezării în scaunul episcopal al Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei, se stipulează următorul fapt:

„având în vedere slujirea arhierescă ce i-a fost conferită și drepturile și îndatoririle prevăzute de Statutul canonic al Mitropoliei Ortodoxe Române a Europei Occidentale și Meridionale și de Statutul juridic al Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei, aducem la cunoștința tuturor că Preasfințitul Părinte Episcop Siluan este unicul arhipăstor canonic și legal al clericilor și credincioșilor ortodocși români din Italia”.⁴⁹

Aceste prevederi, împreună cu acțiunile ulterioare ale Patriarhiei Române pe care le vom analiza în cele ce urmează, confirmă în mod cert că Biserica Ortodoxă Română, încă de la înființarea Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei, a avut în grijă pastorală și pe românii din Republica Moldova. În cadrul ședinței Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 15 februarie 2018, arhimandritul Atanasie (Tudor) Rusnac a fost ales arhiepiscop vicar al Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei, cu titulatura

⁴⁶ „Lucrările Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pe anul 2007”, p. 227.

⁴⁷ „Act nr. 1742 din 12 martie 2008”, *Arhiva Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei* (12 martie 2008), p. 1-2; George Grigoriță, *Hotărârile Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Ghid cronologic și tematic. Perioada 2007-2013*, Cancelaria Sfântului Sinod, București, 2013, p. 43.

⁴⁸ „Episcopia Ortodoxă Română a Italiei. Istoric, componență, activități pastorale, culturale și social-filantropice”, <https://episcopia-italiei.it/>, <https://episcopia-italiei.it/rol-istoric/7225-monografia-episcopia-ortodoxa-romana-a-italiei-istoric-componenta-activitati-pastorale-culturale-si-social-filantropice>.

⁴⁹ „Gramate Mitropolitane”, *Arhiva Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei* (8 mai 2008), p. 3.

de Bogdania,⁵⁰ fiind hirotonit în treapta de episcop pe 1 mai 2018.⁵¹ Trebuie să precizăm că episcopul Atanasie Rusnac este originar din Republica Moldova.⁵² Astfel, la evenimentul liturgic de hirotonie a fost prezentă și ambasadoarea Republicii Moldova în Italia, Stela Stângaci, care a adresat și un mesaj de felicitare Preasfințitului Atanasie de Bogdania.⁵³ În Actul Patriarhal de Confirmare a alegerii arhimandritului Atanasie Rusnac în demnitatea de episcop-vicar al Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei, printre ascultările care îi sunt enumerate drept acte de vrednicie pentru „a fi înălțat la slujirea arhieriei”, se pune în evidență și „preocuparea pentru pastorația credincioșilor ortodocși din Italia care sunt vorbitori de limbă română și sunt originari din Republica Moldova și din Bucovina de Nord”.⁵⁴ Mențiunea actului patriarhal este validată de faptul că Episcopul Atanasie, din anul 2012, coordonează „Misiunea Sfântul Ierarh Nicolae pentru basarabeni și pentru bucovinenii din Bucovina de Nord”, care are drept scop „pastorația creștinilor ortodocși vorbitori de limbă românească din Basarabia și Bucovina de Nord, aflați din binecuvântate pricini în Italia, prin organizarea în parohii a comunităților existente, sub jurisdicția canonică a Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei”.⁵⁵ Această misiune cuprinde și românii din sudul Ucrainei, aflați în Italia.⁵⁶

⁵⁰ „Act nr. 1275/16 februarie 2018, emis de Cancelaria Sfântului Sinod a Patriarhiei Române”, *Arhiva Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei* (16 februarie 2018), p. 1-3.

⁵¹ „Act Patriarhal de Confirmare nr. 1/2018, emis în temeiul hotărârii sinodale nr. 1275/15 februarie 2018, potrivit prevederilor art. 25 alin. 6 și art. 133 alin. 2 din Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, și făcut public astăzi, marți, 1 mai 2018, în Catedrala episcopală din Roma, Italia.”, *Arhiva Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei* (2018), p. 2.

⁵² „Preasfințitul Părinte Atanasie (Rusnac), Arhiereu-Vicar al Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei”, <https://episcopia-italiei.it>, https://episcopia-italiei.it/images/CV_PS_ATA-NASIE_ANUAR_SINOD_2024.pdf.

⁵³ Ioan Bușagă, „Un nou Arhiereu-vicar pentru românii din Italia”, <https://ziarul-lumina.ro>, <https://ziarul-lumina.ro/actualitate-religioasa/stiri/un-nou-arhiereu-vicar-pentru-romanii-din-italia-133109.html>.

⁵⁴ „Act Patriarhal de Confirmare nr. 1/2018, emis în temeiul hotărârii sinodale nr. 1275/15 februarie 2018, potrivit prevederilor art. 25 alin. 6 și art. 133 alin. 2 din Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, și făcut public astăzi, marți, 1 mai 2018, în Catedrala episcopală din Roma, Italia.”, p. 1.

⁵⁵ „Episcopia Ortodoxă Română a Italiei. Misiunea «Sfântul Ierarh Nicolae» pentru basarabeni și pentru bucovinenii din Bucovina de Nord”, *Arhiva Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei* (iulie 2024), p. 1.

⁵⁶ Ioan Haba, „În Biserică, planurile le face Dumnezeu, nu ierarhii sau preoții. Noi doar le împlinim.» Interviu cu Preasfințitul Părinte Atanasie de Bogdania, Arhiereu-vicar al

Cu privire la titulatura care i s-a acordat episcopului Atanasie – „de Bogdania” –, ținând cont de faptul că în izvoarele medievale Moldova mai este numită și Bogdania, după numele dinastiei domnitoare a Bogdăneștilor,⁵⁷ se pare că Sfântul Sinod a acordat această titulatură pentru a indica faptul că una dintre sarcinile Preasfințitului Atanasie este de a se îngriji de parohiile moldovenilor de la est de Prut, organizate în diaspora din Italia. Sau, altfel zis, arhiereul-vicar al Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei a fost ales în mod intenționat un cetățean al Republicii Moldova, pentru a facilita deschiderea către comunitatea basarabenilor din Italia, încadrarea acestora în Biserica Ortodoxă Română și consolidarea legăturilor dintre moldoveni și românii de pretutindeni. Această deducție poate fi argumentată și prin jurisdicția canonică acordată episcopului titular al Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei, Preasfințitului Siluan: „peste toți credincioșii ortodocși români și moldoveni de limbă românească aflați pe teritoriul întregii Italii”.⁵⁸

Prima parohie moldovenească din Italia sub omoforul Patriarhiei Române, cu hramul „Sfântul Mucenic Mina”, a fost organizată la Roma, în anul 1999, de către preotul Iurie Hîncu, prin binecuvântarea Înalț Preasfințitului Iosif, în cadrul Mitropoliei Ortodoxe Române a Europei Occidentale și Meridionale. Părintele Iurie Hîncu a fost primit prin Carte Canonică din rândurile Mitropoliei Basarabiei.⁵⁹ Actualmente, în cadrul Misiunii Sfântul Ierarh Nicolae pentru basarabeni și pentru bucovinenii din Bucovina de Nord din Episcopia Ortodoxă Română a Italiei sunt organizate 31 de parohii și o mănăstire. Dintre acestea, 28 sunt parohii moldovenești și 3 parohii sunt constituite din românii din Ucraina.⁶⁰ Aici slujesc 34 de preoți și 2 diaconi. Dintre acești 36 de clerici, 10 au fost hirotoniți de episcopul Atanasie, 7 au fost hirotoniți de episcopul Siluan, 4 au fost primiți cu Carte Canonică din

Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei (II)”, în *Slujire și pastorație ortodoxă românească în Peninsula Italică*, Editura Trinitas a Patriarhiei Române, București, 2022, p. 76.

⁵⁷ Gheorghe Gonța, „Evoluția mentalității politice în Țara Moldovei până la finele secolului al XVI-lea”, în *Limba Română, Revistă de Știință și Cultură* 7-8 (205-206) (2012), p. 39.

⁵⁸ „Episcopia Ortodoxă Română a Italiei. Istoric, componență, activități pastorale, culturale și social-filantropice”.

⁵⁹ „Parrocchie Roma - Palestrina Roma IV (Palestrina)”, <https://episcopia-italiei.it>, <https://episcopia-italiei.it/index.php/it/parrocchie/107-roma-4>.

⁶⁰ „Episcopia Ortodoxă Română a Italiei. Misiunea «Sfântul Ierarh Nicolae» pentru basarabeni și pentru bucovinenii din Bucovina de Nord”, p. 1-6.

rândurile Mitropoliei Chișinăului și a Întregii Moldove (Patriarhia Moscovei), unul a fost primit cu Carte Canonică din cadrul Bisericii Ortodoxe Ucrainene (Patriarhia Moscovei), 3 au fost primiți cu Carte Canonică de la Mitropolia Basarabiei (Patriarhia Română) și 11, când s-a format Episcopia Ortodoxă Română a Italiei în anul 2008, făceau parte deja din Mitropolia Ortodoxă Română a Europei Occidentale și Meridionale. Dintre acești 11 preoți, 7 au fost primiți cu Carte Canonică din cadrul Mitropoliei Chișinăului și a Întregii Moldove (Patriarhia Moscovei), unul a fost primit cu Carte Canonică din cadrul Mitropoliei Basarabiei (Patriarhia Română), iar ceilalți trei au fost hirotoniți de către ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române pentru Mitropolia Ortodoxă Română a Europei Occidentale și Meridionale. Astfel, dintre clericii care slujesc în parohiile ortodoxe ale diasporei moldovenești din Italia din cadrul Episcopiei Ortodoxe Române, 11 preoți au fost primiți prin Carte Canonică din cadrul Mitropoliei Chișinăului și a Întregii Moldove, 4 preoți au fost primiți prin Carte Canonică din cadrul Mitropoliei Basarabiei, iar ceilalți au fost hirotoniți de către episcopi ai Bisericii Ortodoxe Române. Din cele 31 de parohii, 11 țin sărbătorile conform calendarului iulian neîndreptat, iar 20 de parohii sunt pe stil nou, dar slujesc la toate praznicele mari și pe stil vechi.⁶¹

În concluzie, vom afirma că Episcopia Ortodoxă Română din Italia, prin crearea unei misiuni speciale dedicate basarabenilor și bucovinenilor, abordează nevoile specifice ale moldovenilor, ajutându-i să-și organizeze viața religioasă în parohii și să-și mențină legăturile culturale într-un context străin. Numirea episcopului Atanasie de Bogdania, originar din Republica Moldova, arată o înțelegere a particularităților acestei comunități de către Patriarhia Română și necesitatea oferirii unui sprijin pastoral mai apropiat de realitățile și sensibilitățile moldovenilor. Această strategie are menirea să consolideze sentimentul de apartenență a basarabenilor la Biserica Ortodoxă Română, încurajându-i să rămână conectați la valorile lor religioase și culturale. Totodată, Episcopia ajută la crearea unui pod de legătură între moldoveni și români, promovând astfel unitatea și coeziunea în cadrul comunităților ortodoxe din Italia.

⁶¹ Aceste date au fost preluate din *Cancelaria Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei* și ne-au fost oferite de către episcopul Atanasie Rusnac.

Vicariatul Episcopal pentru parohiile moldovenești din Italia.

În acest subcapitol vom examina scopul constituirii și structura de organizare a Vicariatului Episcopal pentru parohiile moldovenești din Italia, subordonat Exarhatului Europei de Vest al Patriarhiei Ruse. Vom analiza cum și când această entitate ecleziastică a fost creată pentru a răspunde nevoilor spirituale și pastorale ale moldovenilor din diaspora, oferind un cadru instituțional menit să păstreze legătura acestora cu Biserica Ortodoxă Rusă.

Menționăm că teologia rusă privind organizarea Bisericii în diaspora este diferită de cea a altor Biserici Ortodoxe. Patriarhia Rusă consideră Italia ca fiind spațiul canonic al Bisericii Romei, care, temporar, nu împărtășește aceeași învățătură de credință cu Biserica Ortodoxă. Această abordare se extinde și asupra altor țări și regiuni predominant catolice, pe care le consideră a fi spațiul canonic al Bisericilor locale din acele țări. Din acest motiv, titulatura episcopilor care păstoresc ortodoxii în Occident nu face referire la orașele sau regiunile în care aceștia slujesc, ci poartă denumiri ale orașelor din cadrul Patriarhiei Ruse, precum „de Korsun”, „de Suroj” sau „de Bogorodsk”.⁶² Aceasta subliniază faptul că episcopii își exercită slujirea în diaspora fără a revendica jurisdicția canonică asupra teritoriilor considerate ca aparținând altor Biserici istorice. Aceste viziuni canonice, considerate tradiționale, privind teritorialitatea jurisdicțiilor bisericești, insistă asupra faptului că fiecare teritoriu aparține canonic unei anumite Biserici locale, iar intervenția altor Biserici în acel spațiu ar încălca aceste principii. Prin urmare, Patriarhia Rusă își desfășoară activitatea pastorală în diaspora, dar evită să-și atribuie titluri care ar putea sugera o pretenție asupra spațiului canonic al altei Biserici.

Până în anul 2007, Parohiile Patriarhiei Moscovei din Italia erau organizate într-un protopopiat în cadrul Eparhiei de Korsun.⁶³ În ședința Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse din 27 decembrie 2007 (Condica nr. 146) cu privire la parohiile Patriarhiei Moscovei din Italia, s-a decis ca acestea să fie separate de eparhia de Korsun și organizate într-o structură canonică independentă.⁶⁴

⁶² Иларион Алфеев, *Православие*, vol. 1, 4, Издательский дом «Познание», Москва, 2021, p. 319.

⁶³ Scurt istoric al Eparhiei de Korsun vezi: „История Корсунская Епархия”, <https://cerkov-ru.com>, <https://cerkov-ru.com/istoriya-eparhii/>.

⁶⁴ „Журналы заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 27 декабря 2007 года”, <http://www.patriarchia.ru>, <http://www.patriarchia.ru/db/>

Între 2008 și 2011, la Roma, în cadrul complexului bisericii stavropighiale „Sfânta Mare Muceniță Ecaterina”, au fost create birourile administrative ale eparhiei. În anul 2012, autoritățile italiene au aprobat oficial statutul juridic al acestei noi structuri ecleziastice, cu denumirea de „Administrația parohiilor Bisericii Ortodoxe Ruse din Italia”.⁶⁵ Pe 28 decembrie 2018, Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse (Condica nr. 105) a decis cu privire la înființarea/reactivarea Exarhatului Patriarhal în Europa de Vest⁶⁶ cu centrul la Paris.⁶⁷

Administrația parohiilor Bisericii Ortodoxe Ruse din Italia a devenit una dintre cele șase eparhii ale Exarhatului.⁶⁸ Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse din 30 mai 2019 (Condica nr. 50), „ținând cont de numărul tot mai mare de parohii și comunități moldovenești din Italia, precum și de necesitatea unei îngrijiri speciale pentru numeroasa turmă, vorbitoare de limbă moldovenească, a Patriarhiei Moscovei din peninsula Apenină”⁶⁹, a decis înființarea unui vicariat pentru parohiile moldovenești din Italia în cadrul Exarhatului Patriarhal al Europei de Vest, în frunte cu un episcop-vicar, cu titlul de Bogorodsk. În funcția de arhiereu-vicar, cu titlul de Bogorodsk, „cu însărcinarea de îngrijire arhipastorală a turmei de limbă moldovenească a Bisericii Ortodoxe Ruse din Republica Italiană”⁷⁰ a fost ales Episcopul Ambrozie Munteanu,⁷¹ cetățean al Republicii Moldova.⁷²

[text/343719.html](http://www.patriarchia.ru/db/text/343719.html).

⁶⁵ „Власти Италии официально утвердили юридический статус Администрации приходов Русской Православной Церкви в этой стране”, [http://www.patriarchia.ru, http://www.patriarchia.ru/db/text/2239985.html](http://www.patriarchia.ru/db/text/2239985.html).

⁶⁶ Scurt istoric al Exarhatului Europei de Vest al Bisericii Ortodoxe Ruse, vezi: „Западноевропейский Экзархат Московского Патриархата”, [https://drevo-info.ru, https://drevo-info.ru/articles/6280.html](https://drevo-info.ru/articles/6280.html).

⁶⁷ „Определения Священного Синода”, *Журнал Московской Патриархии* 2 (2019), p. 6.

⁶⁸ „Патриарший экзархат Западной Европы”, [http://www.patriarchia.ru, http://www.patriarchia.ru/db/text/5332878.html](http://www.patriarchia.ru/db/text/5332878.html).

⁶⁹ „Определения Священного Синода”, *Журнал Московской Патриархии* 6 (2019), p. 8.

⁷⁰ „Удостоверение 01/3614, 19.06.2019”, *Arhiva Vicariatului Episcopal pentru parohiile moldovenești din Italia*.

⁷¹ „Определения Священного Синода”, p. 8.

⁷² „Амвросий, епископ Богородский, викарий Патриаршего экзарха Западной Европы (Мунтяну Виталий Петрович)”, [http://www.patriarchia.ru, http://www.patriarchia.ru/db/text/2013656.html](http://www.patriarchia.ru/db/text/2013656.html).

Decretul de numire în funcție a episcopului Ambrozie Munteanu, înregistrat în Cancelaria Patriarhiei Ruse cu numărul G-01/109, a fost semnat de Patriarhul Moscovei și al Întregii Rusii Kirill, pe data de 10 iunie 2019.⁷³

Pe site-ul oficial al Administrației parohiilor Bisericii Ortodoxe Ruse din Italia sunt enumerate 65 de parohii, dintre care 25 sunt moldovenești.⁷⁴ Este interesant faptul că aceste 25 de parohii moldovenești, din punct de vedere administrativ și canonic, fac parte din Vicariatul moldovenesc. Conform deciziei sinodale, acest Vicariat este sub ascultare directă a Exarhatului Patriarhal al Europei de Vest, și nu a eparhiei Italiei. Această neconcordanță ridică anumite semne de întrebare și evidențiază dedesubturi problematice privind organizarea bisericească din Exarhat. Observăm că, de la înființarea Administrației parohiilor Bisericii Ortodoxe Ruse din Italia, în fruntea acestei eparhii au fost numiți episcopi cu statut de „administratori temporari”, fără ca vreunul dintre ei să își îndeplinească misiunea pastorală la Roma. Ultima schimbare de acest fel s-a produs în anul 2023. Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse din 16 martie 2023 (Condica 22) l-a eliberat pe mitropolitul Antonie Sevryuk, Președintele Departamentului pentru Relații Bisericești Externe al Patriarhiei Moscovei, din conducerea temporară a acestei eparhii și l-a numit în funcția de „administrator temporar al parohiilor Patriarhiei Moscovei din Italia”⁷⁵ pe Nestor Sirotenco, mitropolitul Exarhatului Patriarhal al Europei de Vest.

Așadar, episcopul Ambrozie Munteanu, având reședința în Italia, îndeplinește funcția de vicar pentru Vicariatul moldovenesc și se subordonează direct mitropolitului Exarhatului. În același timp, scaunul eparhiei rusești de la Roma este vacant, avându-l pe mitropolitul Exarhatului în funcția de „administrator temporar”. Iar 25 de parohii moldovenești, care sunt instituționalizate în cadrul Vicariatului, figurează oficial și în lista parohiilor Administrația parohiilor Bisericii Ortodoxe Ruse din Italia. Acest fapt indică neclaritatea Vicariatului Episcopal pentru parohiile

⁷³ Патриарх Московский и Всея Руси, „Указ его Преосвященству Преосвященнейшему Амвросию (Виталию Петровичу Мунтяну), Епископу Нефтекамскому и Октябрьскому”, *Arhiva Vicariatului Episcopal pentru parohiile moldovenești din Italia* (10 iunie 2019).

⁷⁴ „Приходы, входящие в Администрацию приходов Русской Православной в Церкви Италии”, <https://ortodossia.org>, <https://ortodossia.org/main-page/>.

⁷⁵ „Определения Священного Синода”, *Журнал Московской Патриархии* 4 (2023), p. 19.

moldovenești din Italia.

Conform datelor oficiale din cancelaria Vicariatului Episcopal pentru parohiile moldovenești din Italia, în această instituție sunt înregistrate 48 de parohii, o mănăstire și un schit.⁷⁶ Dintre acestea, 14 parohii au fost întemeiate prin binecuvântarea episcopului Ambrozie Munteanu.⁷⁷ De asemenea, alte trei parohii sunt în proces de constituire.⁷⁸ În aceste lăcașe de cult slujesc un episcop, 49 de preoți și 5 diaconi.⁷⁹ Prima parohie moldovenească din Italia a fost întemeiată prin act sinodal. Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse din 26 decembrie 2002 (Conдика nr. 99) a decis întemeierea parohiei moldovenești cu hramul „Înălțarea Sfintei Cruci” din Palmanova, în cadrul protopopiatului italian al episcopiei de Korsun a Bisericii Ortodoxe Ruse. Clericul Mitropoliei Chișinăului și al Întregii Moldove, preotul Vasile Șestovschi,⁸⁰ a fost numit paroh al acestei parohii.⁸¹

La prima vedere, se creează impresia că Patriarhia Rusă a înființat Vicariatul Episcopal pentru parohiile moldovenești din Italia cu scopul de a oferi o îngrijire arhipastorală adaptată la necesitățile lingvistice, culturale și spirituale ale comunității moldovenești din Italia. În realitate, crearea acestui vicariat s-a impus ca o necesitate strategică în cadrul Patriarhiei Ruse din momentul în care Patriarhia Română, prin hirotonia episcopului Atanasie de Bogdania, a oferit mai multă atenție și grijă pastorală comunităților moldovenești din Peninsula Italică. Astfel, prin înființarea acestui Vicariat, Patriarhia Rusă și-a propus consolidarea propriei influențe în regiune.

⁷⁶ „Lista parohiilor Vicariatului Moldovenesc din Italia”, *Cancelaria Vicariatului Moldovenesc din Italia* (ianuarie 2024), p. 1-6.

⁷⁷ „Списокприходов и приходских общин Молдавского викариатства Администрации приходов Московского Патриархата в Италии открытых с 2019 по 2023 годы”, *Cancelaria Vicariatului Moldovenesc din Italia*, p. 1-2.

⁷⁸ „Списокприходов и приходских общин Молдавского викариатства Администрации приходов Московского Патриархата в Италии открытых с 2019 по 2023 годы”, p. 2.

⁷⁹ „Lista parohiilor Vicariatului Moldovenesc din Italia”, p. 1-6.

⁸⁰ În actul sinodal s-a produs o eroare de redactare: în loc de *Священника Василия Шестовского* s-a scris *Священника Василия Пестовского*.

⁸¹ „Журналы заседания Священного Синода от 26 декабря 2002 года”, <http://www.patriarchia.ru>, <http://www.patriarchia.ru/db/text/4892975.html>.

Din mărturiile episcopului Ambrozie Munteanu cu referire la organizarea parohiilor moldovenești din Italia, aflăm că până la înființarea Vicariatului, în anul 2019, parohiile moldovenești din Italia se aflau într-o situație canonică complexă, fiind afiliate atât Episcopiei de Korsun, iar din 2007, Administrației parohiilor Bisericii Ortodoxe Ruse din Italia, cât și Mitropoliei Chișinăului.

Parohiile încadrate canonic în structurile administrative ale Patriarhiei Ruse din Occident constituiau o minoritate, pentru că episcopii ruși ai eparhiei de Korsun, precum Inochentie Vasiliev,⁸² din rațiunii imperialiste, nu acceptau înființarea parohiilor pe principii naționale. Cealaltă parte a parohiilor moldovenești, majoritare, s-au aflat în grija mitropolitului Vladimir Cantarean întrucât majoritatea preoților care au înființat aceste parohii au venit din componența Mitropoliei Chișinăului și a Întregii Moldove. Mitropolitul Vladimir a furnizat preoților Sfântul Antimis și Sfântul Mir, precum și acte oficiale prin care preotul să poată organiza parohia. De asemenea, mitropolitul Vladimir a făcut vizite pastorale în aceste parohii.⁸³

Din punct de vedere canonic, situația preoților era una precară și a generat incertitudini, mai ales că, conform statutului Mitropoliei Chișinăului și a Întregii Moldove, aceasta nu are dreptul să organizeze parohii peste hotarele Republicii Moldova. Preoții moldoveni de multe ori au solicitat Patriarhiei Ruse, direct sau prin

⁸² „Иннокентий, митрополит Виленский и Литовский (Васильев Валерий Федорович)”, <http://www.patriarchia.ru>, <http://www.patriarchia.ru/db/text/78631.html>.

⁸³ „Vlădica Vladimir a liturghisit la biserica «Nașterea Maicii Domnului» din Padova, Italia, cu ocazia aniversării a zece ani de la înființarea acesteia”, <https://mitropolia.md>, <https://mitropolia.md/ips-mitropolit-vladimir-a-liturghisit-la-biserica-nasterea-maicii-domnului-din-padova-italia/>; „Prot. mitr. Dumitru Ciubarca, parohul bisericii «Sf. Arh. Mihail și Gavriil» din or. Veneția, Italia, la 20 de ani de slujire preoțească”, <https://mitropolia.md>, <https://mitropolia.md/prot-mitr-dumitru-ciubarca-parohul-bisericii-sf-arh-mihail-si-gavriil-din-or-venetia-italia-la-20-de-ani-de-slujire-preoteasca/>; „ÎPS Mitropolit Vladimir a săvârșit Sfânta Liturghie în biserica cu hramul «Sf. Treime», din orașul Fidenza, Italia”, <https://mitropolia.md/>, <https://mitropolia.md/ips-mitropolit-vladimir-a-savarsit-sfanta-liturghie-in-biserica-cu-hramul-sf-treime-din-orasul-fidenza-italia/>; „În Duminica Femeilor Mironosițe, ÎPS Mitropolit Vladimir a liturghisit în parohia cu hramul Sfinții Apostoli Petru și Pavel din orașul Como, Italia”, <https://mitropolia.md>, <https://mitropolia.md/in-duminica-femeilor-mironosite-ips-mitropolit-vladimir-a-liturghisit-in-parohia-cu-hramul-sfintii-apostoli-petru-si-pavel-din-orasul-como-italia/>; „În perioada 5-12 iunie 2018, Întâi stătătorul Bisericii Ortodoxe din Moldova, ÎPS Mitropolit Vladimir efectuează o vizită pastoral-misionară în nordul Italiei”, <https://mitropolia.md>, <https://mitropolia.md/in-perioada-5-12-iunie-2018-intaistatorul-bisericii-ortodoxe-din-moldova-ips-mitropolit-vladimir-efectu-eaza-o-vizita-pastoral-misionara-in-nordul-italiei/>.

intermediul mitropolitului Vladimir, soluționarea crizei în care se aflau prin crearea unei eparhii moldovenești în Italia, sub omoforul Patriarhiei Moscovei. Moscova, din aceleași considerente imperialiste, nu a dat curs acestor solicitări.⁸⁴

Astfel, abia hirotonia PS Atanasie de Bogdania a forțat Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse să înființeze Vicariatul Episcopal pentru parohiile moldovenești din Italia și să-l numească pe moldoveanul Ambrozie Munteanu, care deține și cetățenie română, în funcția de episcop al acestui vicariat. Acest punct de vedere îl susține și PS Ambrozie. Episcopul Ambrozie a subliniat că numirea sa în calitate de vicar pentru parohiile moldovenești din Italia a fost o reacție directă la deciziile Patriarhiei Române cu privire la alegerea PS Atanasie. Conform declarațiilor sale, Patriarhia Moscovei, de obicei, tinde să adopte mai degrabă o abordare reacționară, decât proactivă, în ceea ce privește strategiile pe termen lung:

„Mi se pare și cred că am dreptate: numirea mea în Italia a fost făcută de Patriarhia Moscovei ca rezultat al hirotoniei PS Atanasie Rusnac. Rușii, așa cum îi cunosc, acționează mai degrabă postfactum, decât să creeze strategii pe termen lung. Așa s-a întâmplat și cu Mitropolia Basarabiei: în Republica Moldova a apărut mai întâi această Mitropolie, iar apoi s-a simțit nevoia de a crea Mitropolia Moldovei. Cred că același principiu a stat la baza deciziei de a mă trimite în Italia”.⁸⁵

În concluzie, vom afirma că inițiativa Patriarhiei Ruse de a înființa Vicariatul Episcopal pentru parohiile moldovenești din Italia a fost un răspuns reacționar la acțiunile Patriarhiei Române. Numirea episcopului Ambrozie Munteanu, un cleric moldovean cu o bogată experiență pastorală și un bun chivernisitor al vieții bisericești, este percepută ca o încercare a Patriarhiei Ruse de a consolida legăturile cu comunitățile moldovenești din Italia și de a le oferi o identitate canonică clară. Prezența unui episcop moldovean în fruntea acestui vicariat a fost văzută ca o recunoaștere a specificității comunităților moldovenești și a nevoilor lor spirituale. Înființarea acestui Vicariat continuă să provoace scindarea pe criteriu etnic al parohiilor românești și moldovenești, dar și al parohiilor moldovenești aflate în

⁸⁴ Mărturiile Preasfințitului Părinte Ambrozie Munteanu au fost obținute în urma unui interviu acordat la reședința eparhială din Bologna, Italia, la data de 30 iulie 2024. Pentru confirmare, vezi: <https://www.facebook.com/photo?fbid=1035854658151517&set=a.174276000976058>

⁸⁵

Din interviul din 30 iulie 2024, realizat cu PS Ambrozie Munteanu.

jurisdicții canonice diferite, după modelul scindării parohiilor celor două mitropolii din Republica Moldova. Criza identitară, afilierea la Patriarhia Rusă din rațiuni pravoslavnice și, de aici, războiul geopolitic – sunt pozițiile ideologice ale majorității preoților moldoveni din acest Vicariat, propovăduite în privat sau de pe amvoanele bisericilor. Este manifestarea Sindromului Moldovenismului Pravoslavnic, exportat de moldoveni și susținut de biserica moldovenească, aflată în ascultare canonică de Patriarhia Rusă.

Caracteristicile Sindromului Moldovenismului Pravoslavnic în diaspora moldovenească din Italia.

Ambii episcopi moldoveni, responsabili de parohiile moldovenești din Italia, PS Atanasie Rusnac și PS Ambrozie Munteanu, confirmă existența Sindromului Moldovenismului Pravoslavnic în diaspora moldovenească și subliniază anumite caracteristici ale acestuia. În linii generale, caracteristicile Sindromului de export prezintă manifestări similare cu cele specifice locului de import, adică Republicii Moldova.

Într-un interviu pe care l-am realizat cu PS Atanasie Rusnac cu referire la subiectul dezbătut, acesta a afirmat că Sindromul

„este foarte vizibil în jurisdicția Patriarhiei Moscovei, unde, din păcate, parohiile au avut o dificultate să se armonizeze cu Ortodoxia Universală, un aspect esențial și de nedepășit fiind, mai degrabă, rânduiala de acasă, obiceiurile, de multe ori, de neadaptat la situația din diasporă, în defavoarea valorilor universale ale ortodoxiei. Acest fenomen duce și la o izolare, atât pe plan bisericesc, cât și pe plan social și creează o ruptură foarte vizibilă și la nivel comunitar, dar și la nivelul de integrare în societate. De obicei, unde s-a insistat mult pe aceste principii, parohiile au avut de pierdut pe plan duhovnicesc și au un număr foarte mic de credincioși, care poartă amprenta unor nostalgii de nedepășit, care au fost exportate și în Occident, unde ele, din păcate, nu pot aduce roadă”.⁸⁶

⁸⁶ Interviul a fost realizat în format hibrid. Am inițiat discuția prin e-mail cu PS Atanasie, între 13 și 15 iulie 2024 și am continuat-o într-o întâlnire față în față la Roma, pe 28 iulie 2024.

Pe de altă parte, PS Ambrozie Munteanu recunoaște existența acestui fenomen, doar că îl consideră, temporar, asociat cu generația de moldoveni nostalgici după timpurile și locurile natale.

Problema centrală a Sindromului Moldovenismului Pravoslavnic este legată de modul în care bisericile ortodoxe română și rusă folosesc factorii lingvistic și identitar în gestionarea și organizarea pastorală a comunităților din diaspora moldovenească din Italia. De asemenea, divizarea moldovenilor în jurisdicții eparhiale diferite, după modelul scindării Bisericii din Republica Moldova, pune în evidență și aspectele religioase și politice/geopolitice ale Sindromului.

Manipularea identității lingvistice.

Din documentele oficiale ale ambelor patriarhii, factorul lingvistic și cel identitar se distinge ca fiind printre cele mai evidente trăsături ale Sindromului. Este interesant să observăm următorul fapt: în actul sinodal de alegere a PS Siluan Șpan în funcția de arhieru al Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei, se face referire asupra faptului că acesta va avea jurisdicție canonică „peste toți credincioșii ortodocși români și moldoveni de limbă românească aflați pe teritoriul întregii Italii”⁸⁷, iar în argumentarea sinodală cu privire la alegerea arhimandritului Atanasie Rusnac în demnitatea de arhieru-vicar al Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei, acestuia i se atribuie și „preocuparea pentru pastorația credincioșilor ortodocși din Italia, care sunt vorbitori de limbă română și sunt originari din Republica Moldova și din Bucovina de Nord”.⁸⁸ În același timp, în actul de constituire a Vicariatului Episcopal pentru parohiile moldovenești din Italia, Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse vorbește de „numărul tot mai mare de parohii și comunități moldovenești din Italia, precum și de necesitatea unei îngrijiri speciale pentru numeroasa turmă, vorbitoare de limbă moldovenească, a Patriarhiei Moscovei din peninsula Apenină”,⁸⁹ iar PS Ambrozie Munteanu a fost însărcinat cu „îngrijire arhipastorală a turmei de limbă

⁸⁷ „Episcopia Ortodoxă Română a Italiei. Istoric, componență, activități pastorale, culturale și social-filantropice”.

⁸⁸ „Act Patriarhal de Confirmare nr. 1/2018, emis în temeiul hotărârii sinodale nr. 1275/15 februarie 2018, potrivit prevederilor art. 25 alin. 6 și art. 133 alin. 2 din Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române și făcut public astăzi, marți, 1 mai 2018, în Catedrala episcopală din Roma, Italia.”, p. 1.

⁸⁹ „Определения Священного Синода”, p. 8.

moldovenească a Bisericii Ortodoxe Ruse din Republica Italiană”.⁹⁰

Observăm că Patriarhia Moscovei face o distincție între „limba moldovenească” și „limba română” pentru a sublinia o separare identitară între moldoveni și români, promovând ideea că moldovenii ar fi un grup distinct, cu o limbă diferită. Acest lucru reflectă o continuare a politicii moldovenismului, folosită de-a lungul timpului de Rusia pentru a crea o identitate moldovenească separată de cea românească, în ciuda faptului că ambele populații de pe malurile Prutului, din punct de vedere identitar, sunt de același neam, vorbesc aceeași limbă, au aceeași istorie, iar acest fapt este recunoscut de înaltele foruri academice atât din România și Republica Moldova, precum și din lumea academică internațională. Prin referirea la „turma de limbă moldovenească”, Patriarhia Moscovei folosește acest construct lingvistic și identitar pentru a-și extinde influența asupra moldovenilor din diaspora.

Patriarhia Română include moldovenii ca fiind parte integrantă a comunității românești, referindu-se la „români și moldoveni de limbă română”. În contrast, Patriarhia Rusă separă moldovenii de români și îi plasează sub jurisdicția sa, subliniind astfel competiția între cele două patriarhii pentru controlul pastoral asupra diasporei moldovenești.

Episcopul Ambrozie Munteanu califică drept eronată sintagma sinodală „turma de limbă moldovenească” și își exprimă dezacordul cu această formulare folosită de Patriarhia Rusă, utilizând expresia „așa-zisa”. El evidențiază caracterul artificial și manipulator al acestei sintagme, subliniind faptul că termenul „limba moldovenească” este utilizat în mod deliberat pentru a crea o distincție artificială între moldoveni și români, distincție care nu se bazează pe realități lingvistice sau culturale, ci pe interese politice și geostrategice. De asemenea, episcopul Ambrozie a relatat că una dintre acțiunile sale de la venirea în Italia a fost să îi determine pe preoți să conștientizeze că nu slujesc în „limba moldovenească”, ci în „limba română”.

A adus drept argument faptul că parohiile moldovenești din ambele jurisdicții canonice, precum și parohiile românești, folosesc aceeași limbă liturgică și au aceleași cărți de cult, majoritatea fiind tipărite în tipografiile din România.⁹¹

⁹⁰

„Удостоверение 01/3614, 19.06.2019”.

⁹¹

Din interviul din 30 iulie 2024, realizat cu PS Ambrozie Munteanu.

Dimensiunea politică a Sindromului Moldovenismului Pravoslavnic.

Acest sindrom reflectă o instrumentalizare politică a bisericii, prin care factorii religioși sunt folosiți pentru a modela sau întări identități naționale distincte. Populația din spațiul pruto-nistrean, fiind majoritar vorbitoare de limbă română, ajunsă în diaspora din Italia, în mod firesc ar fi trebuit să se integreze religios în parohiile Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei. Din acest considerent, la înființarea acestei episcopii s-a accentuat și grija pastorală față de vorbitorii de limbă română din Republica Moldova. Ulterior a fost creată „Misiunea Sfântul Ierarh Nicolae pentru basarabeni și pentru bucovinenii din Bucovina de Nord”, iar în 2018 a fost hirotonit PS Atanasie. Deci Patriarhia Română a oferit întreg suportul necesar pentru păstorirea credincioșilor români din Republica Moldova.

Întărind o identitate separată de cea românească, sub pretextul „îngrijirii arhipastorale”, Biserica Ortodoxă Rusă include moldovenii sub umbrela canonică și culturală a Patriarhiei sale. De aceea, în opoziție cu Patriarhia Română, a înființat un vicariat distinct, „pentru vorbitorii de limbă moldovenească”. Această acțiune poate fi interpretată ca o strategie de extindere a influenței culturale și politice a Rusiei în rândul diasporei moldovenești. Prin promovarea conceptului de „limbă moldovenească” și a unei identități naționale distincte, Biserica Ortodoxă Rusă susține un narativ care servește anumitor obiective geopolitice, încercând să creeze sau să mențină o separare între moldoveni și români.

Implicarea politică devine evidentă atunci când observăm că această distincție lingvistică și identitară nu se bazează pe realități culturale sau istorice solide, ci este utilizată pentru a influența sentimentul de apartenență la ideologia moldovenistă al credincioșilor. Iar acest fapt implică și consecințe politice cu caracter electoral care vizează direct și diaspora moldovenească. În contrast, Patriarhia Română a depus eforturi pentru a integra credincioșii din Republica Moldova, recunoscând legăturile istorice și lingvistice comune. Prin crearea Misiunii și hirotonirea episcopilor dedicați nevoilor spirituale ale moldovenilor din diaspora, aceasta a urmărit să consolideze unitatea dintre românii de pe ambele maluri ale Prutului.

Parohiile din Episcopia Ortodoxă Română a Italiei, constituite din cetățeni ai Republicii Moldova, aleg să nu scoată în evidență faptul că sunt din diaspora moldovenească. Ele se integrează în totalitate, alături de celelalte parohii,

în structura Episcopiei Ortodoxe Române, promovând astfel unitatea spirituală și culturală dintre români și moldoveni.

Această abordare subliniază legăturile istorice, lingvistice și culturale comune, fără a accentua diferențele generate de granițe politice. În schimb, parohiile din cadrul Vicariatului Episcopal pentru parohiile moldovenești din Italia, subordonate Patriarhiei Moscovei, evidențiază în denumirile oficiale faptul că sunt destinate cetățenilor Republicii Moldova, folosind cuvintele „moldovenească/moldovenești”. Această practică accentuează o identitate distinctă de cea românească și sugerează o separare între moldoveni și români, bazată pe considerente politice și geopolitice.

Pentru a argumenta cele relatate mai sus, vom aduce drept exemplu situația parohiilor din câteva orașe italiene. În orașul Padova, unde locuiește cea mai numeroasă diasporă moldovenească din Italia⁹², există două parohii ortodoxe conduse de preoți din Republica Moldova, hirotoniți în cadrul Mitropoliei Chișinăului și a Întregii Moldove. Una dintre parohii aparține Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei, iar cealaltă este subordonată Patriarhiei Ruse. Parohia subordonată Patriarhiei Ruse poartă denumirea de „Biserica Ortodoxă Moldovenească Nașterea Maicii Domnului” (preot-paroh Vasile Șestovschi),⁹³ evidențiind în mod explicit identitatea moldovenească prin folosirea cuvântului „moldovenească” în denumirea oficială. Parohia din cadrul Patriarhiei Române este denumită „Biserica Ortodoxă Sfânta Parascheva” (preot-paroh Vasile Corja),⁹⁴ fără a sublinia o identitate națională distinctă. O situație similară se regăsește în orașul Piacenza, unde există parohia „Cuviosul Daniil Sihastrul” din cadrul Patriarhiei Române (preot-paroh pe Iurie Ursachi)⁹⁵, și parohia „Sfinții Trei Ierarhi” din cadrul Vicariatului Patriarhiei Ruse

⁹² „Cittadini stranieri 2023 - provincia di Padova”, <https://www.tuttitalia.it/veneto/provincia-di-padova/statistiche/cittadini-stranieri-2023/>; Elena Robu, „Câți moldoveni sunt în Italia și unde sunt stabiliți”, <https://www.elenarobu.md/cati-moldoveni-sunt-in-italia-si-unde-sunt-stabiliti/>.

⁹³ „Biserica Ortodoxă Moldovenească «Nașterea Maicii Domnului» Padova”, <https://www.facebook.com/biserica.ortodoxa.padova.md>.

⁹⁴ „Biserica ortodoxa «Sfânta Parascheva» - Padova Italia”, <https://www.facebook.com/corjvasile1983>.

⁹⁵ „Episcopia Ortodoxă Română a Italiei. Misiunea «Sfântul Ierarh Nicolae» pentru basarabeni și pentru bucovinenii din Bucovina de Nord”, p. 3.

(preotul-paroh Grigore Catan)⁹⁶. În multe alte orașe italiene, bisericile diasporei Republicii Moldova, pentru a se distinge de parohiile românești, folosesc sintagma „parohia moldovenească” în denumirile lor oficiale⁹⁷.

Referitor la acest aspect al problemei, episcopul Ambrozie Munteanu oferă o explicație. El subliniază că segregarea pe principii naționale este improprie pentru gândirea imperialistă rusă, fapt evident atât în perioada Imperiului Rus, cât și în epoca sovietică și rămâne vizibil până în prezent. Prin urmare, acceptarea de către Patriarhia Rusă a înființării unui vicariat pe principii naționale constituie o noutate, determinată de circumstanțe de forță majoră. Din acest punct de vedere, folosirea cuvântului „moldovenesc” în denumirea parohiilor este oarecum îndreptățită.

Episcopul Ambrozie menționează și factorul etnic ca argument explicativ. Parohiile moldovenești nu sunt alcătuite exclusiv din moldoveni, ci includ un amalgam de etnii din Republica Moldova sau din spațiul post-sovietic, vorbitori de limbă rusă, precum găgăuzi, ruși, ucraineni, georgieni și sârbi. Această diversitate etnică și lingvistică justifică, în opinia sa, necesitatea existenței acestui Vicariat, distinct de Episcopia română din Italia, precum și utilizarea termenului „moldovenesc” în denumirea parohiilor. Vicariatul moldovenesc devine astfel un punct de convergență pentru credincioșii ortodocși din diferite grupuri etnice care împărtășesc tradiții religioase similare și care pot fi mai ușor păstoriți în cadrul unei structuri care le recunoaște specificul cultural.⁹⁸

Deși segregarea pe principii naționale nu este tradițională pentru gândirea imperialistă rusă, circumstanțele actuale au determinat Patriarhia Moscovei să adopte această abordare. Acest lucru poate fi interpretat ca o strategie de menținere și extindere a influenței sale asupra credincioșilor din fostul spațiu sovietic, recunoscând totodată diversitatea etnică și nevoile specifice ale acestora.

⁹⁶ „Lista parohiilor Vicariatului Moldovenesc din Italia”, p. 3.

⁹⁷ Spre exemplu: Biserica Ortodoxă Moldovenească Reggio Emilia (preot-paroh Marcel Plămădeală), <https://www.facebook.com/BisericaOrtodoxaReggioEmilia>; Biserica Ortodoxă Moldovenească Sf. Ierarhi Nicolae și Ambrozie din or. Magenta (preot-paroh Ioan Cumurciuc), <https://www.facebook.com/profile.php?id=100064919641399>; Biserica Ortodoxă Moldovenească Trieste (preot-paroh Ioan Brașoveanu), <https://www.facebook.com/bisericaortodoxamoldoveneasca.trieste>.

⁹⁸

Din interviul din 30 iulie 2024, realizat cu PS Ambrozie Munteanu.

Implicarea politică în sfera religioasă este un element specific Sindromului Moldovenismului Pravoslavnic. Generează confuzie și diviziune în rândul credincioșilor, care se pot simți rupți între apartenența culturală și națională și afilierea religioasă. În plus, folosirea terminologiei și a simbolurilor identitare servesc ca instrument de influență geopolitică, prin care Rusia își extinde sfera de influență asupra diasporei moldovenești.

Aspectele religioase ale Sindromului Moldovenismului Pravoslavnic.

În mod evident, disensiunile religioase dintre parohiile subordonate celor două Patriarhii, ca și în Republica Moldova, nu au la bază diferențe de doctrină teologică. Aceste neînțelegeri sunt determinate de elemente ideologice și politice, care nu au legătură cu mărturisirea adevăratei credințe în Hristos. Conceptul ideologic promovat de Aleksandr Dughin, cunoscut sub numele de dughinism și susținut în Republica Moldova de către Iurie Roșca, accentuează idei precum „Rusia pravoslavnică”, „decăderea morală a Europei” și „teza despre katechon-ul rusesc”.

Aceste concepte alimentează spiritul antioccidental în rândul moldovenilor ortodocși din diaspora din Italia, influențând percepțiile și atitudinile acestora față de valorile occidentale și față de bisericile ortodoxe din alte jurisdicții. În acest context, pomenirea Patriarhului Kirill în ecteniile liturgice este văzută ca un act de mărturisire a credinței ortodoxe autentice și ca o reafirmare a legăturilor spirituale cu Patriarhia Moscovei. Acest gest simbolic consolidează identitatea religioasă și națională promovată de Biserica Ortodoxă Rusă.

Un alt element care contribuie la aceste disensiuni este problema calendarului. Utilizarea calendarului iulian neîndreptat, zis de stil vechi, de către parohiile subordonate Patriarhiei Moscovei și a calendarului gregorian, zis de stil nou, de către cele afiliate Patriarhiei Române, creează diferențe în practicile religioase și în sărbătorirea evenimentelor importante. Acest fapt provoacă confuzie în rândul credincioșilor, creează bariere liturgice și culturale între comunitățile ortodoxe și accentuează sentimentul de separare și identitate distinctă. Această problemă liturgică este adesea exploatată pentru a sublinia diferențele și pentru a justifica existența unor jurisdicții separate.

Astfel, factorii ideologici, considerați drept diferențe religioase de către clericii și credincioșii moldoveni din jurisdicția Patriarhiei Moscovei, influențează semnificativ relațiile dintre parohiile ortodoxe din cele două jurisdicții, atât în

Republica Moldova, cât și în diaspora. În loc să se concentreze pe unitatea credinței și pe valorile comune, aceste elemente promovează divizarea și conflictele interne.

Concluzii

Prăbușirea Uniunii Sovietice și tranziția Republicii Moldova către democrație au creat un vid ideologic și identitar. În acest context, au apărut diverse curente care au încercat să redefinească identitatea națională a moldovenilor. De asemenea, se observă o manifestare a ceea ce am numit în prezentul studiu Sindromul Moldovenismului Pravoslavnic, alimentat de aceste încercări de reconstrucție identitară, în care au fost combinate elemente religioase cu influențe politice și ideologice. Astfel, fenomen specific societății Republicii Moldova, acest sindrom reflectă modul în care identitatea națională și religioasă a fost influențată și remodelată în perioada post-sovietică, sub impactul factorilor politici, ideologici și religioși.

Ortodoxia pravoslavnică a fost utilizată ca instrument pentru a modela și consolida o identitate națională moldovenească distinctă de cea românească. Promovarea conceptului de „limbă moldovenească” și sublinierea unei identități separate de cea românească au servit drept mijloace pentru a consolida influența politică și culturală a lumii ruse în Republica Moldova. Această instrumentalizare a religiei a dus la crearea unor diviziuni artificiale în rândul populației.

Sindromul este o manifestare politică și geopolitică. Ideologiile dughiniste, propagate în Republica Moldova prin diferite canale, inclusiv prin intermediul unor lideri politici locali și ai instituțiilor religioase, au alimentat un sentiment antioccidental în rândul populației, afectând percepția față de valorile democratice și europene. Prin promovarea ideii că Occidentul reprezintă o amenințare la adresa identității naționale și a valorilor tradiționale, acest concept a contribuit la creșterea scepticismului față de integrarea europeană și față de reformele democratice. Ideologiile antioccidentale și promovarea unei identități naționale moldovenești plasează Republica Moldova în zona de influență a Federației Ruse. Conceptul de „Rusie pravoslavnică” și teza despre rolul special al Rusiei în apărarea ortodoxiei mondiale contribuie la consolidarea Sindromului Moldovenismului Pravoslavnic și la justificarea separării față de alte jurisdicții ortodoxe.

Mitropolia Chișinăului și a Întregii Moldove, subordonată canonic Patriarhiei Moscovei, joacă un rol determinant în promovarea și consolidarea Sindromului Moldovenismului Pravoslavnic. Prin accentuarea diferențelor față de România și promovarea ideii de „limbă moldovenească” și identitate națională distinctă, propovăduirea „katechon-ului rusesc”, tălmăcirea eronată a unor fapte istorice cu privire la parcursul Bisericii din spațiul pruto-nistrean, mitropolia contribuie la consolidarea sentimentului național moldovenesc separat. De asemenea, prin pomenirea Patriarhului Kirill în slujbe și prin alinierea la pozițiile Patriarhiei Moscovei, Biserica Ortodoxă din Moldova se aliniază implicit la orientarea geopolitică a Rusiei.

Sindromul a devenit un fenomen de export, datorită migrației masive a moldovenilor peste hotarele Republicii Moldova. În diaspora moldovenească din Italia, sindromul s-a manifestat prin organizarea parohiilor pe „criterii naționale și lingvistice”, sub jurisdicția Patriarhiei Moscovei. Acest lucru a dus la crearea unor parohii distincte, care folosesc sintagma „parohia moldovenească”, accentuând separarea față de parohiile românești și perpetuând diviziunile identitare. Este important de subliniat faptul că disensiunile dintre parohiile subordonate celor două Patriarhii nu se bazează pe diferențe doctrinare sau teologice. Ortodoxia este aceeași, iar credința în Hristos este comună. Divergențele sunt alimentate de factori ideologici și politici, care nu au legătură cu esența credinței creștine.

Pentru a depăși efectele negative ale acestui sindrom, este imperativ ca Biserica să se distanțeze de influențele externe care promovează divizarea și să se concentreze pe valorile creștine fundamentale care unesc credincioșii, indiferent de naționalitate sau limbă. Prin dialog, respect reciproc și focalizare pe misiunea pastorală, comunitățile ortodoxe pot depăși aceste provocări și pot promova unitatea credinței. Recunoașterea valorilor și tradițiilor românești comune, precum și depășirea barierelor impuse de considerente politice sau ideologice este un alt deziderat în vederea contracarării Sindromului. Este important ca aspectele legate de identitate națională și lingvistică să fie abordate cu responsabilitate și bazate pe adevărurile istorice și culturale. Recunoașterea faptului că moldovenii și românii împărtășesc aceeași limbă și tradiții culturale poate ajuta la eliminarea confuziilor și a diviziunilor artificiale, create de Sindromul Moldovenismului Pravoslavnic.

Mănăstirile Bucovinei sub păstoria episcopului Evghenie Hacman (1835-1873)¹

Pr. Drd. Petru DEACONU

Abstract:

When the northern part of Moldavia was annexed by the Habsburg Empire, the number of monasteries, which amounted to several dozen, was reduced to three: Putna, Sucevița and Dragomirna. Through the measures introduced by the authorities in Vienna, the situation of the monasteries worsened both spiritually and materially. Between 1835-1873, Bishop Evghenie Hacman, the Consistory of Chernivtsi and the abbots of the abovementioned monasteries sent countless requests and memos to the authorities in Lviv, Vienna and Chernivtsi, requesting in particular the increase in the number of monks and that of the allowances for food and clothing. Unfortunately, their grievances were only fulfilled to a small extent.

Keywords:

Bucovina, monastery, Evghenie Hacman, Habsburg Empire

Episcopul Evghenie Hacman - profil biografic

Evghenie Hacman (1835 -1873), cel de-al patrulea episcop al Bucovinei din perioada austriacă s-a născut în 1795 în nordul Bucovinei, în Văslăuți, și a primit la botez numele de Eftimie. Datorită sprijinului starețului Ignatie Hacman al mănăstirii Dragomirna, a putut fi școlarizat, urmând ulterior cursurile Facultății de Teologie Catolică din Viena între 1817 și 1821². După revenirea în patria natală, în anul 1823, tânărul Eftimie s-a implicat cu toată puterea în sprijinirea activităților Bisericii: a fost tuns în monahism, hirotonit diacon și apoi preot, a fost numit profesor în cadrul Seminarului din Cernăuți, a fost propus ca stareț al Mănăstirii

¹ Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Mihail Săsăujan, care și-a dat acordul scris pentru publicare.

² Ioan-Paul Valenciu, *Preoțimea ortodoxă din Bucovina în timpul ocupației habsburgice (1775-1918)* (teză de doctorat), Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, 2011, p. 205.

Putna și, în cele din urmă, a fost numit episcop al Bucovinei în 1835³.

În cei 38 de ani, în care a păstorit Biserica din Bucovina (1835-1873), a depus eforturi însemnate pentru îmbunătățirea tuturor domeniilor de activitate ale Bisericii: **administrativ pastoral** - prin obținerea aprobării unei reforme bisericești în 1844 și prin nenumărate vizite pastorale; **organizatoric** - prin restructurarea Ordinariatului și a Consistoriului⁴ Bisericesc; **școlar** - prin redobândirea școlilor primare de la administrarea Consistoriul catolic din Liov; **bisericesc** - prin construcția de biserici și prin ridicarea renumitei reședințe mitropolitane din Cernăuți și **mănăstiresc** - prin nenumăratele încercări de a determina atât pe monahi, cât și pe autorități să își aducă aportul fiecare pentru îmbunătățirea situației financiare și duhovnicești a mănăstirilor.

Unii istorici, în special cei români, au evidențiat și anumite caracteristici negative ale păstoririi Episcopului Evghenie, precum: cârmuirea despotică a eparhiei, susținerea rutenilor în detrimentul românilor, din cauză că s-a opus ca eparhia Bucovinei să fie subordonată Mitropoliei de la Sibiu, reînființată în 1864, sau promovarea tipului omului nou, „bucovineanul“, care nu trebuia să aibă aspirații naționale, ci să fie un simplu funcționar austriac⁵.

Situația mănăstirilor din Bucovina în prima parte a administrației austriece (1774 -1786)

În 1774, când teritoriul cunoscut sub numele de „Moldova de sus” a intrat în componența Imperiului Habsburgic, existau în acest spațiu, conform mărturiilor stareților mănăstirilor din Bucovina din anul 1850, 10 mănăstiri mari și 12 metocuri și o singură episcopie, care împreună aveau ca proprietăți „234 de localități, cote din

³ ANR, *SJANS*, FMB, secția 3/3, dosar 7/1821-1828, p. 25-26, 46; Dimitrie Dan, *Rolul preoțimii bucovinene în menținerea românismului de la 1775 până la 1918*, Tipografia Mitropolitului Silvestru, Cernăuți, 1925, p. 11; Ion Nistor, *Istoria Bisericii din Bucovina*, ediție îngrijită de Sorin Stanciu, Domino, București, 2004, pp. 81-82; Ioan-Paul Valenciu, *Preoțimea ortodoxă din Bucovina în timpul ocupației habsburgice (1775-1918)* (teză de doctorat), Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, 2011, p. 432; Nicolae Iorga, *Românismul în trecutul Bucovinei*, București, 1938, p. 72.

⁴ În cadrul Bisericii Ortodoxe din Bucovina în secolul al XIX prin „Consistoriu Bisericesc” se înțelegea aparatul administrativ eparhial central cu sediul la Cernăuți.

⁵ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. III, Ed. a III-a, Editura Trinitas, Iași, 2008, pp. 162-163.

moșii [...] cu teritorii incommensurabile”⁶. În raportul generalul Splény din 10 august 1777 sunt amintite zece mănăstiri și moșiile pe care le aveau în posesie: Putna - 5 moșii, Sucevița - 10, Solca - 4, Voroneț - 7, Humor - 5, Moldovița - 8, Sf. Ilie - 2, Ilișești - 1, Honecze - 2 și Dragomirna – 8⁷. Generalul Enzenberg, cel care îi urmează lui Splény, în urma unei analize mai ample, menționa, în raportul din 17 iulie 1785, nu mai puțin de 23 de mănăstiri și schituri⁸. Moșiile acestor mănăstiri și schituri însumau aproximativ 63% din teritoriul Bucovinei (10.442 km²).

În ceea ce privește numărul viețuitorilor din mănăstirile și schiturile avute în vedere, în doar câțiva ani acesta s-a diminuat drastic: dacă în anul 1777 era indicat un număr de 427, în anul 1785 mai erau doar 70 de monahi (21 la Putna, 26 la Sucevița și 23 la Dragomirna) și 14 monahii (la Pătrăuți).

Planul regulativ aprobat pe 23 aprilie 1786 avea să stabilească definitiv modul în care Biserica Ortodoxă din Bucovina avea să funcționeze în viitor din punct de vedere administrativ. Din toate mănăstirile și schiturile existente aveau să rămână doar trei: Putna, Sucevița și Dragomirna, de Dragomirna aparținând și Biserica „Sf. Gheorghe”, vechea catedrală mitropolitană de la Suceava.⁹

⁶ ANR, SJANS, FMB, Secția 6/4, dosar 276/1850-1851, Memoriul stareților și arhimandriților Bucovinei din anul 1850 adresat Episcopului Evghenie Hacman p. 2. Uneori la notarea documentelor și a dosarelor din cadrul unor Servicii Arhivale se regăsesc erori. Spre exemplu, poate să apară o neconcordanță în ceea ce privește numărul atribuit unor dosare și documentele cuprinse de acesta. Spre exemplu dosarul cu numărul 276 secția 6/4, din cadrul *Serviciul Județean al Arhivelor Naționale – Suceava*, apare pe coperta dosarului cu numărul 276/1843, iar în catalogul aferent Fondului Mitropoliei Bucovinei apare diferit: 276/1850-1851. În studiul acesta am preluat ultimul indicativ deoarece este sugestiv pentru documentul analizat de mine. Un alt exemplu în această direcție este și dosarul 823/1864, din cadrul aceluiași fond. Deși numărul face trimitere la anul 1864 document avut în vedere în cadrul acestui studiu prezintă o cerere din anul 1850 a arhimandritul Filaret Bendeveschi.

⁷ Mircea – Gheorge Abrudan, *Biserica Ortodoxă și clerul militar din Monarhia Habsburgică între Pacea de la Carloviț și izbucnirea Primului Război Mondial (1699-1914) – teză de doctorat*, Cluj-Napoca, 2021, p. 83, apud „Consignation”, *Östa, AVA, Unterricht und Kultus, Alter Kultus, Akatolischer Kultus, Griechisch-Orthodoxer Kultus (1600-1848)*, Karton 1, 17/284/1777.

⁸ Mircea – Gheorge Abrudan, *Biserica Ortodoxă și clerul militar din Monarhia Habsburgică ...*, p. 83, apud „Verzeichniß aller in dem K.K. Buccovinaer District befindlichen Ortschaften”, în *Östa, Kriegsarchiv, Landesbeschreibungen*, K VII h 18.

⁹ Mircea – Gheorge Abrudan, *Biserica Ortodoxă și clerul militar din Monarhia Habsburgică ...*, p. 84

Situația mănăstirilor bucovinene în timpul episcopului Evghenie Hacman (1835- 1873)

Prioritățile episcopului Evghenie Hacman, la preluarea conducerii episcopiei Bucovinei, au fost ridicarea vieții duhovnicești a călugărilor din mănăstiri și prosperitatea materială a acestora. Din acest motiv, în partea a doua a anului 1836 a fost dispusă efectuarea unei inspecții la mănăstirea Putna, care a presupus și vizitarea neanunțată a chiliilor monahilor, dar și o chestionare amănunțită a egumenului Ghenadie Platenchi¹⁰ referitoare la toate neregulile găsite¹¹.

În urma anchetei efectuate, au fost constatate, atât abateri administrative, cât și duhovnicești, precum: în toate corpurile mănăstirii exista o mare dezordine și mizerie, ora de deschidere și închidere a porții principale a mănăstirii nu era respectată, nu exista un inventar al bunurilor care se întrebuițau în gospodărie, nu exista un registru de intrări-ieșiri, monahii primeau mâncare slab calitativă, iar obiectele din bucătărie erau murdare, procesele verbale erau incomplete și nu erau arhivate corespunzător, pe teritoriul mănăstirii locuia o persoană străină care nu plătea chirie, unele clădiri ale mănăstirii erau foarte degradate. Din cauza faptului că nu au fost luate măsuri în timp util în această privință, călugării nu participau la slujbe și se certau chiar în biserică. Majoritatea lor erau bețivi, păraseau mănăstirea fără permisiune și erau vizitați de femei de calitate îndoielnică¹².

Cu privire la rezultatele anchetei, a trebuit să răspundă venerabilul egumen chiar cu un an înainte de moartea sa. În ceea ce privește chestiunile administrative acesta a invocat, fie neascultarea monahilor, fie anumite lipsuri care duceau la neîndeplinirea atribuțiilor. Ghenadie Platenchi recunoaștea faptul că unii monahi aduceau femei în mănăstire, erau dependenți de băutură, aduceau pe ascuns alcool, dar și faptul că mulți dintre ei nu mergeau la slujbe. Ca dezvinovățire pentru ultimul aspect menționat se invoca, fie vârsta înaintată a acestora, fie starea de sănătate

¹⁰ „Arhimandritul Ghenadie Platenchi (1769–1843) a fost profesor la Școala clericală de la Cernăuți (1789–1799), egumen al Mănăstirii Sucevița (1799–1818), paroh în satul Sucevița (1818–1826) și egumen al Mănăstirii Putna (1826–1837). Cf.: Monah Tiron TIMOTEL, „Mormântul arhimandritului Ghenadie Platenchi, egumen al Mănăstirii Putna (1826–1837)” în *Analele Putnei*, XII (2016), 2, p. 23–34.

¹¹ ANR, SJANS, FMB, Secția Diverse, dosar 615/1836, p. 26

¹² *Arhivele Naționale Române* (mai departe ANR), *Serviciul Județean al Arhivelor Naționale - Suceava* (mai departe SJANS), *Fondul Mitropolia Bucovinei* (mai departe FMB), Secția Diverse, dosar 615/1836, pp. 27-31.

precară, iar legat de celelate învin uiri semenționa că, deși i-a muștrat, nu a reușit să determine vreo schimbare. În ceea ce privește deficiențele administrative, egumenul invoca lipsa personalului instruit sau a timpului necesar realizării unor documente și lipsa resurselor financiare pentru achiziționarea foilor necesare întocmirii registrelor¹³.

Informații importante, atât cu privire la situația mănăstirilor dintre 1835 și 1851, cât și cu privire la soluțiile propuse pentru remedierea unor probleme legate de acestea regăsim atât în rapoartele pe care stareții mănăstirilor din Bucovina i le-au trimis episcopului Hacman între anii 1849 și 1851, cât și în cererile adresate pe care episcopul le-a făcut autoritățile din Cernăuți, Liov și Viena. Astfel, într-un raport adresat Episcopului Hacman, în anul 1850, cei trei stareți de la mănăstirile Putna, Sucevița și Dragomirna menționau: „Cândva foarte bogate în acest ținut al coroanei, adică Putna, Sucevița și Dragomirna, se apropie de ruină și nu au nici prestigiul, nici respectul pe care le merită asemenea locuri sfinte”¹⁴. Tot în anul 1851, Episcopul Hacman a redactat un raport la Viena prin care aduce la cunoștința autorităților și alte detalii referitoare la situația tristă în care se aflau mănăstirile și sublinia faptul că doar averea mănăstirilor Putna, Sucevița și Dragomirna cuprindea în anul 1774, 56 de moșii care au fost date de donatori pentru totdeauna, iar averea celorlalte șase mănăstiri desființate, dubla numărul de moșii al celor trei mănăstiri rămase¹⁵.

Din păcate, în anii 1851 nu se schimbase nimic față de anul 1786 în ceea ce privea suma pe care o prima fiecare călugăr pentru cheltuielile de întreținere - 210 florini și 17 crețari, vicarul mănăstirii - 260 de florini, iar starețul - 460 florini. În plus, se adăugau beneficiile materiale care proveneau de la: grădina din jurul mănăstirii de 40 de juguri, o livadă, un heleșteu, de la pescuitul în susul și în josul pârâielor învecinate timp de 1 ½ ore, 120 de stupi de albine și 16 animale: 6 vaci, 6 boi și 4 cai. Ierarhul bucovinean menționa că din indemnizația acordată pentru traiul călugărilor nu se putea acoperi nici măcar jumătate din necesarul întreținerii și că indemnizațiile pentru călugări n-au crescut din anul 1786 „în timp ce prețul alimentelor crescuseră de trei sau patru ori și salariilor funcționarilor care administrau averile mănăstirești se dublasera”¹⁶.

¹³ ANR, SJANS, FMB, secția diverse, dosar 615/1836, p. 27-31

¹⁴ ANR, SJANS, FMB, secția 6/4, dosar 276/1850-1851, p. 5.

¹⁵ ANR, SJANS, FMB, secția 6/9, dosar 1/1851, p. 1-2

¹⁶ ANR, SJANS, FMB, secția diverse, dosar 1124/1851, pp. 1-4.

Episcopul Hacman compara sugestiv suma acordată pentru întreținerea călugărilor cu averea deținută inițial de mănăstiri, menționând că aceasta este asemănătoare „cu o picătură de apă care se pierde în apele nemărginite ale mărilor”¹⁷. Astfel, starea mănăstirilor la mijlocul secolului al XIX-lea nu era deloc una fericită, egumenii mărturiseau episcopului lor că oaspeții de seamă veniți din Bucovina, dar și cei din Moldova se întristau la vizitarea mănăstirilor, vâzând starea în care ajunseseră¹⁸.

Dintre toate neajunsurile pe care le aveau mănăstirile la jumătatea secolului al XIX-lea, cea mai însemnată era lipsa călugărilor. În anul 1850, la fiecare mănăstire erau, în medie, 10 clerici, restul monahilor având alte ascultări, cel mai adesea gospodărești. Din numărul clericilor, jumătate erau fie bolnavi, fie bătrâni, având ei înșiși nevoie de îngrijire. Această situație făcea ca cei câțiva clerici să nu reușească să săvârșească toate slujbele, ci doar pe cele duminicale și pe cele de la marile sărbători. Această situație nu era întâmplătoare, mai ales dacă luăm în considerare argumentul generalului Enzenberg din 1785, care, atât în ceea ce privea călugăriile supranumerari¹⁹, cât și pe monahiile rămase în mănăstirea de la Pătrăuți, raporta împăratului că nu constituie o problemă, deoarece, fiind bătrâni, respectiv bătrâne, în maxim trei ani vor muri și astfel vor fi respectate prevederile *planului regulativ*²⁰.

Consecințele negative ale lipsei de slujitori se răsfrângeau și asupra credincioșilor care, venind la mănăstire, nu mai aveau ocazia să participe la slujbe în cursul săptămânii, dar mai ales asupra conștiinței monahilor, care au și semnat diferite cereri, adresate autorităților civile, în care menționau și faptul că: „Ar fi o ingraturitudine de neiertat față de mănăstiri, ar fi o trădare a mântuirii sufletelor ctitorilor, care și-au jertfit averile și bunurile în aceste locuri sfinte, cu singurul scop de a se ruga neîncetat pentru mântuirea lor și de a se săvârși Sfânta Liturghie, dacă s-ar admite acum desființarea mănăstirilor, dispariția cinului monahal. Ele sunt într-adevăr expuse acestui pericol.”²¹

¹⁷ ANR, SJANS, FMB, secția 6/9, dosar 1/1851, p. 1-2

¹⁸ ANR, SJANS, FMB, secția diverse, dosar 1124/1851, pp. 1-4.

¹⁹ Prin termenul de „supranumerari” erau indicați monahii care nu făceau parte din categoria celor 75 admiși în mănăstirile din Bucovina prin „Planul regulativ” 1786.

²⁰ Mircea-Gheorghe ABRUDAN, *Biserica Ortodoxă și clerul militar din Monarhia Habsburgică...*, p. 84.

²¹ ANR, SJANS, FMB, secția diverse, dosar 823/1864, pp. 17-19.

În afară de lipsa clericilor care să săvârșească slujbele religioase, mai erau invocate și alte lipsuri acute în mănăstiri, precum: hrana suficientă pentru călugări, renovarea chiliilor sau incapacitatea monahilor de a face fapte caritative, cum ar fi ajutorarea săracilor sau primirea oaspeților, din cauza lipsurilor proprii. Pe lângă aceste greutăți s-a adăugat neplata unei subvenții în valoare de 15 590 florini acordate în 1830 pentru greutățile cauzate de foamete și epidemie, însă suma nu a ajutat, pentru că unii dintre călugări muriseră între timp, iar primirea efectivă a banilor nici în 1850 nu se făcuse²².

Contextul favorabil care ar fi putut aduce o schimbare pentru monahismul din Bucovina a fost promulgarea Constituției din 4 martie 1849, prin care primeau puterea de a-și administra propria avere mobilă și imobilă și „societățile bisericești“.

Din acest motiv, egumenii celor trei mănăstiri din Bucovina au alcătuit mai multe memorii către episcopul Hacman, prin care îi solicitau să intervină pentru ca averea lor să le fie înapoiată, arătând că doar așa ar fi posibil ca mănăstirile să își recapete rolul pe care l-au avut inițial. Astfel, având mijloacele necesare, menționau stareții, se putea contribui la „formarea de călugări venerabili și sfinți”, ca mai apoi aceștia să poată influența într-un mod pozitiv, prin modul lor de viață și prin erudiția lor, atât comunitatea bisericească, cât și societatea civilă²³.

Egumenii îl rugau pe episcop, ca în cazul în care cererea lor nu putea fi luată în considerare „din motive pe care mănăstirile nu sunt îndreptățite să le examineze”, atunci să se ia o serie de măsuri prin care să se asigure subzistența și dezvoltarea activității mănăstirești. Propuneau înființarea de școli monahale și construirea de clădiri aferente acestora, înființarea de spitale, majorarea salariului pentru adjunctul stareșului, majorarea indemnizațiilor călugărilor la 300 de fl., renovarea chiliilor, înființarea de biblioteci, achiziționarea de cărți sau aprobarea unui număr mai mare de viețuitori din mănăstiri, în total 40, și, nu în ultimul rând, acordarea pentru fiecare mănăstire a două sate pentru a se putea susține economic toate activitățile pe care trebuie să le organizeze o mănăstire²⁴.

²² ANR, SJANS, FMB, secția 6/4, dosar 276/1850-1851, p. 5.

²³ ANR, SJANS, FMB, Secția 6/4, dosar 276/1850-1851, pp. 4, 6-7.

²⁴ ANR, SJANS, FMB, Secția 6/4, dosar 276/1850-1851, p. 6-7.

În ceea ce privește situația monahilor, pe lângă faptul că erau puțini, unii dintre aceștia erau și bolnavi. Acest fapt făcea ca existența viețuirii monahale în Bucovina să fie pusă în pericol. Având în vedere că autoritățile civile cereau ca viitorii monahi să aibă „formare superioară”, singura soluție salvatoare era înființarea temporară a unor școli clericale destinate monahilor și, prin aceasta, recrutarea de ucenici care să poată susține mai târziu activitatea liturgică și culturală din mănăstiri. Din perspectiva egumenilor, înființarea școlilor avute în vedere pe o perioadă de șase ani nu doar că reprezenta o necesitate absolută, ci, prin aceste instituții, societatea ar fi câștigat noi vectori care să pledeze pentru respectarea legii, iar nivelul educațional și cultural al monahilor s-ar fi îmbunătățit. În plus, toate cheltuielile urmau să fie suportate de cele trei mănăstiri.

Înființarea școlilor mănăstirești a fost cerută atât autorităților de la Cernăuți, cât și celor de la Liov, fie de către egumenii celor trei mănăstiri, fie de către consistoriul bisericesc, cu insistență de mai multe ori: 26 iulie/7 august 1848 sau 27 octombrie/8 noiembrie 1850, însă, de fiecare dată, s-a primit un răspuns negativ, invocându-se diferite decrete provinciale sau împărătești²⁵. Episcopul Hacman a sprijinit demersul stareților. A înaintat Ministerului Cultelor și Educației cererea acestora din 1/10 august 1850 cu privire la îmbunătățirea situației mănăstirilor, rugând să fie îndeplinite întocmai cererile acestora. Pentru că nu a fost luată nicio măsură în această direcție, stareții celor trei mănăstiri au înaintat o nouă cerere episcopului Hacman, în 14/26 aprilie 1851, în care reaminteau starea foarte grea în care erau mănăstirile și în care îl rugau „să obțină o rezoluție favorabilă a petiției [formulate în memoriului din anul precedent, din 13 august 1850, nr. 147] primite pentru îmbunătățirea situației mizerabile a celor trei mănăstiri bucovinene”. Se sublinia din nou faptul că, din cauza lipsei de școli, de venituri și de instituții caritative, nu își puteau îndeplini menirea rezultată din testamentele lăsate de ctitori și din cerințele statului²⁶.

În ceea ce privește motivația memoriului din 1851, aceasta era pusă în legătură și cu evenimentele ce tocmai avuseseră loc în anii 1848-1849, precizându-se că degradarea morală și duhul de răzvrătire puteau fi contracarate și prin activitatea mănăstirilor, dacă ele erau menținute în „demnitatea și prestigiul lor”. Doar în acest

²⁵ ANR, SJANS, FMB, secția diverse, dosar 823/1864, p. 17-19.

²⁶ ANR, SJANS, FMB, secția diverse, dosar 1124/1851, pp. 1-4; ANR, SJANS, FMB, secția 6/4, dosar 274/1858, p. 1-2.

fel, acestea puteau conduce poporul la „ascultarea de Dumnezeu și de suveran“. În cele din urmă, autorii memoriului subliniau un aspect legat de fondul problemei susținerii sau nesusținerii instituțiilor mănăstirești, arătând că doar un om care, alături de rațiune, are și o inimă duhovnicească sănătoasă, poate să ajungă să cunoască adevărul²⁷.

Episcopul Hacman a continuat încercările de a convinge autoritățile vieneze de necesitatea intervenției iminente pentru îmbunătățirea situației mizerie a mănăstirilor. La 1/13 februarie 1851 a depus patru cereri către Ministerul Cultelor și al Educației, una dintre acestea vizând chiar problema mănăstirilor, punând accentul pe situația dificilă a călugărilor din cele trei mănăstiri: Putna, Sucevița și Dragomirna. Aflându-se la Viena, la 11/23 și 13/25 mai 1851 a revenit cu alte două solicitări către Minister, prin care a repetat solicitările referitoare la mănăstiri, asigurând autoritățile de la Viena, că starea descrisă corespunde adevărului și că schimbarea acesteia poate veni doar din partea autorităților, pe care le roagă să îndeplinească cât mai curând posibil toate doleanțele din cererile anterioare²⁸.

Perioada neoabsolutistă a adus cu sine și încetarea petiționarismului. Cu toate acestea, Episcopul Hacman nu a renunțat la a solicita autorităților ajutorul atât de necesar pentru îmbunătățirea situației mănăstirilor. De aceea, la 18/30 mai 1858, prin solicitarea cu numărul 39, Consistoriul a fost mandatat de ierarhul bucovinean să prezinte un raport cu privire la deficiențele și nevoile cu care se confruntau mănăstirile, precum și modul cum ar fi putut să fie remediate²⁹.

Din păcate, eforturile depuse de Episcopul Hacman și de egumenii celor trei mănăstiri între 1850 și 1860 nu au avut succes. În anii 1860 avea să fie reluat efortul de a convinge, atât autoritățile din Cernăuți, cât și cele de la Viena, de necesitatea susținerii mănăstirilor pentru ca ele să poată exista și prospera³⁰.

În primă fază, episcopul Hacman a trimis, la 18/30 aprilie 1860, Guvernului Provincial un amplu proiect, care viza atât situația mănăstirească, cât și pe cea școlară. Solicitățile episcopului au fost transmise Ministerului Cultelor și Învățământului din Viena, împreună cu un raport din partea autorităților civile din

²⁷ ANR, SJANS, FMB, secția diverse, dosar 1124/1851, p. 2.

²⁸ ANR, SJANS, FMB, secția 6/4, dosar 275; ANR, SJANS, FMB, secția 6/9, dosar 1/1851, p. 1.

²⁹ ANR, SJANS, FMB, secția 6/4, dosar 274/1858, pp. 1-2.

³⁰ ANR, SJANS, FMB, secția 6/4, dosar 278/1861, pp. 1-3.

Bucovina, la data de 21 august 1860. La 23 aprilie 1861, episcopului Hacman i se solicita să depună câte un memoriu pentru fiecare problemă pe care a propus-o spre rezolvare în proiectul din 18/30 aprilie 1860. Memoriile urmau să fie analizate de către Guvernul Provincial și doar cele mai importante decizii urmau să fie luate de Guvernul de la Viena³¹.

Prin cererea din 18/30 aprilie 1860, episcopul Hacman a insistat pe lângă Guvernul provincial să aprobe măsuri precum: mărirea numărului de călugări de la 25 la 30³², creșterea indemnizației pentru fiecare călugăr în parte de la 52 kr. la 90 kr., respectiv de la 1050 florini la 1200 florini pentru „personalul mănăstirii” pentru fiecare mănăstire în parte, alocarea unei sume forfetare de 600 florini necesare găzduirii oaspeților în mănăstiri sau renovarea clădirilor³³. Solicitarea de a aproba un număr mai mare de călugări a fost respinsă prin rezoluția Guvernului din 21 august 1860 nr 8926, însă episcopul a insistat către aceleași autorități și astfel, la 4/16 decembrie 1860, face o solicitare identică³⁴. Respinsă a fost și solicitarea de a majora indemnizațiile călugărilor. Autoritățile și-au motivat refuzul invocând proprietățile pe care le aveau mănăstirile, în special grădina de pe urma căreia aveau un oarecare câștig. Episcopul Evghenie Hacman a revenit și de această dată la autoritățile bucovinene, printr-o nouă solicitare, făcută în luna mai 1862, subliniind faptul că mărirea de 150 de florini abia acoperă scumpirile care au avut loc în acea perioadă și că recolta din grădina mănăstiri nu poate compensa salariul egumenului³⁵.

Prin cererea din 5/17 mai 1862, în care episcopul Hacman a insistat pentru creșterea indemnizației pentru călugări, a reluat și o altă solicitare, inserată în raportul din 18 aprilie 1860. Mănăstirile aveau un deficit și în ceea ce privește uneltele agricole. Din acest motiv, episcopul solicită ca din Fondul religios să li se dea lemn pentru construirea de căruțe și unelte agricole. Între anii 1848 și 1860, episcopul a formulat în acest sens nouă solicitări către Administrația zonală.

În urma acestor demersuri și a aprobării venite atât din partea Ministerelor Cultului și Fiscului, episcopul Hacman a primit abia în 1860 un răspuns, conform

³¹ ANR, SJANS, FMB, secția 6/4, dosar 279/1861, p. 1.

³² ANR, SJANS, FMB, secția 6/4, dosar 277/1862, pp. 1-2.

³³ ANR, SJANS, FMB, secția 6/4, dosar 278/1861, p. 1-3; ANR, SJANS, FMB, secția 6/4, dosar 281/1862, p. 1, ANR, SJANS, FMB, secția 6/4, dosar 282/1862, p. 1

³⁴ ANR, SJANS, FMB, secția 6/4, dosar 277/1862, pp. 1-2.

³⁵ ANR, SJANS, FMB, secția 6/4, dosar 281/1862, p. 1

căruia s-a aprobat material lemnos pentru fiecare mănăstire în valoare de 5 florini. Față de această hotărâre ierarhul s-a arătat dezamăgit, menționând că suma, respectiv cantitatea de lemn aferentă sumei de 5 florini, nu este suficientă nici măcar pentru o simplă gospodărie timp de o lună³⁶.

Episcopul Evghenie avea să se străduiască în continuare să determine autoritățile să acorde un ajutor corespunzător mănăstirilor, însă, în același timp, el a transmis de la Viena, printr-o scrisoare, în 20 iulie/1 august 1867 stareților, următoarele: *„Mă preocupă în mod constant îmbunătățirea vieții monahale în mănăstirile noastre și aștept această îmbunătățire în primul rând de la actualii conducători ai mănăstirilor”. Ierarhul dorea ca egumenii să aibă în vedere, pe lângă îndatoririle lor de monahi, și binele spiritual, dar și fizic al călugărilor din mănăstiri. Acesta recomanda să se acorde o atenție deosebită: studiul individual, lecturarea împreună cu toți viețuitorii mănăstirii a cărților duhovnicești și a predicării acestora. Totodată, el a cerut egumenilor să fie modele de modestie, moderație, hărnicie, stăpânire de sine, onestitate și evlavie. Pentru a vedea în ce măsură au fost implementate toate sfaturile date după vizita pastorală din același an, pe care a făcut-o la două dintre cele trei mănăstiri, episcopul Bucovinei a solicitat să i se trimită la Viena un raport concis din partea acestora, prin care să se evidențieze progresele făcute³⁷.*

În anii 1868-1869, la aproximativ 30 de ani de la prima inspecție a episcopului Hacman făcută la Mănăstirea Putna, după nenumărate încercări de a determina atât pe monahii mănăstirilor, cât și autoritățile civile, de a conlucra la îmbunătățirea situației duhovnicești și materiale din mănăstirile Bucovinei, s-a ajuns la întocmirea unui chestionar format din 66 de itemi³⁸, folosit la inspecțiile anuale sau periodice, prin care erau evaluate în detaliu aspecte ce țineau de următoarele sectoare:

a. Clădirea bisericii și anexe. În ce stare se află acestea, dacă sunt dotate cu tot ce este necesar, inclusiv din punct de vedere liturgic, și dacă este făcut lucrul acesta cu bună „cuvință”?³⁹

b. Cimitirul. Dacă este îngrijit, împrejmuit cu gard și dacă mormintele au cruci sau dacă gropile sunt săpate conform prescripțiilor legii?

³⁶ ANR, SJANS, FMB, secția 6/4, dosar 281/1862, p. 2-3.

³⁷ ANR, SJANS, FMB, secția 6/4, dosar 283/1862, p. 1

³⁸ ANR, SJANS, FMB, secția 1/7, dosar 6/1842, p. 184-190.

³⁹ ANR, SJANS, FMB, secția 1/7, dosar 6/1842, p. 184-185.

c. Administrativ-gospodăresc. Cum își achiziționează/păstrează fiecare călugăr lucrurile, în special hainele călugărești? Cum sunt gestionate grădina și stupina mănăstirii? Dacă monahii primesc mâncare suficientă și dacă aceasta este calitativă? Dacă starețul mănăstirii se consultă cu soborul atunci când ia hotărâri importante⁴⁰?

d. Financiar. Cum se întrebuițează suma de 451 florini și 50 creișari, respectiv cei 210 florini/an pentru achiziționarea consumabilelor pentru sfintele slujbe, respectiv pentru achiziționarea hainelor călugărilor? Cum se folosesc veniturile paușale destinate primirii oaspeților, reparațiilor minore (100 florini), pentru cai, pentru medicamente, pentru curățarea hogoagului, pentru cheltuielile de călătorie, pentru vama aferentă podurilor⁴¹?

e. Duhovnesc. Dacă monahii fac ascultare și dacă păstrează disciplina, iar dacă nu, cum sunt pedepsiți? Dacă, în cazul unei pedepse corporale, a fost luată o decizie a egumenului împreună cu cei mai în vârstă călugări sau dacă a fost solicitată aprobarea consistoriului? sau dacă starețul este prezent la slujbele bisericești?

g. Pastoral. Educațional. Cultural. Dacă călugării fac pastorație în satul mănăstirii și dacă este rânduit un duhovnic pentru localnici? Dacă monahii se implică în crearea unei școli pentru copiii celor care muncesc la mănăstire? Dacă se predică duminical? Dacă monahii citesc zilnic/periodic? Dacă starețul poate face o listă cu volumele care ar fi de real folos mănăstirii? **h. Starețul.** Ce măsuri a luat de la preluarea postului pentru ca cinul monahal să prospere? Ce măsuri propune în prezent pentru ca monahii să devină un sprijin real Bisericii și statului⁴²?

La toate punctele se avea în vedere și găsirea cauzelor care au determinat o anumită deteriorare, dar și găsirea soluțiilor pentru remedierea acestora. Totodată, starețul și ceilalți călugări, erau invitați la sfârșitul inspecției, să precizeze orice „doriță, rugăminte, pîră sau jăluire”⁴³.

Complexitatea formularului ne pune în atenție diferite aspecte ale situației mănăstirilor bucovinene în anii 1860, cum ar fi: provocările pe care le întâmpinau monahii, posibilele aspecte care trebuiau remediate sau așteptările pe care

⁴⁰ ANR, SJANS, FMB, secția 1/7, dosar 6/1842, pp. 185-187.

⁴¹ ANR, SJANS, FMB, secția 1/7, dosar 6/1842, p. 185-198.

⁴² ANR, SJANS, FMB, secția 1/7, dosar 6/1842, p. 184-190.

⁴³ ANR, SJANS, FMB, secția 1/7, dosar 6/1842, pp. 184-190.

administrația eparhială le avea de la aceștia. Totodată, faptul că se amintește de suma de 100 de flori destinați și pentru primirea oaspeților în formularul avut în vedere demonstrează că unele dorințe formulate de stareți și de egumenul Hacman au fost, în cele din urmă, îndeplinite.

Concluzii

Mănăstirile din Bucovina, la începutul administrației habsburgice, au fost supuse unor mari presiuni, care au determinat în mare măsură slăbirea monahismului, atât în ceea ce privește numărul de călugări și mănăstiri, care au mai primit aprobarea să mai existe în Bucovina, cât și în ceea ce privește vocația monahilor rămași. Nu se poate afirma că măsurile imperiale de sorginte iluministă erau anticreștine, însă prin motivațiile economice și utilitariste urmărite, s-a contribuit nu doar la slăbirea monahismului în Bucovina, ci aproape la desființarea acestuia⁴⁴. Episcopul Evghenie Hacman, cel de-al patrulea episcop al Bucovinei sub dominație austriacă, a depus eforturi susținute ca cele trei mănăstiri rămase după 1786 să își recapete măcar în parte, atât averea, cât și importanța duhovnicească și culturală pe care le-au avut inițial. Prin inspecția din anul 1836 efectuată la Mănăstirea Putna, a încercat, în prima fază, să constate care sunt problemele existente în mănăstiri. Existau neajunsuri materiale și scăderi duhovnicești. Memoriile redactate ulterior de stareții celor trei mănăstiri reliefează nevoile acestor mănăstiri din perioada 1835 -1848: lipsa monahilor, respectiv a monahilor tineri și a ieromonahilor, indemnizația care trebuia să le asigure hrana și îmbrăcăminte rămasă la aceeași valoare ca în 1786, renovarea chiliilor și a mănăstirilor, lipsa unor fonduri care să susțină proiecte filantropice și culturale sau înființarea unei școli mănăstirești.

Evenimentele revoluționare din anii 1848-1849 și adoptarea de către Imperiul Habsburgic a unei noi Constituții, a determinat ca străduințele Episcopului Hacman și ale stareților celor trei mănăstiri să intre într-o nouă etapă. Din păcate, contextul favorabil nu s-a materializat în niciun fel pentru mănăstiri. Din anul 1848 și până în anul 1851, când a început regimul neoabsolutist, s-a câștigat doar dreptul de a depune petiții și memorii.

⁴⁴ Mircea – Gheorge Abrudan, *Biserica Ortodoxă și clerul militar din Monarhia Habsburgică...*, p. 86

Prin toate aceste cereri depuse s-a cerut mărirea indemnizației pe care trebuiau să o primească călugării, de la 210 la 300 de florini, respectiv a celor din conducerea mănăstirii de la 1050 la 1200, acceptarea creșterii numărului de călugări în fiecare mănăstire cu până la 20 de noi membri, înființarea de biblioteci și școli mănăstirești sau acordarea a două sate în administrarea mănăstirilor.

În timpul regimului neoabsolutist din Imperiul Habsburgic (1851-1860), au fost sistate și solicitările cu privire la îmbunătățirea situației mănăstirești. Acestea au fost reluate începând cu anul 1860 și au fost aprobate într-o mică măsură, spre exemplu: alocarea a 100 de florini pentru reparații, 5 florini care urmau să fie folosiți pentru repararea unor obiecte care se foloseau în gospodăriile mănăstirești sau o anumită sumă pașală destinată primirii oaspeților, îngrijirii cailor, pentru medicamente, pentru curățarea hogoagului, pentru cheltuielile de călătorie și pentru vama aferentă podurilor.

Nenumăratele demersuri efectuate pentru îmbunătățirea situației mănăstirilor din Bucovina, în perioada 1835-1873, n-au avut sorți de izbândă. Cel mai important deziderat, acela al măririi numărului de monahi, nu a fost îndeplinit.

Pentru perioada avută în vedere rămân ca dovadă a dragostei și fidelității pentru Biserică: eforturile episcopului Evghenie Hacman, ale consistoriului de la Cernăuți și ale stareților celor trei mănăstiri, care s-au străduit să ridice nivelul duhovnicesc și material din mănăstiri. Din păcate, autoritățile imperiale austriece au rămas fidele crezului lor conform căruia, mănăstirile și viețuitorii acestora nu aduceau un beneficiu imediat societății și astfel nu se justifica nici un sprijin mai mare pentru acestea.

Biserica „Sfinții Apostoli” din Brebina, Mehedinți – 155 de ani de la ultima refacere¹

Pr. drd. Victor-Dănuț MUSCALU

Abstract:

Specific to the Romanian space, wooden churches are an invaluable treasure of Orthodox faith and spirituality. Raised laboriously by the peasants, they have overcome the ages, remaining a living proof of love towards God. The church in Brebina, built and rebuilt in several stages, completely preserves the specifics of wooden constructions, being, despite its simplicity, an important historical monument in the north of Mehedinti county, keeper of some very important icons from an artistic and historical aspect.

Keywords:

Wooden church, picture, architecture, history, serving priests,

Introducere

Zona de nord a județului Mehedinți, cunoscută din punct de vedere etnografic și cultural Plaiul Cloșanilor, după vechea organizare teritorial-administrativă, este un tezaur nesecat în ceea ce privește păstrarea și conservarea a numeroase biserici, locuințe și obiecte de lemn, ca imagine neperisabilă a trecutului nostru și a meșteșugului popular care a dăinuit până nu demult pe aceste meleaguri încărcate de istorie și spiritualitate. Existența satelor de moșneni, ai căror locuitori se îndeletniceau cu diferite meșteșuguri, precum tâmplăria, vărăritul, facerea șindrilei, zidăria, etc., au dat naștere acestor vestigii, lăcașuri atât de comune pentru omul ancorat în viața sătească, dar adevărate odoare pentru iubitorii de artă. Printre aceste nepieritoare comori se numără și biserica cu hramul Sfinții Apostoli Petru și Pavel, din satul Brebina, aparținător orașului Baia de Aramă, județul Mehedinți, de la a cărei ultimă refacere integrală, consemnată în anul 1869, s-au împlinit 155 de ani.

¹ Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Moldoveanu, care și-a dat acordul pentru publicare.

Aceasta se alătură vechilor biserici de lemn din zonă: Motru Sec, Văieni, Padeș – astăzi în județul Gorj, Ponoarele, Cănicea – Isverna, Săliște, Balta (ruinată), Pistrița, Negoești, Comănești, Bala, Giurești, Păpești, etc.

Satul Brebina este menționat în documente pentru prima dată la 1561, într-un zapis de judecată cu Mănăstirea Tismana². Începând cu 10 februarie 1705, apare frecvent în mai multe zapise din arhiva Mănăstirii Baia de Aramă³. Ca și structură demografică, acesta a fost sat de moșneni, dar și de clăcași, jumătate din această moșie fiind proprietate boierească, parte din trupul Moșiei Baia de Aramă care a fost stăpânită de mai mulți proprietari în etape diferite⁴. Cel dintâi proprietar însemnat ar fi fost un anume Ion Sgândăr, din satul Sgândărești, care primea această moșie drept răsplată de la Voievodul Mihai Viteazul, pentru credincioșia sa și pentru dârzenia dovedită pe câmpul de luptă⁵. Pentru o vreme, moșia a ajuns în proprietatea boierilor Glogoveni, însă în vremea lui Matei Basarab, ajunge să fie stăpânită de grupul de sârbi ce a luat în exploatare zăcămintul de cupru de la Baia de Aramă. Soția lui Milco Băieșu, Mara, călugărită mai târziu sub numele de Macrina, aduce în mod direct ca zestre moșia Brebina, care rămăsese de moștină de la moșul lor, ostașul lui Mihai Voievod⁶. După eliberarea Olteniei de sub austrieci, Brebina clăcașilor ajunge sub stăpânirea lui Hagi Constantin Stoenescu⁷, rudenie a lui Milco Băieșu, după care este preluată de ginerele său Manolache Gugiu. Acesta o vinde marelui comerciant Ștefan Moscu din București⁸, care exploatează toate bogățiile zonei, vânzând-o apoi principelui Bibescu. De la Nicolae Gh. Bibescu, fiului lui Gheorghe Bibescu, moșia ajunge la Gheorghe Vernescu, care în urma unor datorii mari o pierde⁹, intrând în

² Arhivele Naționale, SANIC, Fond „Mănăstirea Tismana”, doc. LXXXVI/3

³ Arhivele Naționale, SANIC, Fond „Mănăstirea Baia de Aramă”, doc. I/23

⁴ Ion Ionescu, *Agricultura romana din judetiulu Mehedinți*, Imprimeria Statului, București, 1868, pp. 392-393

⁵ Ștefan N. Sârbulescu, *Baia de Aramă (Mehedinți) și alte localități învecinate*, ediție îngrijită de Prof. Oana Manolescu, Editura Amanda Edit, București, 2018, p. 45

⁶ Oana Manolescu, *Munții sunt ai noștri*, ediția a treia, revizuită și adăugită, Editura Privirea, București, 2002, pp. 410-411

⁷ Arhivele Naționale, SJAN Mehedinți, Colecția de Documente, doc. XXXVII/1

⁸ Arhivele Naționale, SJAN Mehedinți, Colecția de Documente, doc. II/4-6

⁹ Cornel Boteanu, *Baia de Aramă și împrejurimile ei*, Centrul Județean al Creației Populare Mehedinți, Drobeta Turnu-Severin, 1999, p. 24

proprietatea Băncii Țărănești¹⁰. Aceasta o dăruiește Academiei Române, urmând ca la reforma agrară din 1923, să fie împărțită sătenilor.

În ceea ce privește viața religioasă a locuitorilor din acest sat, indiferent de statutul lor social, a existat din vechime aici un lăcaș de rugăciune unde tot creștinul să-și plece genunchii înaintea lui Dumnezeu. Astfel, viața biserica din Brebina, e marcată de patru etape: începuturile, fixarea documentară exactă, refacerea ei și ridicarea unei noi ctitorii.

Ca orice început, care ridică anumite semne de întrebare, pentru biserica din Brebina sau pentru primul lăcaș de cult din acest loc nu se cunoaște o data fixă a ridicării. Fără îndoială, de când a existat picior de om pe aici, a existat și un loc al rugăciunii. De remarcat este faptul că localitatea este traversată de vechiul drum ce ducea la Mănăstirea Tismana, semn că Sfântul Nicodim a călcat și pământul străvechi al acestui sat, prezența sa aici nerămânând ascunsă, pentru viața sa aleasă. Însă, cea mai veche datare a bisericii din Brebina este consemnată la anul 1625, după Anuarul Episcopiei Râmnicului la 1900¹¹.

Atestarea nu s-a făcut pe baza vreunui document, ci pe baza informațiilor oferite de preotul paroh Petre Crăciunescu de la Orzești care a răspuns la chestionarul emis de centrul eparhial. Fără îndoială, această plasare în timp a bisericii, s-a făcut pe baza tradiției și a mărturiilor sătenilor. Există opinii, însă nejustificate potrivit cărora aici a existat o biserică încă de la sfârșitul secolului al XV-a, lucru nedemonstrat documentar, până acum. Este interesant motivul pentru care anuarul nu menționează anul ultimei refaceri, lucru întâmplat în cazul tuturor bisericilor de lemn prezentate aici, biserica din Brebina fiind un caz unic în ceea ce privește menționarea unei construcții atât de timpurii. Într-un chestionar completat la 9 martie 1921 de preotul Alexandru Dobrescu se menționează o legendă conform căreia biserica din Brebina *ar fi cea mai veche din părțile locului. Împreună cu cea din Cireșul și Ponoarele (tot Mehedinți) era singurile biserici pe o suprafață de 30 km p(ătrați). Cea din Ponoarele i se spune că ar fi din timpul Sfântului Nicodim*¹².

¹⁰ Cornel Boteanu, Viluș Oprenescu, *Bratilov și Titerlești, sate ungurenești din Plaiul Cloșani*, Editura Radical, Craiova, 2002, p. 36

¹¹ Sfânta Episcopie a Râmnicului Noul Severin, *Anuarul pe anul 1900*, București, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, 1899, p. 215

¹² Arhiva Comisiunii Monumentelor Istorice, dos. 901, f. 15

Informații certe referitoare la această primă biserică nu sunt până în momentul de față, nici în ceea ce privește hramul, dar nici locul în care ar fi existat. Lipsa documentelor și a mărturiilor, dată fiind și lunga perioadă de timp trecută, nu ne dă posibilitatea ca să avem o imagine clară asupra acelor vremuri și asupra bisericii ridicate în acel timp. Cert este că existau oameni credincioși care se rugau și mulțumeau lui Dumnezeu și că a existat și acea biserică menționată la anul respectiv. Lipsa posibilităților financiare, dar și a unor materiale durabile împiedica adesea dăinuirea unui locaș de cult din acea vreme mai mult de 50 de ani. Astfel, o dată cu ruinarea unei biserici dispăreau datele despre construcția ei, despre ctitori, precum și despre o întreagă viață care decurgea normal, cu bune și cu rele. În prezentarea următoare vom vedea diferiți ani de atestare ai bisericii din satul Brebina, arătându-se astfel că este vorba de mai multe construcții care au căzut sub puterea vremii și a timpului.

Biserica din anul 1625 rămâne un subiect enigmatic, deoarece nu mai este atestată în alt loc, dar în același timp dă mărturie despre existența unei populații credincioase pe aceste meleaguri în perioade de timp îndepărtate și necunoscute nouă.

O nouă mențiune a existenței unei biserici pe aceste locuri apare în anul 1756 sau 1757. Un manuscris din 1840, aflat în patrimoniul Bibliotecii Județene I.G. Bibicescu din Drobeta Turnu Severin menționează că biserica din Brebina este ridicată de *Doamna Anghelina și Popa Iovan Popescu 7265(1756), decembrie*, pe moșia lui Hagii Constantin Stoenescu.¹³ De asemenea, istoricul medievist Nicolae Stoicescu arată că la Brebina exista o biserică de lemn cu hramul Sfinții Apostoli, datată în 1757 și refăcută în 1845.¹⁴

Neobositul călător și cercetător Radu Crețeanu, cel care a vizitat toate bisericile vechi din zona noastră, căutând urme despre existența lor de veacuri, consemnează că la Brebina, a existat o biserică mai veche decât cea actuală, datată probabil la 1757¹⁵.

¹³ Mite Mănescu, *Catagrafia localităților, monumentelor feudale din județul Mehedinți*, 1840 - manuscris

¹⁴ Nicolae Stoicescu, *Bibliografia localităților și monumentelor feudale din România, I – ȚARA ROMÂNIEACĂ (Muntenia, Oltenia și Dobrogea), Vol. 1*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 1970, p. 96

¹⁵ Radu Crețeanu, *Noi completări la inscripțiile din bisericile de lemn din raionul Baia de Aramă*, în revista *Mitropolia Olteniei*, ANUL XVI(1964), nr. 1-2, p. 73

Tot el, într-o altă lucrare dedicată bisericilor din nordul Mehedințiului arată că pe locul actualei biserici de lemn a existat una mult mai veche, care se afla în ruină, fiind construită în 1757, după cum reiese de pe o însemnare făcută pe o icoană. Se subliniază că acel an este și data la care moșia Baia de Aramă, formată din Brebina, Mărășești și alte trupuri, a fost cumpărată de Hagi Constantin Stoenescu de la locuitori, ordinul pentru hotărnicia moșiei Brebina fiind dat la 1758. În acea vreme, *curtea* moșiei nu se afla la Baia, ci la Brebina, aproape de biserică, presupunându-se astfel că biserica este ridicată în acea perioadă cu contribuția noului proprietar al moșiei¹⁶.

Prea multe detalii despre acest boier, Hagi Constantin Stoenescu nu se cunosc. Într-un document păstrat la Primăria Baia de Aramă se arată că respectivul boier era în relații foarte bune cu oamenii, însă îi obliga să plătească dijmă(a zecea parte din producție) după obicei: Și afară din oraș, orice semănătură și cositură se va face, să aibă a-mi da dijmă după obicei, asemenea să aibă a-mi da și suhatul ce obicinuit de *verice vite ar băga în moșia mea pentru că după buna învoire m-am îndemnat și pentru pășunea vitelor le-am slobozit și lunculița cea mică pentru care ne pricinisem mult. Însă această luncă le-o las pentru pășunea vitelor, iar când va ara cineva dintre dânșii holdă de semănătură sau cositură de la acela ca un stăpân de moșie, iar să iau zeciuiala; și pentru credință am iscălit, 1780, Februarie, 10, Constantin Stoenescu*¹⁷.

Din tradiția locală, păstrată încă de bătrânii satului, reiese că acest boier adusese la Brebina mulți slujitori, cărora le oferise câte o bucată de pământ pentru a-și face casă. Fiind un om credincios, acesta a rânduit ca în sat să se ridice o biserică pentru ca cei ce îi muncesc terenurile, în duminici și sărbători să participe la sfintele slujbe și să fie povățuiți de un preot care să le stea la dispoziție. Boierul Hagi Stoenescu, cum este întâlnit în unele documente, a contribuit și la zidirea altor biserici, dintre care cea mai importantă este Biserica „Sfântul Gheorghe Nou” din Craiova. În documentele păstrate la respectiva biserică se menționează că acest boier Stoenescu era un negustor de frunte, ajungând ulterior starostele negustorilor craioveni.

¹⁶ Radu Crețeanu, „Bisericile de lemn din raionul Baia de Aramă”, în *Mitropolia Olteniei*, Anul XI(1959), nr. 5-6, pp. 289-290

¹⁷ Cornel Boteanu, Viluț Oprenescu, *Bisericile din Plaiul Cloșani – vol. I*, Editura TipoRadical, Craiova, 2007, p. 111

Ctitoria sa din Cetatea Băniei a fost ridicată la rangul de mănăstire datorită numeroaselor terenuri ce le primise ca danie, în acel loc hotărând boierii Stoenеști să fie așezați după moarte, pentru a aștepta dreapta judecată (pietrele funerare ale ctitorilor au fost găsite în exteriorul bisericii, unde se pare că a existat un cimitir, astăzi fiind așezate la loc de cinste în pronaosul bisericii).

Este posibil ca Doamna Anghelina să fi fost chiar soția boierului, care s-a ocupat personal de înfrumusețarea bisericii și a supravegheat îndeaproape efectuarea lucrărilor, în acea vreme apelativul de doamnă fiind acordat doar soțiilor de domni, dregători și boieri. Este clar că biserica nu a fost una cu dimensiuni mari, ci o biserică normală pentru un sat în care mulți dintre locuitorii săi erau slujbași ai unui boier. Aceasta a fost ridicată din materiale existente pe cuprinsul moșiei, administratorii dând ordin să fie adus cel mai bun lemn care să reziste o lungă perioadă. Despre preotul Iovan Popescu nu avem nici o informație, amintirea lui în respectiva sursă fiind foarte importantă, deoarece este primul preot menționat cu numele despre care avem știre că a slujit pe aceste meleaguri. Este posibil ca el să fi făcut parte dintr-o mai veche familie preoțească cu rădăcini adânc înfipte pe aceste meleaguri, deoarece în acea vreme fiii preoților nu mai păstrau numele de familie al tatălui lor, ci li se spunea *ai popii*, iar oficial erau cunoscuți cu numele Popescu.

Despre această biserică ce a existat acum două veacuri și jumătate dau mărturie câteva icoane vechi din acea perioadă, ce conțin inscripții de o valoare foarte mare. Radu Crețeanu este cel care descrie două dintre icoanele vechi ale bisericii, pe care le consideră foarte importante și lămuritoare în vederea fixării unei păreri corecte despre existența unei biserici în perioada secolului al XVIII-lea. Astfel, el arată că pe o icoană a Soborului Sfinților Îngeri, păstrată în pronaos¹⁸ se păstrează inscripția: *Hers Nicolae zugraf. Aprilie 25 7265. 1757*¹⁹. Prin această inscripție semnificativă se arată că cel care a realizat icoana este Nicolae Zugravul, un nume foarte cunoscut și căutat în perioada respectivă pentru talentul și harul pe care îl primise de la Dumnezeu.

Datarea acestei icoane – 25 aprilie 1757 este foarte importantă pentru dovedirea existenței mai vechi a unui locaș de biserică în acest sat. O altă icoană prezentată de Crețeanu este o icoană praznicară cu două fețe, așezată tot în pronaos

¹⁸ La momentul în care Radu Crețeanu vizitează biserica din Brebina și publică articolul menționat, vechile icoane se aflau încă în biserică, în pronaos.

¹⁹ Radu Crețeanu, „Bisericile de lemn din raionul Baia de Aramă”..., p. 290

și care pe muchia ei conținea înscrisul: *Această sfântă prăznicară s-au cumpărat popa Dinu, Mihai Bălu, Tănase Popescu, Ionu Trandafir, Constandin Trandafir, Ghiorghe Pătru, Barbu Bălu, Di..(colțul de jos era ars)*²⁰. Respectiva icoană nu era atât de veche ca și cea anterioară deoarece cunoaștem că popa Dinu a păstorit la această biserică abia la începutul secolului următor. Cu toate acestea, ea prezintă principalele neamuri care trăiau în acea vreme în sat: Popescu, Bălu și Trandafir care erau, de fapt, neamurile de bază de la care s-au format numeroase familii și gospodării.

Conform inventarului realizat de părintele Haralambie Predescu la 25 aprilie 1972, Biserica Sfinții Apostoli din satul Brebina deținea un număr de icoane care astăzi nu se mai găsesc în patrimoniul acesteia:

- Deisis (Mântuitorul, Maica Domnului și Sfântul Ioan)
- Maica Domnului între Sfinții Arhangheli
- Soborul Sfinților Îngeri
- Sfântul Ioan Botezătorul înaripat
- Mântuitorul arhiereu binecuvântând
- Cu două fețe (Sfinții Arhangheli pe o parte, iar pe cealaltă icoanele praznicare).

Toate aceste icoane pe care le-am menționat erau însemnate cu câte un punct mai îngroșat, semn că s-ar fi întâmplat ceva cu ele. Am aflat ulterior că aceste icoane au fost considerate foarte valoroase în urma unei analize și datorită slabelor condiții de siguranță din această biserică (bisericele vechi erau adesea sparte și jefuite, considerându-se că cei care le ctitoreau ascundeau și mult aur sub ele) s-a hotărât ca ele să fie ridicate și depozitate la Mănăstirea Strehaia, unde se organizase un Depozit Eparhial.

Pe lângă aceste icoane au fost preluate și mai multe cărți de patrimoniu, păstrate în Depozitul de Carte Veche al Episcopiei Severinului și Strehaiei. Este clar că preluarea acestor obiecte de inventar se făcea pe baza unui proces verbal, document pe care l-am găsit în săraca arhivă a parohiei din acea vreme. Se pare că respectivele icoane au fost luate prin anul 1982, iar însemnarea din registrul de inventar urmărea să arate că ele au fost scoase din inventarul bisericii. Dintre aceste icoane, două sunt descrise de către doamna Cornelia Balaci care, după cum am aflat de la părintele

²⁰

Ibidem., p. 290

Vasile Ganțu, s-a prezentat în anul 1997 la vechea biserică din Brebina, solicitând accesul în ea pentru a analiza picturile. Dânsa cunoștea că icoanele de patrimoniu au fost preluate de către Depozitul Eparhial. Astfel, într-un articol pe care îl publică în revista de arheologie *Drobeta*, dumneai descrie pe scurt biserica din Brebina și zugravii ei, o importanță aparte acordând icoanei Soborului Sfinților Îngeri și a Sfântului Ioan Botezătorul înaripat.

În canoanele iconografice creștine, Soborul Sfinților Îngeri este o reprezentare mai rară, deoarece îngerii sunt ființe netrupești care mijlocesc înaintea lui Dumnezeu pentru muritori. De-a lungul timpului, oamenii acestui popor au acordat o cinste foarte mare sfinților îngeri, considerându-i ocrotitori și sprijinitori ai lor, ai familiei, dar și ai casei în care locuiau. Astfel, din credința statornică și nezdruccinată a poporului, a luat naștere și această minunată închipuire a Sfinților slujitori ai lui Dumnezeu.

Icoana Soborul Sfinților Îngeri este realizată cu tempera pe blat de lemn din două bucăți, prevăzută cu două traverse poziționate stânga sus, dreapta jos. Dimensiunile mari (81x60x3,5 cm), ca și grosimea blatului i-au permis zugravului încadrarea scenei într-o ramă săpată în grosimea blatului, lată de 4 cm, decorată cu roșu și galben, în dungi ce urmăresc linia ramei. În partea inferioară a scenei se găsește semnătura zugravului – „Nicolae Zugravu” – și anul executării ei „1757” redată cu caractere chirilice ca de altfel și restul inscripțiilor. Icoana se caracterizează printr-o concepție monumentală, evidențiată de proporția siluetelor înalte, de o căutată eleganță.

Pe un fond de roșu-oranj se așterne imaginea cetei îngerești ce ocupă întregul spațiu pictural. Se remarcă mâna sigură și cunoștințele de tehnică picturală ale autorului. Redând mulțimea cetei îngerești prin isocefalie acesta schițează o încercare de perspectivă. Așezarea în pagină se face în funcție de importanța ierarhică a personajelor. În prim plan sunt prezenți Sfinții Arhangheli Mihail și Gavril, având în mâini însemnele de luptători împotriva Satanei, sabia pentru Mihail și sulița pentru Gavril. Ei sprijină un medalion sub formă de inimă cu chipul lui Iisus, înfățișat bust, cu veșmânt alb și mantie galbenă, întinde brațele în lateral într-un gest de intimă chemare pe calea dreptății și pocăinței. Figura caldă, umanizată, privirea liniștitoare îndeamnă la calm și meditație.

Cei doi arhangheli sunt înveșmântați în stihare lungi, luminoase, decorate cu galoane bogat ornamentate. Ca niște luptători, peste stihare poartă jupa costumului militar, decorată și ea la poale și mânecute cu galon de culoare galbenă cu un decor

*geometric și floral stilizat, de mare finețe. Mantiile ample sunt tratate cu multe detalii, prin linii și hașuri subliniindu-se faldurile ce cad în cute și plicuri ca și decorul bogat al gulerelor*²¹.

În ceea ce privește icoana Sfântului Ioan Botezătorul, cercetătoarea consemnează că ea nu are nici o inscripție care să ateste vechimea ei sau autorul, însă socotește că este realizată de același zugrav Nicolae, întrucât are același stil cu icoana Sfinților Îngeri și se afla chiar în aceeași biserică: *Deși nu este semnată și datată, provenind din aceeași biserică, realizată în aceeași manieră artistică și tehnică picturală, cu tonuri și nuanțe de culoare ca și Soborul Sfinților Îngeri, suntem îndreptățiți să o atribuim aceluiași zugrav. Tempera pe blat de lemn, cu dimensiuni de 78x58x3,5 cm, a fost întărită cu două semitraverse poziționate stânga sus, dreapta jos. Rama lată de 4 cm este decorată cu dungi de culoare roșu și galben, ce o acoperă în întregime. Inscripțiile sunt redată în culoare albă, cu caractere chirilice. Imaginea sfântului, adevărat portret de pustnic ascet, este redată în totalitatea sa și ocupă întregul spațiu vertical al scenei. Un ușor decor arid, de piscuri înalte, teșite și abrupte, vine mai degrabă să completeze spații libere din pagină decât să sublinieze locul de desfășurare a scenei.*

Sfântul este prezentat frontal, ca un bărbat în floarea vârstei, cu barbă și plete bogate ce îi încadrează chipul prelung. Figura este tratată cu grijă și în detaliu. Desenul este minuțios. Ochii mari încadrați de sprâncene puternice arcuite, adânciți în orbite mari denotă o mare suferință. Linia nasului, dreaptă, caracterizează o figură dârză și hotărâtă. Prin tușe repetate sunt subliniați pomeții și fruntea. Chipul este încadrat de o aureolă mare delimitată de un cerc alb. Sfântul este înfățișat înaripat, flancat de două aripi mari și puternice. Tușe lungi, tonuri diferite de culoare în alternanță cu tușe cu tușe scurte și linii de culoare albă și neagră (în alternanță) sunt folosite cu predilecție pentru redarea lor. Umărul drept îi este acoperit de piei de animale, restul trupului fiindu-i acoperit de o mantie în tonuri de verde ce cade în falduri bogate până aproape de glezne. În mâna dreaptă poartă un rotulus pe care este scris „Pocăitivă că sau apropiat împărăția cerului” și o cruce. În colțul din stânga jos se află un pocal cu piciorul înalt ce adăpostește capul Sfântului Ioan Botezătorul, alegorie a martiriului pe care sfântul l-a suferit.

²¹ Cornelia Balaci, „Biserica Sfinții Apostoli Petru și Pavel din Brebina și Zugravii ei”, în revista *Drobeta*, nr. VIII, Drobeta Turnu Severin, 1998, p. 168

Icoanele de mare măiestrie artistică prin caracterul lor descriptiv și moralizator, redade pe înțelesul credincioșilor, și-au adus o contribuție reală la ridicarea nivelului teologic²².

Într-adevăr, de-a lungul timpului icoanele au avut un rol pedagogic și educativ, printr-un limbaj nescris care ajunge mai ușor la sufletul omului. Omul simplu, omul din vechime care nu știa carte și nu avea acces la cuvântul Sfintei Scripturi decât prin intermediul preotului, privind sfintele icoane și reprezentările lor înțelegeau poate mult mai bine adevărul revelat prin acestea decât ceea ce încerca orice persoană să îi explice. Prin simplitatea lor, aceste imagini sfinte pătrundeau cu mai multă pricepere în inima și mintea omului, făcându-l să înțeleagă ce au făcut sfinții pentru noi, cum s-a jertfit Hristos pentru întreaga lume. Astfel, văzând pe Sfântul Nicolae reprezentat bătrân în icoană, poporul neștiutor de multă carte i-a zis *Moș Nicolae*, acordându-i respectul și cinstea cuvenită sfințeniei, dar și cărunteților.

Am considerat de o însemnătate foarte mare să redăm aceste descrieri ale unora dintre cele mai vechi icoane existente odinioară la biserița din satul Brebina, descrieri făcute prin ochiul unui specialist care a luat contact cu ele, deoarece sunt singurele date care descriu acele adevărate opere de artă.

În ceea ce privește biserica în sine, nu cunoaștem dacă ar fi fost pictată în întregime, lucrul acesta fiind puțin probabil, deoarece pictura presupunea costuri considerabile ce nu puteau fi suportate de oamenii de rând, iar în acea vreme pereții interiori ai bisericilor nu erau atât de bine realizați pentru a primi împodobirea cu pictură. De cele mai multe ori, pictarea unor icoane absolut necesare pentru o biserică era mult mai costisitoare decât ridicarea bisericii în sine. De aceea vedem că inscripțiile de pe icoane care lămuresc autorul, anul și donatorii sunt poate mult mai bogate în informații decât pereții bisericilor care nu au înscris uneori nici măcar anul ridicării. Astfel, dacă o biserică era realizată prin efortul colectiv al locuitorilor unui cătun sau sat, o icoană care necesita mai mulți bani era făcută din dorința și osteneala unui om mai evlavios sau mult mai înstărit decât toată comunitatea. Acesta dorea ca donația lui să fie evidențiată prin înscrierea numelui său pe ea. Trebuie să se țină seama și de faptul că la bisericile mai vechi icoanele originale au putut fi înlocuite, în decursul anilor, cu altele noi care de obicei erau inferioare ca valoare celor dintâi,

²²

Ibidem., pp. 168-169

dar și că icoanele dintr-o biserică pot fi moștenite de la o biserică anterioară, așa cum a fost cazul și bisericii din satul Brebina care a păstrat icoanele de la vechea biserică ridicată în anul 1757.

De la biserică menționată în 1625 nu s-a păstrat absolut nimic sau poate eventualele obiecte nu au rezistat până în perioada contemporană din cauza vechimii lor.

Anuarul Eparhiei Râmnicului Noului Severin pe anii 1921-1925 arată că *Biserica filială cu hramul Sfinții Apostoli din satul Brebina este construită din lemn la anul 1813*²³, iar istoricul Nicolae Stoicescu menționează că biserica din 1757 este refăcută cu aproximație la anul 1845²⁴. Aceste mențiuni apar doar în documentele respective, semn că este posibil ca să se fi strecurat anumite erori în ținerea unei evidențe clare a locașurilor de cult din eparhie. Mai aproape de adevăr pare să fie mențiunea făcută în anuarul din 1940: *Biserica filială cu hramul „Sfinții Apostoli Petru și Pavel” a fost construită din lemn în satul Brebena cu mult înaintea de 1864, când se afla în ruină*²⁵.

În perioada respectivă, bisericile erau ridicate după posibilitățile oamenilor. Mai întâi se făcea un soclu de piatră care de obicei era adunată de prin jurul apelor, considerându-se că acea piatră care rezistă loviturilor și drumului apei va fi trainică și în susținerea unei biserici. Pereții erau realizați din bârne de lemn masiv lungi cât peretele respectiv, cel mai des fiind uzitat gorunul datorită rezistenței lui în timp, dar și a durității crescute. Acesta era pregătit, lucru ce necesita mult timp deoarece totul se făcea manual, cu unelte metalice speciale, iar cei care se pricepeau la acest meșteșug erau destul de puțini în zonă. Astfel, în condițiile în care veniturile ctitorilor erau moderate, se urmărea ca toate etapele necesare construirii bisericii să se realizeze cu ajutorul oamenilor din sat în măsura în care se pricepeau și ei, pentru a nu percepe o anumită taxă. După pregătire, lemnul era îmbinat în coadă de rândunică și fixat cu ajutorul unor cuie lungi de lemn.

²³ Eparhia Râmnicului Noului Severin, *Anuar pe anii 1921-1925*, „Tipografiile Române Unite” S.A., Calea Rahovei, nr. 50, București, 1924, p. 493

²⁴ Nicolae Stoicescu, *Bibliografia localităților și monumentelor feudale din România...*, p. 96

²⁵ Sfânta Mitropolie a Olteniei, Râmnicului și Severinului, *Viața Bisericească în Oltenia – Anuarul Mitropoliei Olteniei*, Tipografia Sf. Mitropolii a Olteniei, Râmnicului și Severinului, Craiova, 1941, p. 557

Bolțile realizate erau tot din lemn, iar acoperișul era făcut din șiță. Acesta este în mare tabloul unei biserici de acum 200-300 de ani. Este cunoscut faptul că un acoperiș de șiță nu durează mai mult de 20 de ani, cele realizate în condiții deosebite putând atinge vârsta de maxim 30 de ani. Până la începutul secolului al XIX-lea, bisericile din lemn nu erau tencuite la exterior, lemnul fiind lăsat liber să își arate întreaga sa frumusețe și splendoare.

În epoca de reconstrucție și modernizare incipientă a Regulamentului Organic, probabil în urma unui îndemn oficial, ele încep a fi tencuite. În această zonă a muntelui cu ținuturi calcaroase, slujitorii bisericești, dar și oamenii din sat, au fost foarte receptivi la îndrumările primite, mai ales că varul era foarte ieftin și se găsea din belșug.

Cu timpul, majoritatea bisericilor din lemn au fost tencuite, iar cele mai multe dintre ele au fost și pictate pe exterior, bineînțeles spre a doua jumătate a secolului respectiv. Singurele biserici care păstrează această formă fără tencuială la exterior sunt cele din zona Tismana, cea din Gornovița (jud. Gorj) cu toate că a fost refăcută secolul trecut, cea veche din Pocruia, cu hramul Sfântul Apostol Andrei (astăzi strămutată în Craiova, în parcul din fața Facultății de Teologie Ortodoxă), cea din Vânăta, dar și alte biserici situate mai aproape de Târgu Jiu (Răchiți, Lelești, Peștișani, etc.). Cu timpul, șița începea să putrezească, permițând infiltrarea apei prin învelitoarea acoperișului. De cele mai multe ori oamenii nu își mai permitau să achiziționeze și să monteze altă șiță, iar apa nu întârzia să afecteze tencuiala de pe interior, dar și eventualele picturi. Cu siguranță același lucru s-a întâmplat și la biserica din Brebina. Trecerea timpului și-a lăsat urme adânci asupra trupului ei care nu a mai putut fi salvat, ducând până la urmă la ruinarea și părăsirea acesteia. Este posibil ca de-a lungul timpului să se fi intervenit la această biserică pentru a evita eventualele distrugerii, fapt ce ar lămuri prezența acelor ani din anuare care vorbesc despre refaceri ale bisericii. O mărturie în plus care există și astăzi sunt ușile împărătești păstrate la biserica veche din Brebina, datate în anul 1834. Ele mărturisesc tuturor credincioșilor care calcă pragul acestei bisericiuțe că nu este ea prima existentă în acel loc, ci timpul a ascuns în a sa umbră și altele mai vechi.

Astfel, din cauza a numeroși factori care au afectat de-a lungul timpului biserica ridicată în 1757, s-a ajuns la situația în care ea să nu mai fie deschisă cultului pentru a se sluji în ea, din cauza pericolelor ce le prezenta clădirea, fiind posibil

chiar să se prăbușească, lucru care probabil s-a și întâmplat. Consemnarea aflată în Anuarul pe 1940, cum că biserica a fost o perioadă în ruină, este confirmată și de alte documente ale vremii. Astfel, într-o adresă cu numărul 17/12 februarie 1912, prin care Preotul Alexandru Dobrescu cere anumite lămuriri despre biserica din satul Brebina fostului paroh Nicolae Orzescu pentru a întocmi un raport către Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, la punctul 5 se cercetează împrejurimile în care a fost închisă această biserică, precum și perioada în care s-a aflat în această situație.

Din păcate, răspunsul preotului Orzescu nu s-a păstrat în arhiva parohiei și nici documentul care să prezinte istoricul acestei biserici nu s-a regăsit la Arhivele Naționale. Cert este că Nicolae Orzescu nu răspunde imediat tânărului paroh de la Titerlești, solicitând mai întâi să intre în posesia adresei oficiale de la minister. Astfel, perioada în care biserica din Brebina a fost închisă rămâne o enigmă pentru noi, dar totuși, considerăm că în anul 1834, atunci când au fost realizate ușile împărătești, în această biserică încă se slujea, fiind într-o stare acceptabilă.

Dar cum timpul trece într-o goană parcă nebună, rănilor apărute la acest locaș s-au adâncit, iar pentru a se feri de orice eventual pericol, s-a hotărât ca biserica să rămână închisă până vor apărea oameni care să se ofere să o reclădească. Catagrafia Episcopiei Râmnicului pe anul 1845, menționează în lista bisericilor din Plaiul Cloșani, la punctul 4 și *mahala* Brebina, ca aparținătoare de satul Văieni. În descrierea sa este redată astfel: *Mahala* Brebina, *megieșască*; 30; *de lemn*; 2 *preoți*: *Iordache sin popa Ioan*; 19; 1825; *iunie* 6; *pă această biserică*; *slujitor Dinu sin popa Barbu*; 2; 1827; *noiembrie* 27; *idem*; *idem*²⁶. În Catagrafia alcătuită la 1838 se menționează la poziția din satele Plaiului Cloșani: *Brebina*, *moșia dumnealui Ștefan Hagi Mosco și megieșească*, 70 *familii*, *bramul Sfinții Îngeri - lemn*, 3 *preoți*: *Ioan sin Gheorghe Popescu*, *vremea hirotoniei 20 septembrie 1795*, *pentru biserica Sfântul Ilie din Mărășești*, *nevolnic*, *dajnic*; *popa Iordache sin Ion Popescu*, *vremea hirotoniei 6 iunie 1825*, *aici*²⁷, *idem*²⁸; *Gheorghe sin diaconu Iovan Bălan*, *vremea hirotoniei 20 iulie 1825*, *slujitor*, *idem*; *cântăreț Barbu sin Mihai Bălu*, *holtei*²⁹.

²⁶ Pr. Ion Ionescu, *Catagrafia Episcopiei Râmnicului la 1845*, în *Revista Mitropolia Olteniei*, ANUL XVII(1965), nr. 9-10, p. 816

²⁷ În sensul de: „hirotonit pe această biserică”

²⁸ Se referă la faptul că și acest preot era dajnic – plătitor de dijmă

²⁹ Arhivele Naționale, SJAN Vâlcea, Fond „Episcopia Râmnicului Noul Severin”, dos. 1/1838, f. 1

În acest document de mare valoare pentru întreaga Biserică din Oltenia, se arată faptul că în satul Brebina exista o construcție de lemn, dar nu i se menționează hramul. Analizând și restul bisericilor, am constatat că doar la satul Brebina nu apare menționat hramul bisericii. Prin această însemnare ne punem întrebarea firească: în ce stare se afla la acel moment biserica din Brebina?! Socotim că în momentul centralizării acestor date, la Brebina biserica se ruinase cu timpul, iar în lipsa unui locaș de cult în care să se slujească, era imposibilă menționarea unui hram, iar dacă biserica ar fi fost doar închisă de la slujire, hramul ei era cunoscut slujitorilor bisericii și putea fi menționat. Nu știm în ce a constat această ruinare, dar presupunem că principala cauză a fost infiltrarea apei prin învelitoarea de șită ce a dus ulterior la prăbușirea tavanului și a tencuielii de pe pereți.

În această stare în care se afla, biserica rămăsese doar câteva lemne încheiate și puse unele peste altele. Făcând o comparație cu Catagrafia din 1838, unde este menționat hramul Sfinților Îngeri, cel din 1757, dar și faptul că biserica era din lemn, deducem că la momentul respectiv biserica era deschisă cultului, ruinarea având loc supă anul 1840. Astfel, nu numai satul Brebina rămăsese fără biserică, dar și Titerleștiul care în acel moment nu avea locaș de cult, nefiind menționat nici în Catagrafia de la 1845. Presupunem că în acea vreme Bratilovul ținea de Mărășești, fiind mai aproape de acea biserică decât de Brebina. Cu toate acestea, în sat slujeau doi preoți care erau și localnici: Dinu și ginerele său Iordache Popescu, dar care nu aveau unde să săvârșească slujbele și rânduielile bisericești. Este posibil ca ei să fi slujit pe la bisericile din vecinătate, dată fiind perioada destul de mare în care nu a fost biserică în acest sat. Dacă socotim anul 1845 ca an al ruinării bisericii din 1757, cu toate că este posibil ca ea să se fi închis de mai multă vreme, ajungem la concluzia că în acest sat viața bisericească a rămas în urmă două decenii până s-a reconstruit o nouă biserică.

O dată cu sfințirea bisericii din Titerlești din anul 1863, oamenii au putut să reintre în contact cu cele bisericești, după o îndelungată perioadă de amorțire. Este curios cum nu au apărut oameni cu stare care să se fi ostenit cu ridicarea unei noi biserici sau repararea celei vechi atunci când era posibil, deoarece în sat mai existau și familii înstărite, care erau menționate pe muchia acelei icoane, dar și boieri din zonă care s-ar fi putut implica.

În acea perioadă, moșia Brebina intrase în posesia prințului Bibescu, iar mai apoi în a ginerelui său Vernescu, oameni care puteau să aloce o parte din veniturile obținute și pentru biserică. În aceeași măsură este posibil ca cei doi proprietari nici să nu fi ajuns vreodată pe această proprietate și să nu cunoască biserica, deoarece aveau administratori din zonă care se ocupau de toate cele deținute de ei.

După peste două decenii în care acest sat nu a avut locaș de închinare, localnicii de atunci, sprijiniți și de alți oameni din împrejurări au hotărât că venise timpul ca biserica din Brebina se reînvie din propria cenușă. Probabil sătenii rămăseseră impresionați de mobilizarea atât de mare de care au dat dovadă ciobanii stabiliți în Titerlești și Bratilov, acest lucru fiind un imbold ca și ei să se unească pentru a dăruii lui Dumnezeu o nouă biserică, care să le fie peste veacuri puncte de pomenire către ceruri. Biserica cea nouă avea să se facă într-un singur an, anume în 1869, după cum reiese din pisania păstrată în pronaos, dar și din alte documente ale vremii. Anul 1869 este considerat an al refacerii bisericii, care de acum va purta hramul Sfinții Apostoli, semn că la ridicarea ei au fost întrebuințate cu siguranță materialele de la cea veche.³⁰ Doamna Cornelia Balaci arată că în anul 1869 este vorba de o primă refacere a acestei biserici care a avut de suferit în decursul vremii, subliniind că din vechea biserică s-a mai păstrat temelia (deci și dimensiunile), împărțirea, precum și bârnele și restul materialului lemnos care nu a fost afectat sau distrus.³¹ Ridicarea bisericii pe vechea temelie de piatră indică continuitatea, evidențiată și prin păstrarea aceluiași hram ca la vechea construcție. Analizând celelalte biserici din epoca respectivă, suntem de părere că biserica de la 1757 nu a fost construită pe temelie zidită, ci bârnele au fost așezate pe niște pietre, fapt care a contribuit la ruina sa în timp. O situație similară o întâlnim și la vechea biserică din Negoești. Astfel, prin indicarea faptului că a fost zidită pe vechea temelie, se poate face referire la păstrarea vechii locații.

De remarcat este faptul că în dreptul Sfântului Altar al actualei biserici, la o distanță de aproximativ 1 m spre răsărit se află o piatră semi-îngropată, de formă dreptunghiulară, care poate marca altarul vechii biserici, așa cum este și la Mărășești. Nu ne îndoim de faptul că biserica a fost ridicată într-un singur an, deoarece mare parte din materialul necesar exista și era pregătit pentru folosire.

³⁰

Eparhia Râmnicului Noului Severin, *Anuar pe anii 1921-1925...*, p. 493

³¹

Cornelia Balaci, „Biserica Sfinții Apostoli Petru și Pavel din Brebina și Zugravii ei”..., p. 167

Pe acest temei al continuității, vechii ctitori deveneau și ei părtași ai înnoirii și reclădirii bisericii. Tradiția locului, precum și mulți dintre bătrânii satului păstrează o legendă care arată că de la bisericuța cea veche a fost preluat tot lemnul și a fost refolosit pentru această construcție, el fiind atât de rezistent încât nu se putea înfige securea în suprafața sa. Nu se cunoaște motivul pentru care a fost schimbat hramul bisericii. Nu este exclus ca această schimbare să fi apărut din cauza faptului că biserica de la Titerlești primise ocrotitori pe Sfinții Voievozi, iar existența a două biserici cu același hram într-o singură parohie era un lucru nemaîntâlnit. Cert este faptul că Sfinții Apostoli Petru și Pavel au devenit ocrotitorii principali ai satelor Parohiei Titerlești, fiind cinstiți ca ocrotitori cgenerali.

Biserica are dimensiuni reduse, este construită în totalitate din lemn, așezată pe un soclu de piatră, iar deasupra bolților, pentru susținerea acoperișului, se află zidit un prizez de cărămidă. Acoperișul amintește de timpurile de demult, ca de altfel întreaga biserică, fiind realizat din șiță, distribuită pe câte 9 rânduri, pe fiecare laterală, care cu greu rezistă până astăzi. În pridvor, deasupra intrării se pot observa fără greutate, înscriși pe perete, cu o culoare neagră, anii în care a fost refăcut acoperișul, de fapt singura intervenție asupra bisericii de la refacerea totală din 1869. Sub purtarea de grijă a părintelui Alexandru Dobrescu, învelitoarea de șindrilă a fost refăcută în anii 1922 și 1934, precum și în 1958 sub păstorirea preotului Gheorghe Tăcutu. Ultima reacoperire generală cu șiță a avut loc în 1996, în anul sfințirii bisericii mari, sub îndrumarea părintelui paroh Vasile Ganțu, intervenindu-se pe alocuri și în anul 2016, când au fost înlocuite doar părțile deteriorate sau putrezite. În vârful acoperișului, în extremitățile dinspre răsărit și apus se află câte o cruce, realizată tot din lemn la anul ultimei acoperiri a acesteia³².

Biserica are formă de navă și păstrează compartimentarea canonică: pridvor, pronaos, naos și altar, fiecare având o dimensiune mică, potrivită acelor vremuri de modestie și simplitate. Sfântul Altar termină biserica în formă de trapez, scoțând la iveală minunatele îmbinări ale lemnului masiv și foarte gros în stilul coadă de rândunică. Înălțimea de la soclu până la acoperiș este de aproximativ 2 metri, iar dimensiunile soclului diferă în funcție de poziția terenului. Astfel, dacă în partea din față a bisericii soclul este aproape inexistent, tinda aflându-se chiar la nivelul

³² Dinică Ciobotea, Tudor Rățoi, *Episcopia Severinului și Strehaiei – Monografie Ecclesiastică*, Editura Didahia Severin, Drobeta Turnu Severin, 2023, p. 114

pământului, în zona Sfântului Altar, acesta atinge cea mai înaltă cotă, anume de 72 cm. Trecerea vremii, dar și apa care a lovit fără milă bătrâna bisericuță au dezgolit temelia, astăzi văzându-se piatra din care a fost zidită cu atâta migală. Biserica este destul de întunecoasă și prezintă trei geamuri mai mari (două în naos și unul în Sfântul Altar), având dimensiunea egală de 60/52 cm, precum și unul mic în dreptul Proscomidiarului de 26/25 cm, care permitea intrarea luminii ce era atât de folositoare și necesară pentru săvârșirea rânduielilor liturgice. De menționat este faptul că biserica a rămas neatinsă de schimbările tehnologiei; în ea nu există sursă de energie electrică, cu toate că a fost deschisă serviciului divin până în 1996, păstrând astfel acel duh al vremurilor de demult când soarele era principala sursă de lumină.

În ceea ce privește dimensiunile bisericii, aceasta are o lungime de 10,72 m și o lățime de 4,92 m în față, iar în dreptul Sfântului Altar lățimea de 1,5 m. Partea terminală a acesteia se realizează prin grinzile de mari dimensiuni, îmbinate cu o măiestrie deosebită, al căror capăt se poate observa cu ușurință. Cu toate că construcția are o vechime considerabilă, mare parte a materialului lemnos este într-o stare foarte bună de conservare. Dimensiunile acestora (31/16 cm sau 25/15 cm) arată că lemnul nu a fost o problemă pentru construcție, ci a fost la îndemâna oamenilor care au adus materiale foarte bune, care să reziste și peste veacuri. Pe laterale, tencuiala bisericii a căzut pe alocuri deasupra soclului, permițând să se observe lemnul gros și paiantele aplicate deasupra, pentru a susține tencuiala. Doar în aceste locuri, din cauza infiltrării apei și a umidității, lemnul a fost afectat și a putrezit spre interior, acționând totodată și asupra tencuielii care s-a desprins împreună cu urmele de pictură.

Tinda sau pridvorul bisericii este de dimensiuni reduse, având o lățime de 1,36 m, lungimea de 4,92 m și înălțimea de 2,2 m. Faptul că este deschis, prezintă o reîntoarcere în acele vremuri în care toate casele din zona noastră, a muntelui, prezentau această tindă deschisă, frumos ornamentată cu lemn și care era susținută de mai mulți stâlpi. Față de acele case și de vechea bisericuță din lemn de la Negoști, biserica din Brebina nu are tradiționala portiță de intrare. Pridvorul este susținut de 4 stâlpi de lemn ce au înălțimea de 1,95 m. Astăzi, stâlpii sunt dezgoliți, putându-se observa doar în partea superioară faptul că erau îmbrăcați în curpen, iar apoi tencuiți. Se pot observa la o privire atentă și mici urme de pictură aplicată peste această tencuială, marcată prin linii de culoare albastră, maro și verde, ce înconjoară stâlpul tencuit sub formă cilindrică. În partea inferioară nu se păstrează nici curpenul,

lemnul fiind descoperit în totalitate până la podea. În față, tinda este semiînchisă și are în dreapta și stânga intrării, ce se face printre stâlpii centrali, câte o balustradă înaltă.

Doar la balustrada din stânga se mai păstrează în mare parte ornamentul ce a existat odinioară, anume o înșiruire perfectă de romburi, așezate succesiv, realizată din șipci duble. În partea dreaptă spațiul este gol, iar lateralele pridvorului sunt zidite și tencuite. Acest lucru ridică întrebarea dacă și în față, unde este prezent ornamentul cu romburi a existat la începuturi tot un zid tencuit care este prezent și la bisericuțele ridicate în același stil în zona noastră. Cel mai probabil este că zidurile de la tindă au fost realizate ulterior din cărămidă și tencuite, după cum se păstrează și astăzi, înlocuind probabil ornamentele din lemn. Podeaua este realizată prin placarea cu cărămidă pătrată și dreptunghiulară, care pe alocuri a fost scoasă sau distrusă. În ceea ce privește peretele dinspre răsărit, pe care se află și ușa de acces în biserică, în partea inferioară tencuiala este căzută, putându-se observa bârnele groase de lemn ce prezintă pe alocuri mici tăieturi făcute, probabil, pentru a facilita prinderea tencuielii de lemn.

Pictura bisericii a fost realizată în anul 1869, prin contribuția semnificativă a preotului Iordache Popescu și a negustorului Ioniță Piciu din Baia de Aramă, care avea să sprijine mai târziu și construirea bisericii din Gărdăneasa. Autorul picturii este Ioan zugravul din Pocruia, după cum reiese de pe icoana Sfinților Apostoli de la catapeteasmă, fiind înscris și anul 1869. Pictura este simplă, de factură populară, dominând albastrul în paleta de culori, realizată în tehnica tempera, pe un suport de var cu nisip, în compoziția căruia a fost inclus și păr de capră, pentru stabilizare. În ceea ce privește programul iconografic, acesta este unul modest. Fondul este gri, împodobit cu stelute albastre. Pe alocuri, se observă repictări, ceea ce arată că au existat intervenții, probabil la începutul secolului al XX-lea, la fel ca la Titerlești. Partea superioară a catapetesmei este pictată pe tencuială, în timp ce icoanele împărățești sunt portabile. Astfel de icoane există și în pronaos, însă parte dintre ele sunt realizate de alți zugravi. Se remarcă o icoană dublă, împărțită în două registre, care confirmă ipoteza realizării unei intervenții asupra picturii: jumătate de icoane prezintă pe Sfânta Marina, având legenda scrisă cu caractere chirilice, iar în jumătatea cealaltă Sfântul Ierarh Spiridon, de o factură mai nouă, pictată probabil de Simion Ionescu, autorul mai multor picturi bisericești din zonă, de la sfârșitul secolului al

XIX-lea. Există și pictură exterioară formată din medalioane cu sfinți apostoli și proroci care, în ciuda intemperțiilor și expunerilor la soare și umiditate, s-au păstrat într-o stare bună. În ceea ce privește ornamentarea pereților, ea este simplă. Față de biserica din Titerlești, ctitorii săi nu sunt prezenți prin pictura existentă, în pisanie fiind menționate doar câteva nume. Bolta pronaosului este simplă, arcuită, nefiind împodobită cu pictură. Se distinge doar un fond cenușiu care este rezultat probabil din depunerea unui strat gros de fum peste culoarea inițială care probabil a fost un alb.

Din păcate, bolta pronaosului prezintă mari urme de degradare, tencuiala căzând pe porțiuni destul de mari și făcând chiar posibilă zărirea șitei. Totodată, în partea dreaptă, elementele de lemn care legau bolta de perete au putrezit, cauzând astfel desprinderea bolții. Aici se observă că peste bârnele din structură sunt așezate câteva rânduri de cărămidă care susțin acoperișul. Această stare de degradare o consemna în anul 1958 preotul Gheorghe Tăcutu, precizând că principala cauză este infiltrarea ploii prin acoperișul ce era aproape ruinat. Bineînțeles că din acel moment respectivele locuri de degradare au avansat și s-au extins. Cu toate că există această stare de degradare avansată, picturile de pe pereții laterali ai pronaosului s-au păstrat foarte bine, ceea ce arată că voia lui Dumnezeu biruiește toată rânduiala firii, adevărind cuvântul Scripturii.

Deasupra intrării în naos se păstrează pisană, cel mai de preț document, încă existent, ce glăsuiește despre această veche ctitorie. Textul este scris cu caractere chirilice, fiind mai greu descifrabil decât cel de la Titerlești: *1869 – Cu ajutorul lui Dumnezeu sau ridicat această sfântă și dumnezeiască Biserică pe temelie de piatră și sau tencuit în podobindusă și cu zugrăveală precum se vede încă prin ostenele și cheltuielile titorilor ce se numesc la vale: Preotu Iordachie Ereu, Ioniță Piciu din Baia, ajutorând și acei locuitori acestei mahalale cu zile de lucru, în zilele prea înălțatului nostru Carol al Principatelor Unite Moldo Rumâniia și cu blagoslovenie părintelui episcop D.D. Nifon, care să prăsnuește hramul sfinților apostoli Petru și Pavel.* Observăm din aceasta, că biserica, la forma ei actuală, este ridicată în anul 1869, în timpul păstoririi preotului Iordache, cel pictat și printre ctitorii bisericii din Titerlești. Despre acel Ioniță Piciu din Baia despre care vorbește pisană nu cunoaștem multe amănunte, fiind un om mai înstărit, care văzând starea de sărăcie a locuitorilor acestei mahalale, a hotărât să ofere din avuția sa și lui Hristos. La momentul respectiv ocupa și funcția

de administrator al moșiei Baia de Aramă, aflată în proprietatea principelui Bibescu, reparațiile de la 1869 fiind făcute cu scopul de a redeschide biserica cultului liturgic³³. El era un influent negustor ce locuia în Baia de Aramă la sfârșitul secolului al XIX-lea, fiind un om cu o credință puternică, care nu s-a lăsat prădat de lăcomie și de puterea avuției. Credința sa roditoare se observă prin numeroasele danii pe care le-a făcut la bisericile din jur, unele știute, iar altele cunoscute doar de Dumnezeu. În anul 1889, acesta a făcut pentru Mănăstirea Sfinții Voievozi din Baia de Aramă, la acel moment devenită biserică de enorie, un frumos cafas din lemn, sprijinit pe două coloane solide, pe care l-a așezat în naos, deasupra portretelor ctitorilor Brâncoveni. Donația era consemnată prin inscripția: *Au plătit zugrăveala aceasta Domnul Piciu cu soția sa Jeoia, 1889*. Tot în această perioadă, deci după finalizarea lucrărilor de construcție a bisericii din Brebina, Piciu a donat pentru aceeași biserică și câteva icoane de mari dimensiuni, pictate pe lemn, cea mai importantă reprezentând pe Mântuitorul într-un mod identic cu cea din catapeteasma biseriței din Brebina. În partea de jos a acesteia era consemnat pictorul *Ioan Zugrav din Pocruia*.

Acest fapt ne duce cu gândul că negustorul rămăsese plăcut impresionat de lucrarea pictorului la biserica ctitorită de el în Brebina, drept pentru care l-a plătit să realizeze în aceeași manieră și câteva icoane pentru bătrâna ctitorie brâncovenească de la poalele cornetului. Astăzi, în urma derulării unui amplu proiect de restaurare a picturii bisericii, respectivul cafas a fost demontat, deoarece acoperea mare parte din pictură, iar icoanele au fost puse spre păstrare, deoarece nu se încadrau în cadrul iconografic original. O altă urmă a credinței lui Ioniță Piciu a fost lăsată pentru veșnicie la biserica din satul Gărdăneasa, din comuna Ponoarele, unde pisania îl menționează printre ctitorii principali: ... *s-au clădit din nou această Sfântă și Dumnezeiască biserică... și s-a săvârșit cu toate cheltuielile D-lor: Ioniță Piciu din Baie*.

Faptul că Ioniță Piciu este numit pe prima poziție în pisanie ne arată că el a fost sufletul acestei construcții, cel care a oferit cel mai mult pentru realizarea visului locuitorilor satului respectiv. Drept mulțumire, acesta a fost pictat împreună cu familia sa în partea din spate a naosului, pe peretele din stânga. Din acea imagine, foarte sugestivă și prețioasă, pe care o redăm și noi deoarece este singura care păstrează chipul lui Ioniță Piciu, putem să ne oprim preț de câteva clipe asupra analizării unei

³³

Arhiva Episcopiei Severinului și Strehaiei, dosar Parohia Titerlești, p. 104

persoane de căpătâi în refacerea bisericești din Brebina.

Spre deosebire de o parte din ctitori, care sunt îmbrăcați în hainele populare specifice zonei, Piciu împreună cu ai săi sunt înveșmântați în straie orășenești. Domnul Piciu, după cum este anunțat în portret, este un bărbat bine, aflat la vârsta maturității, înveșmântat cu haine de culoare închisă: un costum complet negru, însoțit de o cămașă albă împodobită cu un papion negru, de mici dimensiuni. Alături de el, este așezată soția sa, *cocoana Joița Piciu*, care se ține de brațul soțului ei. Ea poartă o rochie lungă neagră, împodobită doar de 10 nasturi, pe sub care are o cămașă albă, iar în mână dreaptă ține o batistă albă. Alături de cei doi este așezat fiul lor, locotenentul Gheorghe Piciu, reprezentat în uniformă militară. Acesta ține în mână dreaptă o mânășă, iar cu stânga se sprijină într-o sabie. Chipul său lunguiet îi este împodobit de o mustață neagră, mai lungă decât a tatălui său. Această scurtă descriere a familiei Piciu (care se poate să fi fost mai numeroasă) ne prezintă și partea materială a acestora, arătându-i orășeni în adevăratul sens al cuvântului, oameni de vază ai societății, respectați de toată lumea. Prin implicarea activă în problemele vieții bisericești din acea vreme, au devenit lucrători în ogrorul Bisericii lui Hristos, numele lor rămânând a fi pomenit pentru veșnicie la altarul bisericilor pe care le-au zidit cu multă trudă, râvnă și iubire față de Cel ce și-a dat viața pentru noi.

Referitor la episcopul care este trecut în pisanie, verificând lista episcopilor ce au păstorit la Episcopia Râmnicului se observă că în acea perioadă nu a existat nici un episcop care să poarte numele de Nifon. La 11 aprilie 1868 Sfântul Ierarh Calinic de la Cernica, episcopul Râmnicului, trecea la cele veșnice, lăsând liber scaunul episcopal. Cu toate că din cauza bătrâneții se retrăsese la Cernica, Guvernul i-a refuzat demisia, rămânând în demnitatea de episcop până la moarte. După moartea sa, eparhia Râmnicului a fost încredințată spre administrare arhimandritului Inochentie Chițulescu, hirotonit arhiereu abia la 1872, păstorind până în anul 1873 când este numit ca eparhiot Atanasie Stoenescu.³⁴

Observăm astfel că la sfințirea bisericii din anul 1869, de treburile episcopiei se ocupa arhimandritul Inochentie. Analizând lucrurile în profunzimea lor, cunoaștem că Episcopia Râmnicului era sub jurisdicția canonică a Mitropoliei Ungrovlahiei, al cărei scaun era ocupat de Mitropolitul Primat Nifon al României.

³⁴ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române – volumul III*, ediția a III-a, Editura Trinitas, Iași, 2008, p. 131

De aici tragem concluzia că cel trecut în pisanie este de fapt Mitropolitul Țării Românești și nu un episcop al Râmnicului, cum s-a vehiculat ani de-a rândul. Suntem convinși că la sărbătoarea sfințirii nu a participat mitropolitul în persoană, ci a fost trimis ca delegat protoiereul județului sau poate chiar vicarul Inochentie Chițulescu al Râmnicului.

Ușile împărătești sunt de o reală frumusețe în ceea ce privește pictura, realizată într-un mod foarte expresiv și clar, de o importanță covârșitoare datorită inscripției de datare. Culorile vii și bogăția conținutului oferă o autoritate aparte acestora, în sensul că atrag orice privire iubitoare de frumos. Acestea respectă conținutul erminiilor bisericești, pe suprafața lor fiind zugrăvită scena Bunei Vestiri. Această pictură este împărțită în două registre, delimitate de cele două uși, care au fundal comun, în partea inferioară de culoare roșie, iar în cea superioară, pe o suprafață mai mare, un verde crud. Pe ușa din partea dreaptă este reprezentată Maica Domnului, primitoare a veștii celei bune, așezată cu capul înclinat spre arhanghel. Aceasta este înveșmântată într-un stihar albastru, peste care poartă acoperământul de culoare galbenă. Alături de ea, este așezată o masă, acoperită cu o pânză de culoare verde îmbogățită cu motive florale. În spatele Sfintei Fecioare, se regăsește o perdea lungă cât icoana de aceeași culoare și cu aceleași ornamente florale, semn că la acel moment Maica Domnului se afla în Templu, la rugăciune. Deasupra, în registrul superior, sunt reprezentate două figuri îngerești care veghează întreaga desfășurare a evenimentului mântuitor.

Sub acești îngeri, apare Sfântul Duh în chip de porumbel, înconjurat de raze luminoase, care străpunge întreaga imagine și se pogoară asupra Mariei. În cadrul ușii din partea stângă este redat Sfântul Arhanghel Gavriil, purtător al veștilor bune, îmbrăcat într-un stihar verde, cu galon auriu în jurul gâtului, peste care este așezată o mantie de culoare roșie. Mâna dreaptă a îngerului este îndreptată spre Maica Domnului, făcând cu ea semnul binecuvântării. În mâna stângă, Arhanghelul poartă un buchet format din trei trandafiri roșii, contrar canonului iconografic care îl înfățișează pe Gavriil ca purtător al unei flori de crin alb, simbol al curăției și purității. Cornelia Balaci consideră că această schimbare se datorează cererii donatorului de a picta trandafiri, deoarece în restul icoanelor pictate de către Simion Zugravul nu se cunosc abateri mari de la erminii.³⁵

³⁵ Cornelia Balaci, „Biserica Sfinții Apostoli Petru și Pavel din Brebina și Zugravii ei”., p. 169

La picioarele Arhanghelului se poate observa scris cu litere chirilice următorul text, de o importanță semnificativă pentru istoria acestei biserici *Acești sfinți sau zugrăvit de robul lui Dumnezeu Simion Zugravul cu plata lui Dinu Ugăreanu, 1834*. Anul realizării acestor uși împărătești, menționat în inscripție, arată destul de clar că înainte de construcția existentă a existat o altă biserică, de unde au fost luate aceste uși ce s-au păstrat într-o stare foarte bună. De asemenea, vedem numele unui mare pictor al începutului secolului al XIX-lea, anume Simion Zugravul, sub a cărui semnătură artistică se află și câteva icoane deosebite păstrate la bisericuța de lemn din Turtaba.

În ceea ce privește numele donatorului, socotim că *Ugăreanu* arată, de fapt, originea sa, anume că era ungurean venit din Ardeal³⁶. Dacă această ipoteză este reală, lucru ce nu ar fi exclus, deoarece ungurenii au venit în aceste locuri încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, observăm că ungurenii așezați în satele vecine au adus și ei un mare ajutor pentru înfrumusețarea și reclădirea acestui locaș de cult lovit de vremurile aprigi. Ușile împărătești se încheie cu o frumoasă cruce sculptată în același stil cu vechile porți de la casele oltenești de altădată. În urma reformei agrare din 1864, biserica din Brebina nu este împroprietărită, lucru ce a produs indignare slujitorilor ei, fiind singura biserică de pe Moșia Baia de Aramă. La 14 iulie 1891, cu ocazia venirii pentru prima dată pe moșie, Maria Bibescu, fiica defunctului principe Nicolae Gh. Bibescu, donează pentru biserica din Brebina suprafața de 4 pogoane și jumătate, văzând starea în care se afla această biserică³⁷.

După moartea preotului Iordache, neobositul slujitor care a lăsat acestor sate de munte două întrupări mirifice ale credinței localnicilor, biserica din satul Brebina avea să fie afiliată parohiei Orzești care se afla la o distanță considerabilă de ea. Asemenea bisericii din Titerlești, activitatea liturgică și pastorală avea să fie întreruptă sau împuținată, deoarece preotul care slujea în acea vreme la Orzești, părintele Petre Crăciunescu avea mai multe biserici la care slujea, dar și un teritoriu

³⁶ Acest Nicolae Ungăreanu, proprietar de prăvălie în Baia de Aramă, care era și brutar este întâlnit în documente sub numele Nicolae Ion Vlădulescu Ungureanu, numele Ungureanu fiind înțeles ca o poreclă ce arăta originea sa. (a se vedea Ileana Petrescu, „Statistica patentărilor mehedințeni din 1835”, în *Mehedinți – cultură și civilizație*, vol. IV, Drobeta Turnu Severin, 1982, p. 128)

³⁷ Arhivele Naționale, SJAN Mehedinți, Fond „Protoieria Județului Mehedinți”, dos. 2/1891, f. 132

considerabil. Această măsură a fost luată probabil din cauza faptului că acest sat aparținea de comuna Orzești în acea vreme, iar în apropierea bisericii exista drumul numit *Priboaia* care lega Brebina de Văieni și celelalte sate din acea zonă. Cu toate acestea, sătenii la nevoie alergau la preotul Ioan Predescu de la Baia de Aramă, fiu al satului, care era mai aproape de această *mahala* și putea să răspundă cu promptitudine solicitării oamenilor. Abia în anul 1906 se încearcă luarea unor măsuri pentru îndreptarea lucrurilor, printr-o cerere adresată de către Parohia Orzești Protoieriei Județului Mehedinți, înregistrată cu numărul 435/21 aprilie 1906: *Mahalaua Brebena cu biserica filială Sfinții Apostoli compusă din 30 familii, pendinte de parohia Orzești este la o depărtare de 6 kilometri de centru fiind la marginea parohiei și alături cu parohia Baia de Aramă, de la mutarea din viață a preotului supranumerar care servia acea mahala, serviciile religioase s-a efectuat de Parohu din Baia de Aramă fiind atașat de Sfânta Episcopie cu ord. Nr.... în urma cererei făcute de noi. Astfel dar pentru a se stabili odată pentru totdeauna, numi la mahala, vă rugăm respectos se bine voiți ... să se deslipească de la Parohia Orzești și să se lipească la Parohia Baia de Aramă, fiind alături aproape unite. Cererea este întărită de semnăturile celor doi parohi, Petre Crăciunescu – Paroh Com. Orzesci și Ioan Predescu – Parohu Com. Baia de Aramă*³⁸.

Referitor la starea acestei biserici avem știri abia în anul 1918, regăsite într-un proces verbal care arată că *Biserica filială „Sfinții Apostoli” din cătunul Brebina este de lemn, veche, fără nici un plan, ca orice biserică veche și este filială Bisericii parohiale din Titirlești. Este deservită de același personal ca și biserica parohială. Deși de mai mulți ani s-a instalat un comitet pentru adunarea de ofrande în vederea reconstruirii, totuși locuitorii fiind săraci, colecta de bani merge încet. Ambele sate Titirlești și Brebina ce alcătuiesc parohia Titirlești sunt cătune la Comuna Orzești, din apropiere*³⁹.

Acest document prezintă starea rea în care se afla biserica în acel an, în ciuda faptului că trecuseră doar 50 de ani de la reconstruirea ei. Este numită biserică *veche*, ca și cum ar fi trecut foarte mulți ani peste ea.

Considerăm că această remarcă, precum și aceea că *nu are nici un plan* sugerează faptul că ea este ridicată pe locul vechii biserici și respectă întru totul

³⁸ Arhivele Naționale, SJAN Mehedinți, Fond Protoieria Județului Mehedinți, dos. 3/1906

³⁹ Arhivele Naționale, SJAN Mehedinți, Fond Protoieria Județului Mehedinți, dos. 1/1918, f.160

structura aceleia. Se vede că se formase un comitet pentru reconstruirea bisericii, condus probabil de preot, care să strângă sume de bani de la credincioși. Nu cunoaștem dacă este vorba de refacerea acestei bisericuțe sau se născuse în rândul locuitorilor dorința de a avea o nouă biserică, mai încăpătoare și mai solidă, la fel cum aveau majoritatea localităților din jur. Cu toate acestea, nici una din cele două posibile acțiuni nu au trecut de stadiul de proiect, în perioada respectivă, neefectuându-se lucrări semnificative la biserică. Abia în anul 1922, după cum reiese dintr-o inscripție din pridvor, biserica avea să fie acoperită cu șită din nou. Prin termenul *acoperită* care este subliniat în acel loc înțelegem că a fost refăcut întregul acoperiș și nu doar șita, înlocuindu-se și structura acestuia care avusese mult de suferit în decursul anilor, mai ales că din 1869, deci pe o perioadă de 53 de ani nu se intervenise deloc asupra lui. La inițiativa parohului, au fost strânse cu mare greutate de la locuitori sumele necesare cumpărării materialului lemnos, realizându-se astfel prima intervenție la acest locaș de cult de la refacerea lui.

Într-o însemnare găsită pe coperta din spate a unui Liturghier tipărit la 1887 se menționează că: între 25-28 martie 1946 s-a jefuit această biserică, *luindu-se toate pânzeturile și un rând de veșminte sacre aproape noi. Erau cumpărate în 1929*. Am aflat de la bătrâni că la acea vreme erau foarte multe bande de hoți care prădau casele sătenilor, dar și bisericile, în goana lor nebună de a trăi pe spatele altora, mai ales că întreaga populație trecea prin momente grele cauzate de anii nesfârșiți ai ucigătorului război. Adesea, oamenii stăteau în case cu securea ascunsă după ușă pentru a fi pregătiți în cazul năvălirii hoților. În acea situație dramatică, nici biserica din Brebina nu a fost ferită de mâna tâlhărească a acestor rău voitori. Din acțiunea lor se observă că nu erau oameni instruiți sau anume pregătiți pentru a sparge această biserică. Icoanele păstrate la acea vreme în ea însumau o adevărată valoare, putând negreșit să îi îmbogățească, însă le-a nesocotit importanța, crezând probabil că un lemn pictat era ne semnificativ. În anul 1952, preotul Ion Lungulescu de la Mărășești, printr-un raport privitor la această biserică, sublinia faptul că *Biserica este improprie serviciului divin, de aceea s-a început construcția alteia*, arătând că starea de la acea vreme a bisericii este una foarte rea.⁴⁰

40

Arhiva Mitropoliei Olteniei, dosarul X10/DP/1952

Informații prețioase despre această biserică, dar și despre noua biserică ce s-a construit în localitate se regăsesc într-un dosar păstrat în Arhiva Episcopiei, necercetat până în prezent, fiind preluat de la Catedrala Madona Dudu din Craiova.

Prin adresa 27713 din 23 septembrie 1908, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice anunță că a aprobat înființarea Parohiei Titerlești, formată din satele Titerlești, Brebina și Bratilovu, intrând în componența sa și biserica filială „Sfinții Apostoli” din Brebina⁴¹. Încă de la începutul existenței parohiei, preotul Alexandru Dobrescu evidențiază faptul că biserica din Brebina este improprie cultului, luându-se în discuție reclădirea acesteia, pentru care se primește binecuvântare de la Episcopul Sofronie al Râmnicului, care îndeamnă realizarea unei colecte pentru clădirea unei noi biserici de zid în satul Brebina, aparținător de comuna Orzești⁴². La 8 februarie 1910, Protoieria Județului Mehedinți înaintează un raport Episcopiei, prin care solicită tipărirea a 75 000 bilete în valoare nominală de 20 bani pentru refacerea bisericii, precum și înființarea unui comitet de construcție compus din preotul Alexandru Dobrescu, primarul Petrache Bălu, Nicolae S. Bălu, Ilie Bălănescu, Gheorghe Bengescu și Nicolae Tănăsoiu⁴³.

În prima încheiere a comitetului de construcție (procesul verbal nr. 1), este prezentată starea rea în care se afla biserica din Brebina, dar și un amănunt important despre vechimea ei: *biserica filială din satul Brebenea cu hramul Sfinții Apostoli nu mai corespunde cerințelor actuale, știind că acest dumnezeesc lăcaș deși mic de aparența lui, totuși trecând cu vechimea din vremea lui Mihaii Viteazu, fiind a doua biserică a plaiului Cloșani cu vechimea, favorizat prin poziția sa încântătoare, în platoul ce și-l are ca donațiune proprie a sa din vechime asigurându-și trăinicia în viitorul depărtat și vitalitatea ei prin credincioșii săi închinători*. Această mărturie, notată la începutul anului 1910, arată faptul că exista în memoria colectivă amintirea unui vechi lăcaș de închinare căruia i s-a pierdut urma din cauza vechimii. Atestarea sa înainte de epoca lui Mihai Viteazul evidențiază faptul că pentru săteni existența bisericii coincide cu existența așezărilor omenești pe aceste meleaguri, credința fiind indisolubil legată de viața cotidiană. Mai mult, se pune accent pe faptul că biserica aceasta nu este

f. 1 ⁴¹ Arhiva Episcopiei Severinului și Strehaiei, dosar Parohia Titerlești (1908-1947),

⁴² Arhiva Episcopiei Severinului și Strehaiei, dosar Parohia Titerlești, f. 2-3

⁴³ Arhiva Episcopiei Severinului și Strehaiei, dosar Parohia Titerlești, f. 4

una reclădită, ci este continuatoare a vechiului lăcaș, justificându-se prin aceasta dimensiunile sale modeste. Totodată, remarcăm faptul că așezarea bisericii pe acest platou s-a făcut din vechime, locul păstrându-se cu sfințenie. În urma acestui proces verbal din 22 ianuarie 1910, se hotărăște reclădirea bisericii din Brebina din temelie, adică construirea uneia noi. Hotărârea rămâne doar la nivelul de discuție până în 19 februarie 1936, când Episcopul Vartolomeu Stănescu al Râmnicului aprobă un nou comitet de construcție format din prefectul Iulian Predescu în calitate de președinte de onoare, preotul paroh Alexandru Dobrescu în calitate de președinte activ, dar și membrii I.D. Bălănescu – casier, C. Pârvulescu, Popescu M. Nicolae, Constantin Dragotă, Petre Luță și Petre Tolci, dar și începerea lucrărilor după realizarea tuturor formalităților⁴⁴. Amânarea lucrărilor a fost cauzată de Primul Război Mondial, de tulburările provocate de reforma agrară din 1923, dar și de sărăcia populației, satul Brebina având la momentul respectiv doar 57 de familii. Ca prim donator pentru noua biserică se remarcă avocatul Iulian Predescu, prefect al județului Mehedinți, ai cărui bunici – Preda și Dumitrana Popescu sunt înmormântați lângă bisericuța din Brebina, care donează 25 000 lei⁴⁵. Până la 15 decembrie 1936, se reușise strângerea a 38 089 lei, 264 mc piatră brută și 15 tone de var nestâmpărat, toate din donațiile bunilor creștini⁴⁶.

La 25 mai 1937, parohul înaintează documentele de construcție către Centrul Eparhial, piatra de temelie fiind pusă în vara anului 1938. Pentru susținerea lucrărilor, epitropia Parohiei hotărăște scoaterea la vânzare a unei părți din terenul bisericii, cuprinsă între drumul ce duce spre Orzești și ogașul Valea Caselor, în formă de triunghi, banii fiind folosiți exclusiv la zidirea noului lăcaș. La 5 decembrie 1937, aflăm că 44 de familii dintre cele 57 existente în sat propun Comitetului de construcție demararea lucrărilor și vinderea acelei suprafețe de teren, întrucât s-a reușit colectarea mai multor materiale și sume (480 mc piatră brută, 341 ml piatră cioplită, 15 tone var stins, 10 000 cărămizi arse, nisipul necesar, nivelarea locului unde se construiește biserica, dar și 58 537 lei), cu care nu se pot acoperi cheltuielile necesare construcției⁴⁷.

⁴⁴ Arhiva Episcopiei Severinului și Strehaiei, dosar Parohia Titerlești, p. 43

⁴⁵ Arhiva Episcopiei Severinului și Strehaiei, dosar Parohia Titerlești, p. 44

⁴⁶ Arhiva Episcopiei Severinului și Strehaiei, dosar Parohia Titerlești, f. 48

⁴⁷ Arhiva Episcopiei Severinului și Strehaiei, dosar Parohia Titerlești, pp. 107-

La 26 septembrie 1942, Comitetul de Construcție primește din partea Prefecturii județului Mehedinți suma de 500 000 lei, pentru continuarea lucrărilor de la biserica din Brebina. Lucrările de construcție au stagnat și în perioada imediat următoare de la încheierea celui de-al Doilea Război Mondial. La 23 martie 1947, convocând Consiliul Parohial, preotul a îndemnat ca să se mai lucreze ceva și în cursul anului 1947, însă subliniază marea lipsă de alimente cu care să confruntă populația. S-a hotărât ca în acel an să se lucreze turla, care era ridicată la înălțimea de 4 metri deasupra acoperișului, planificându-se să se mai zidească 4,85 m până la bolta Pantocratorului, ce se va face pe o rază de 2,10 m⁴⁸.

Planul nu este îndeplinit, iar moartea fulgerătoare a preotului Alexandru Dobrescu petrecută pe 16 mai 1949, a încetinit lucrările de construcție. În anul 1953 se termină acoperișul, prin implicarea preotesei Teodora Dobrescu, iar în 1958, pentru ca organele de stat să nu confişte cărămida existentă, la inițiativa preotului Gheorghe Tăcutu, s-a finalizat turla bisericii. Din acest moment și până în anul 1986, noua construcție din Brebina a rămas neisprăvită, un localnic folosind-o drept adăpost pentru oile sale. În perioada 1986-1996 s-au reluat lucrările, prin grija tânărului preot paroh Vasile Ganțu, sprijinit de un inimos comitet de construcție, biserica fiind târnosită la 29 septembrie 1996 de către PS Damaschin Severineanu, pe atunci Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Craiovei. Până la târnosirea bisericii celei mari, toate sfintele slujbe s-au oficiat în bisericuța ce străjuiește de veacuri această localitate. Astăzi, în ciuda stării avansate de degradare, biserica „Sfinții Apostoli din Brebina”, rămâne o dovadă grăitoare a iubirii pe care poporul sărac a avut-o față de Dumnezeu și credința străbună.

Preoți slujitori ai bisericii „Sfinții Apostoli” din Brebina

- **Preotul Iovan Popescu**
- **Popa Nicula** este menționat într-un zăpis de vânzare a unei moșii ca și cumpărător la data de 2 iulie 1795⁴⁹;
- **Popa Ioan, fiul lui Gheorghe Popescu**, hirotonit preot la 20 septembrie 1795, pe seama bisericii Sfântul Ilie din Mărășești, în 1838 fiind neputincios, dar

⁴⁸

Arhiva Episcopiei Severinului și Strehaiei, dosar Parohia Titerlești, p. 189

⁴⁹

Arhivele Naționale, SJAN Mehedinți, Colecția de Documente, doc. XVIII/4

plătitor de dijmă⁵⁰. Numele său mai apare și în două documente din 1851, respectiv 1859⁵¹.

- **Popa Barbu**⁵², originar din Proitești, ginerele lui popa Nicula, menționat într-un zapis de împăcare datat la 23 aprilie 1820, întărit cu semnătura lui Tudor Vladimirescu⁵³

- **Popa Dinu**⁵⁴, menționat într-un zapis de schimb de teren din 12 ianuarie 1836⁵⁵, fiul lui popa Barbu, conform catagrafiei din 1845. A fost hirotonit preot la 27 noiembrie 1827 pe seama bisericii din Brebina⁵⁶, unde a slujit până la moarte. A participat la complotul împotriva lui Bibescu Vodă, alături de pitarul Drăghicean Hârgot, fiind închis la Mănăstirea Tismana. A fost eliberat la insistențele arhimandritului Eufrosin Poteca⁵⁷. La 7 decembrie 1843 semnează un act de hotărnicie pentru moșnenii din Titerlești: *popa Dinu din Brebina, hotarnicu*⁵⁸.

- **Popa Iordache Popescu**⁵⁹, născut în Cloșani, fiul preotului Ioan⁶⁰, hirotonit preot pe seama bisericii „Sfinții Îngeri” din Brebina la 6 iunie 1825⁶¹. Căsătorit cu una dintre fetele preotului Dinu, este ctitorul bisericilor din Brebina și Titerlești, în cea din urmă fiind pictat alături de preoteasa Floarea și fiul lor Constantin. Apare în numeroase pricini de judecată cu diferite persoane din zonă pentru terenuri.

⁵⁰ Arhivele Naționale, SJAN Vâlcea, Fond „Episcopia Râmnicului-Noul Severin”, dos. 1/1838, f. 1

⁵¹ Dinică Ciobotea, Tudor Rățoi, *Episcopia Severinului și Strebaiei – monografie eclesiastică...*, p. 115

⁵² A se vedea și Victor-Dănuț Muscalu, Pr. Vasile Ganțu, *Chipuri vremuri și locuri – Istoria bisericilor parohiei Titerlești...*, pp. 342-346

⁵³ Arhivele Naționale, SJAN Mehedinți, Colecția de Documente, doc. XVI-II/18

⁵⁴ A se vedea și Victor-Dănuț Muscalu, Pr. Vasile Ganțu, *Chipuri vremuri și locuri – Istoria bisericilor parohiei Titerlești...*, pp. 346-351

⁵⁵ Arhivele Naționale, SJAN Mehedinți, Colecția de Documente, doc. XII/17

⁵⁶ Pr. Ion Ionescu, „Catagrafia Episcopiei Râmnicului la 1845” ..., p. 816

⁵⁷ Pr. Sergiu-Grigore Popescu, *Participarea clerului din Oltenia la luptele sociale și naționale ale poporului român (secolele XIX și XX)*, Editura Aius, Craiova, 2010, p. 59

⁵⁸ Cornel Boteanu, Viluț Oprenescu, *Bratilov și Titerlești, sate ungurenești din Plaiul Cloșani...*, p. 36

⁵⁹ A se vedea și Victor-Dănuț Muscalu, Pr. Vasile Ganțu, *Chipuri vremuri și locuri – Istoria bisericilor parohiei Titerlești...*, pp. 351-359

⁶⁰ Pr. Ion Ionescu, „Catagrafia Episcopiei Râmnicului la 1845” ..., p. 816

⁶¹ Arhivele Naționale, SJAN Vâlcea, Fond „Episcopia Râmnicului-Noul Severin”, dos. 1/1838, f. 1

- **Popa Gheorghe**, fiul diaconului Iovan Bălan, hirotonit la 20 iulie 1825 pe seama acestei biserici, nefiind scutit de dijmă⁶²
- **Popa Nicolae Popescu**, este menționat într-un dosar de învinuire⁶³. Pe o Sfântă Evanghelie, tipărită la 1856 și păstrată în biblioteca parohiei Titerlești, este o semnătură în creion: *preotu Nicolae Popescu*. Era fiul preotului Iordache, fiind cunoscut și sub numele de popa Răducan⁶⁴.
- **Preotul Nicolae Orzescu**⁶⁵, mai întâi cântăreț practicant în anii de Seminar, iar la 11 mai 1880 hirotonit preot pe seama bisericilor Brebina și Titerlești, prin ordinal nr. 3318 al Episcopiei Râmnicului⁶⁶. Slujește aici până la 1 aprilie 1900, când se transferă la Parohia Busești⁶⁷.
- **Preotul Petre Crăciunescu**⁶⁸, paroh la Călugăreni-Orzești, astăzi în județul Gorj. În anul 1900, după transferul preotului Orzescu, primește în grijă și biserica din Brebina, unde slujește până în 1906.
- **Preotul Ioan Predescu**⁶⁹, originar din Brebina, paroh la Baia de Aramă, a primit ca filie și biserica din Brebina în perioada 1906-1908, până la înființarea Parohiei Titerlești⁷⁰.
- **Preotul Alexandru Dobrescu**⁷¹, ginerele preotului Ioan Predescu, originar din Arjoci, Gorj. Transferat la 1 octombrie 1908 de la parohia Bala de Jos. Restaurează bisericile din Titerlești și Brebina. Preot de campanie în Primul Război Mondial. Ctitorește biserica nouă din Brebina. Slujește până la 16 mai 1949, când se mută la

⁶² Arhivele Naționale, SJAN Vâlcea, Fond „Episcopia Râmnicului-Noul Severin”, dos. 1/1838, f. 1

⁶³ Arhiva Arhiepiscopiei Râmnicului, Fond „Episcopia Râmnicului-Noul Severin”, dos. 24/1877

⁶⁴ A se vedea și Victor-Dănuț Muscalu, Pr. Vasile Ganțu, *Chipuri vremuri și locuri – Istoria bisericilor parohiei Titerlești...*, pp. 359-362

⁶⁵ *Ibidem.*, pp. 362-369

⁶⁶ Arhiva Arhiepiscopiei Râmnicului, Fond „Episcopia Râmnicului-Noul Severin”, dos. 95/1880-1917

⁶⁷ Arhivele Naționale, SJAN Mehedinți, Fond „Protoieria Județului Mehedinți”, dos. 6/1900, f. 93

⁶⁸ A se vedea și Victor-Dănuț Muscalu, Pr. Vasile Ganțu, *Chipuri vremuri și locuri – Istoria bisericilor parohiei Titerlești...*, pp. 369-374

⁶⁹ *Ibidem.*, pp. 378-389

⁷⁰ Arhivele Naționale, SJAN Mehedinți, Fond „Protoieria Județului Mehedinți”, dos. 3/1906

⁷¹ A se vedea și Victor-Dănuț Muscalu, Pr. Vasile Ganțu, *Chipuri vremuri și locuri – Istoria bisericilor parohiei Titerlești...*, pp. 390 - 419

Domnul. Este înmormântat în fața bisericii vechi din Brebina.

- **Preotul Ioan Lungulescu**⁷², paroh la Mărășești, suplinește bisericile din Brebina și Titerlești în perioada 1949-1953.
- **Preotul Ioan-Haralambie Ionescu**⁷³, originar din Corabia – Olt. Transferat la Parohia Titerlești la ordinul regimului comunist, slujind aici în perioada 1953-22 ianuarie 1957. Reușește să întocmească un nou deviz pentru continuarea lucrărilor la biserica cea nouă, mobilizând populația.
- **Preotul Gheorghe Tăcutu**⁷⁴, hirotonit preot pe 8 ianuarie 1957, pe seama Parohiei Titerlești, unde slujește până la 30 octombrie 1961, când se transferă la Parohia Celei, în satul natal. A făcut reparații la biserica din Titerlești, afectată de cutremurul din 1940 și a ridicat turla la biserica nouă din Brebina.
- **Preotul Haralambie Predescu**⁷⁵, căsătorit în satul Brebina, slujește aici în perioada 1 ianuarie 1962-1 ianuarie 1978 și 1 ianuarie 1980-15 decembrie 1985. După pensionare, din anul 1995, a fost îmbisericit pe seama bisericii din Brebina. S-a mutat la Domnul la 31 martie 2019, fiind înmormântat în fața bisericii vechi din Brebina.
- **Preotul Vasile Ganțu**⁷⁶, actual paroh al Parohiei Titerlești și protoiereu al Protoieriei Baia de Aramă, hirotonit preot pe seama acestei parohii la 21 noiembrie 1985, instalat la 15 decembrie 1985. A finalizat construcția bisericii noi din Brebina, a restaurat biserica din Titerlești, îngrijindu-se și de vechea biserică, pe care a reacoperit-o cu șită de două ori.

⁷² *Ibidem.*, pp. 419-420

⁷³ *Ibidem.*, pp. 420-422

⁷⁴ *Ibidem.*, pp. 422-430

⁷⁵ *Ibidem.*, pp. 430-440

⁷⁶ *Ibidem.*, pp. 440-479

Predica de la Clermont și motivațiile teologice în declanșarea primei cruciade¹

Drd. Ioan Paraschiv OPREA

Abstract:

This paper explores the theological motivations behind Pope Urban II's speech at the Council of Clermont in 1095, which marked the initiation of the First Crusade. The analysis focuses on the religious rhetoric used to inspire collective action, emphasizing the sanctity of the Holy Land and the promise of spiritual rewards for participants. The study also highlights the broader social and political context that amplified the speech's impact, turning it into a unifying force for medieval Christendom. By examining its theological underpinnings and historical consequences, the paper provides insights into the speech's role in reshaping Christian-Muslim interactions and the medieval worldview.

Keywords:

First Crusade, Council of Clermont, Pope Urban II, Sermon, Holy Land, Spiritual Incentives, Ecclesiastical Authority.

Situația politică și militară a Imperiul Bizantin în secolul al XI-lea

Odată cu moartea lui Vasile al II-lea în anul 1025 se încheie cea mai înfloritoare perioadă a istoriei Imperiului Bizantin². De-a lungul a aproximativ un secol și jumătate, începând cu anul 867 când Vasile I este încoronat împărat și terminând cu anul 1025 când Vasile al II-lea moare, Imperiul Bizantin și-a recăpătat aura de mare putere a lumii creștine și musulmane. Armatele sale i-au înfrânt pe sarazini, i-au subjugat pe bulgari, întărindu-și pozițiile în Mediterană și sudul Italiei³. Misionarii ajutați

¹ Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Emanoil Băbuș, care și-a dat acordul pentru publicare.

² Emanoil Băbuș, *Bizanțul. Istorie și spiritualitate*, Ed. Sofia, București, 2010, pp. 307-332.

³ Steven Runciman, *Istoria Cruciadelor. Cruciada I și întemeierea Regatului Ierusalimului*, vol. I, traducere din limba engleză de Ovidiu Cristea, Marian Coman, Maria Pukus-Wilcocks, Ed. Nemira, București, 2014, pp. 68-69.

de diplomați și uneori de armată, au răspândit Evanghelia printre slavi, o realizare cu profunde semnificații. Ca urmare a tuturor acestor factori, Bizanțul era centrul civilizației Mediteraneene⁴.

În mai puțin de 60 de ani după moartea lui Vasile al II-lea această structură politică și militară măreață se afla într-un crescut proces de dezintegrare: armata imperiului a fost decimată, ordinea internă a fost distrusă, hoardele de barbari, selgiucizii în Asia Mică, pecenegii în Balcani au răvășit și invadat teritoriul imperiului. Apariția normanzilor în sudul Italiei a reprezentat unul dintre cele mai mari pericolele cu care s-a confruntat imperiul Bizantin. Pe lângă faptul că posesiunile bizantine din această zonă au fost cucerite, această nouă putere politică instalată în sudul Italiei a amenințat însăși existența imperiului. Această dezintegrare treptată a Imperiului Bizantin a creat condițiile necesare fără de care mișcarea cruciată nu s-ar fi desfășurat, cel puțin în forma petrecută.

Imperiul Bizantin se afla sub mare presiune în momentul în care Alexios Comneanul a preluat frâiele imperiului, fiind amenințat de incursiunile agresive ale vecinilor, slăbit de o economie în colaps și măcinat de lupte politice interne⁵. Pierderea unei mari părți din Anatolia a creat o hemoragie puternică imperiului în ceea ce privește recrutarea soldaților. Ca un rezultat, la sfârșitul secolului al XI-lea, trupele străine (mercenarii) au întrecut în număr soldații domestici. Aceștia din urmă includ refugiați fugiți din provinciile estice cucerite și recruți din alte regiuni care aparțineau Imperiului. Astfel sunt folosiți, bulgari, sârbi din Balcani și nu în ultimul rând turci⁶. Uitându-ne înapoi prin prisma perspectivei avute de primii cruciați, ar părea natural să asumăm faptul că cel mai important pericol pentru bizantini era reprezentat de ostila expansiune turcă din est. În realitate, Asia Mică cunoștea o perioadă de relativă stabilitate în jurul anilor 1080, relația dintre bizantini și turci în prima parte a domniei lui Alexios fiind în linii mari solidă, caracterizată de un respect reciproc.

⁴ Peter Charanis, „The Bizantine Empire in the Eleventh Century” in *A history of the crusades*, Kenneth M. Setton (ed.), vol. I, Ed. The University of Wisconsin Press, London, 1969, pp.177-178.

⁵ Pr. Prof. Emanoil Băbuș, *Emoții, Afecte și Sentimente în Istorie*, Ed. Sophia, București, pp. 113-114.

⁶ David Nicolle, *The first crusade 1096-99. Conquest of the Holy Land*, Ed. Osprey Publishing, Oxford, 2003, p. 22.

Această relație pozitivă începe să se degradeze începând cu anii premergători declanșării primei cruciade, ca urmare a deteriorării pozițiilor bizantine din Est⁷.

În martie 1095, la Piacenza se ținea un conciliu ce discuta probleme bisericești: definiția ereziei, excomunicarea regelui Franței sub acuzația de adulter, probleme legate de preoție. La acest conciliu sosesc și ambasadori trimiși de la Constantinopol, cu rolul de a-i transmite papei Urban al II-lea că împăratul Alexios are nevoie stridentă de ajutor militar deoarece imperiul se afla într-o situație extrem de delicată⁸. Urban al II-lea a înțeles implicațiile acestei situații ce putea oferi șansa unificării bisericii pentru totdeauna. Urban al II-lea îi înștiințează pe trimișii papali că va lua toate măsurile în acest sens, mergând în nordul Franței pentru a aduna forțe care să vină în ajutorul împăratului⁹. Indiferent de modul în care a fost receptată această cerere a lui Alexios, apelul său a fost esențial în declanșarea Primei Cruciade¹⁰.

Apelul papei Urban al II-lea

Cruciada a fost proclamată în mod oficial de către Urban al II-lea în cadrul conciliului de la Clermont¹¹ din 27 Noiembrie 1095. Anumiți istorici au considerat că papa a predicat cruciada mai devreme, în același an, la conciliul ținut la Piacenza, însă dacă așa a fost cazul, atunci predica sa nu a reușit să conducă la un larg răspuns popular. Scriitorii contemporani nu au oferit o importanță foarte mare discursului din noiembrie 1095, ținut de papa la Clermont, spre deosebire de percepția actuală

⁷ Peter Frankopan, *The First Crusade. The call from the East*, Ed. Harvard University Press, Massachusetts, 2012, p. 42.

⁸ Este un lucru cert că Alexios a cerut sprijin militar vestului creștin și înainte de Conciliul de la Piacenza. (Cf. Frederick Duncalf, „The Councils of Piacenza and Clermont”, în *A history of the crusades*, Kenneth M. Setton (ed.), Vol. I, Ed. The University of Wisconsin Press, London, 1969, p. 227).

⁹ Peter Frankopan, *The First Crusade...*, p. 25.

¹⁰ Claude Cahen, „An introduction to the First crusade” în *Oxford Journals*, VI (1954), p. 25.

¹¹ Cruciada a inspirat într-un mod considerabil literatura istorică contemporană din aceea perioadă, însă această mișcare nu a fost menționată în niciun document scris înainte de Conciliul de la Clermont. Singurele documente anterioare conciliului de la Clermont care vorbesc de posibilitatea întreprinderii unui asemenea demers sunt Scrisorile papei Grigore al VII-lea. (Cf. H. E. J. Cowdrey, „Pope Urban II's preaching of the first crusade” în *History. The journal of the historical association*, LV (1970), p. 177).

asupra acestui subiect¹². Se poate postula faptul că gloria postumă a cruciadei a adus faima cuvenită conciliului care a stat la baza declanșării acestor pelerinaje militare¹³. Predica ținută de papa Urban al II-lea la Clermont în anul 1095 care a dus la declanșarea primei cruciade este probabil unul dintre cele mai discutate predici din Evul Mediu.

Aceasta a fost un motiv și o temă populară în cronicile medievale și este în continuare o sursă importantă pentru istoria cruciadelor. Este de menționat că ceea ce ne-a parvenit nouă din predica papei ținută la Clermont sunt doar mărturii ale anumitor persoane prezente în acea zi de noiembrie la Clermont și nu manuscrisul papei însuși. În continuare voi analiza cele 3 relatări ale martorilor oculari de la conciliul de la Clermont (Fulcher de Chartres, Robert Monahul și Baldric, episcop de Dol) pentru a putea înțelege percepțiile contemporanilor asupra acestui eveniment. Chiar dacă cele 3 mărturii provin de la 3 cronicari care au participat la Conciliul de la Clermont, totuși, versiunile acestora sunt într-o anumită măsură diferite atât ca stil cât și ca conținut.

Fulcher de Chartres

Apelul papei Urban al II-lea pentru cruciadă este menționat pentru prima dată în *Gesta Francorum*, alcătuită de un scriitor anonim în jurul anul 1100. Această relatare conține anumite remarci cu privire la predicarea în Franța de către Urban a necesității unei expediții militare în Orient, însă aceasta nu descrie în detaliu predica ținută de papa la Clermont¹⁴.

Prima descrie completă a prediciei lui Urban o face Fulcher de Chartres, care scrie prima parte a operei sale *Historia Hierosolymitana* curând după Conciliul de la Clermont, în jurul anilor 1100-1105. Fulcher a fost un cleric care a participat la Prima Cruciadă și a fost cel mai probabil prezent la Conciliul de la Clermont¹⁵.

¹² Robert Monahul, în momentul în care și-a redactat opera sa, *Gesta*, se plângea de faptul că sursa sa principală de documentare a afișat o lipsă de interes față de Conciliul de la Clermont.

¹³ Frederick Duncalf, „The Councils of Piacenza....”, pp. 220-221.

¹⁴ ***, *The deeds of the Franks and other Jerusalem-Bound Pilgrims*. The Earliest Chronicle of the First crusade, Ed. Rowman & Littlefield Publishers, New York, 2011, p. 25.

¹⁵ În prologul operei sale, el menționează că a relatat doar evenimentele pe care „le-a văzut cu proprii ochi”. El este singurul cronicar care face această remarcă. (Cf. George Strack,

Un aspect particular al relatării sale rezidă în faptul că se vorbește nu doar despre un apel al papei pentru cruciadă ci de două. Conform acestei surse, papa a declarat cauza și motivul oficială al convocării acestui conciliu într-o predică publică iar cel mai probabil a doua zi s-a adresat demnitarilor ecleziastici adunați cu privire la necesitatea reformării Bisericii¹⁶. Discuțiile cu privire la motivul desfășurării acestui conciliu au durat probabil câteva zile până când clericii și participanții aristocrați au aprobat deciziile prin aclamații.

În acest context la finalul sinodului, papa a rostit apelul său pentru necesitatea unei cruciade. Fulcher relatează că papa a accentuat faptul că frații creștini din Orient au nevoie de ajutorul Biserici Romane, aceștia fiind atacați de turci, de popoare persane care au avansat adânc în teritoriul roman jefuind și cucerind din ce în ce mai mult teritoriu creștin. Pentru a intensifica gravitatea situației, Urban al II-lea înfățișează celor prezenți chinurile prin care „frații” lor sunt nevoiți să le suporte datorită stăpânirii necredincioșilor: „turcii i-au omorât, i-au făcut pe mulți prizonieri, au distrus bisericile și au devastat Regatul lui Dumnezeu. Dacă îi lăsați în prezent fără sprijin, aceștia îi vor subjuga și pe alți slujitori ai lui Dumnezeu”¹⁷. Papa vorbește, prin urmare, în apelul său despre tradiționalul concept al războiului drept care legitimează violența în acte de auto-apărare și de apărare a celor apropiati¹⁸.

Tomas Asbridge, pornind de la mărturia lui Fulcher de Chartres, consideră că la Clermont, Urban a contopit noțiunea familiară a unei călătorii mântuitoare cu un concept ceva mai îndrăzneț, acela de a lupta pentru Dumnezeu, îndemnând pe toți oamenii, indiferent de statutul social să se alăture în ceea ce trebuia să fie în esență, un pelerinaj armat. Acest pelerinaj militar avea ca unic conducător pe Iisus Hristos¹⁹, în acest mod Urban reușind să definească ca o sinteză a războiului Drept și

„The sermon of Urban II in Clermont and the Tradition of Papal Oratory” în *Medieval Sermon Studies*, LVI 2012, pp. 30-31).

¹⁶ August C. Krey, *The First Crusade. The accounts of Eye-Witnesses and participants*, Ed. Princeton University Press, Princeton, 1921, pp. 25-28.

¹⁷ August C. Krey, *The First Crusade...*, p. 29.

¹⁸ Carl Erdmann, *The origin of the idea of the crusade*, Ed. Princeton University Press, New Jersey, 1977, pp. 306-355.

¹⁹ O legendă larg răspândită căreia i-a dat viață istoricul popular al cruciadelor William de Tyre îl indică pe Petru Eremitul ca fiind cel căruia i s-a revelat Mântuitorul Iisus Hristos în Biserica Învierii din Ierusalim, oferindu-i misiunea de a elibera pământul sfânt de sub ocupația necredincioșilor musulmani. Acesta este și persoana care l-a convins pe Papa Urban să

Sfânt²⁰.

Fulcher menționează faptul că papa a promis că toți care vor muri în drum spre Ierusalim, în acest pelerinaj militar, vor primi iertarea păcatelor. Cei care în trecut obișnuiau să se lupte împotriva propriilor frați, au devenit soldații lui Hristos „Christi milites”. Papa Urban îi îmbărbătează pe cei de față transmițându-le că orice creștin va fi condus de însuși Domnul nostru Iisus Hristos care îi va ajuta în dificila înfrângere a păgânilor²¹. Urban îndeamnă pe cei de față să respecte Armistițiul Domnului, subliniind că proprietățile celor care vor pleca în expediție vor fi protejate de Biserică, iar hoții și spărgătorii de case vor fi alungați din Biserică și excomunicați.

Folosirea versetelor biblice sunt principala rațiune care conduce la definirea apelului său, descris de Fulcher, ca fiind o predică. Papa face apel la virtuțile clericilor și a soldaților și la necesitatea luptei pentru apărarea religiei creștine, accentuând ca motive și aspecte legate de credință și morală. În ambele discursuri rostite găsim anumite mijloace retorice precum întrebări retorice, exclamații, repetiții, antiteze, însă nu putem postula că discursul face abuz de aceste tehnici. Predica papei în versiunea lui Fulcher nu are acea strălucire și acel caracter captivant care a făcut întreaga mulțime să fie entuziasmată la auzul ei. Cu toate acestea, cei mai mulți cercetători consideră că versiunea acestuia se apropie cel mai mult de adevărul istoric. Este într-adevăr nu doar prima mărturie a unui martor ocular, ci întreaga relatare se bazează pe hotărârile Conciliului de la Clermont.

Pentru a conclud, Fulcher de Chartres menționează două discursuri ale lui Urban, unul la începutul sinodului, celălalt la sfârșitul acestuia. Acest aspect se încadrează în lunga tradiție a deschiderii conciliilor cu un discurs privitor la datoriile clericilor și la motivul convocării acestora și a închiderii lor printr-o declarație privitoare la hotărârile luate.²²

inițiază cruciada. (Cf. William of Tyre, *A History of deeds done beyond the sea*, Ed. Columbia University Press, New York, 1943, pp. 84-85).

²⁰ Thomas Asbridge, *Cruciadele. Istoria războiului...*, p. 40.

²¹ August C. Krey, *The First Crusade...*, p. 29.

²² George Strack, „The sermon of Urban II in Clermont...”, pp. 33-34.

Robert Monahul

Robert Monahul și-a redactat cronică sa în jurul anului 1107. În prologul textului său acesta menționează faptul că a fost prezent la Conciliul de la Clermont. Este demn de menționat faptul că scopul principal urmărit de Robert Monahul este de a completa și a extinde cel mai probabil istoria *Gesta Francorum* și a îmbunătății stilul precar al textului. În primul capitol, Robert descrie predica ținută de Urban al II-lea la Clermont. În contrast cu relatarea lui Fulcher de Chartres, Robert subliniază faptul că discursul papei are loc într-un spațiu deschis de o anumită dimensiune. În plus, papa nu se adresează înaltului cler ci „francilor și oamenilor de dincolo de munte” (gens Francorum, gens transmontana)²³. O altă diferență importantă față de versiunea lui Fulcher este aceea că apelul pentru cruciadă nu este urmat și de un îndemn al papei pentru reforma Bisericii.

În versiunea lui Robert Monahul începutul alocuțiunii papei este diferită. În versiunea sa, Urban laudă calitățile poporului franc, îndemnându-l să urmeze exemplul strămoșilor, care au manifestat o credință puternică și fapte conforme cu aceasta. Totodată, acesta le evocă gloria și măreția lui Carol cel Mare care a reușit să distrugă imperiul păgânilor. Acestui prolog îi urmează descrierea faptelor îngrozitoare săvârșite de turci asupra creștinilor. Ca urmare a tuturor acestor lucruri, francii nu trebuie să ezite în a lua drumul spre Ierusalim pentru ajutorarea fraților în credință. Pentru prima dată într-o cronică, apare explicit Ierusalimul, ca destinație ce trebuie atinsă de cruciați. Papa descrie la superlativ frumusețea Țării Sfinte, „acest pământ fiind mai roditor decât oricare altul, aproape un nou Paradis Terestru, Ierusalimul fiind centrul pământului”²⁴. Aceste mențiuni privitoare nu numai la importanța spirituală a Țării Sfinte cât și la bogăția materială a acesteia aveau rolul de atrage atenția cavalerilor. Perioada premergătoare cruciadelor era caracterizată de tensiuni ridicate între regatele din Vest, dintre cavaleri datorită demografiei ridicate și a lipsei de resurse și de spațiu care să susțină această creștere de populație. Apelul papei reprezenta o șansă pentru persoanele care doreau să își construiască o nouă viață în Orient²⁵.

²³ August C. Krey, *The First Crusade...*, p. 30.

²⁴ August C. Krey, *The First Crusade...*, p. 31.

²⁵ Pr. Prof. Emanoil Băbuș, *Bizantini, latini și musulmani în perioada cruciadelor...*, pp. 139-140.

Discursul papei se încheie cu explicații cu privire la Ierusalim ca loc al pătimirilor lui Hristos. Aceste remarci reușesc să suscite emoțiile mulțimii care strigă „Este voia Domnului”. Papa subliniază faptul pentru cei bolnavi, bătrâni, incapabili de a purta arme, femeile fără soții lor nu este recomandat să plece în această călătorie, aceasta fiind în principal o datorie a celor experimentați.

De asemenea, laicii nu pot pleca fără binecuvântarea preotului, nici preoții și călugării nu pot pleca în această expediție fără acordul episcopilor. Tot în acest discurs, Urban introduce sintagma de „Pelerinaj Sfânt”²⁶. Cei plecați în acest pelerinaj trebuiau să depună un jurământ lui Dumnezeu, semnul văzut al acestui jurământ fiind purtarea semnelui Sfintei Cruci pe frunte sau pe piept. În momentul în care cruciatul îndeplineau jurământul și dorea să se întoarcă acasă acesta trebuia să realizeze un ritual asemănător, punându-și semnul Sfintei Cruci pe spate²⁷.

Balderic de Dol

În jurul anului 1108, Balderic, episcop de Dol, a redactat a sa *Historia de peregrinatione Jerosolimitana*, lucrare ce conține a treia versiune a prediciei lui Urban. Balderic era o personalitate a vremii sale, cu o cultură extrem de vastă, cunoscut în special pentru poemele în care face apel la motivele mitologiei antice. Este unul dintre cei mai buni cunoscători ai vremii sale ai operei lui Ovidiu. Cel mai probabil, Balderic a fost prietenul lui Robert Monahul și mecena acestuia, participând la Conciliul de la Clermont, însă neluând parte la expediția cruciată. În prologul operei sale, Balderic menționează că informațiile prezentate în cronică sa nu sunt mărturii directe ale lui, ci sunt preluate din relatările anumitor persoane. Temându-se că stilul precar al *Gestei Francorum*, ar putea compromite memoria cruciadelor, Balderic își dorește ca prin cronică sa să ofere o versiune stilizată a evenimentelor petrecute. După cum se poate observa, intenția sa este similară cu ea a lui Robert Monahul²⁸. Conform Istoriei lui Balderic, la Clermont, papa Urban al II-lea urcat pe un pupitru a vorbit unui adunări formate de episcopi, abați și nobili. Balderic prezintă lucrurile dintr-o altă perspectivă, față de ceilalți doi cronicari. Acesta înfățișează un al început al discursului papei.

²⁶ August C. Krey, *The First Crusade...*, p. 32.

²⁷ August C. Krey, *The First Crusade...*, p. 33.

²⁸ George Strack, „The sermon of Urban II in Clermont...”, p. 36.

Papa deplânge opresiunea fraților creștini din Ierusalim și Antiohia, „care au devenit subiecți în patria străbună unor conducători străini, sau au părăsit aceste locuri ori au venit ca cerșetori printre noi sau mai rău, sunt biciuiți și vânduți ca sclavi în propriul lor ținut”²⁹. În continuare, papa semnalează faptul că Bisericele creștine au fost desacralizate și utilizate ca „staul de animale”³⁰. Mai presus de toate, se subliniază faptul că Ierusalimul, locul unde Hristos a suferit moartea pentru noi, a fost cucerit de turci, care și-au instalat idolii cărora se roagă în Templul lui Solomon. Ce este specific în versiunea relatată de Balderic este sublinierea sentimentului de durere, supărare al papei, acesta plângând și jelind din inimă pe frații creștini obidiți.

În continuare papa explică de ce pământul sfânt este considerat „Sfânt”. Acesta face apel la evenimente biblice nou-testamentare și vechi-testamentare (prezența nu numai a lui Hristos în acele locuri ci și a mamei sale, apostolilor, și a primilor martiri ai creștinătății) motive specifice unei predice. Papa interpretează cucerirea Israelului după exodul din Egipt ca o prefigurare a cruciadei, de aceea cavalerii creștini trebuie să urmeze exemplul israeliților și să lupte împotriva păgânilor decât să fie antrenați în lupte fratricide. Papa îndeamnă episcopii să predice în diocesezele lor necesitatea urmării drumului către Ierusalim și nu în ultimul rând să se roage pentru victoria creștinilor.

Balderic relatează faptul că reacțiile oamenilor la predica papei au fost diferite: unii plângeau, alții tremurau de bucurie și unii oameni discutau despre proiectul propus de papă. Trebuie să menționăm faptul că versiunea lui Balderic diferă de cea a lui Robert Monahul cu privire la acest aspect. În versiunea lui Balderic, discursul papei are structura retorică a unei predici ce a avut un puternic impact emoțional asupra mulțimii. Aceasta conține anumite elemente tipice, precum citate din Biblie, anumitor evenimente li se oferă o explicație tipologică și istorică. Cel mai probabil, papa s-a adresat înaltului cler și a nobililor importanți, predica având un caracter sinodal³¹.

În concluzie, trebuie menționat faptul că cele trei relatări sunt într-o anumită măsură diferite atât în ceea ce privește stilul folosit cât și conținutul: în discursul papei întâlnim atât o predică, un discurs sinodal cu elemente juridice, canonice cât și

²⁹ August C. Krey, *The First Crusade...*, p. 33.

³⁰ August C. Krey, *The First Crusade...*, p. 33.

³¹ George Strack, „The sermon of Urban II in Clermont...”, p. 37.

un discurs motivațional de luptă. Au existat lungi discuții între cercetări cu privire la deosebirile celor 3 relatări, în special cu privire la Ierusalim, care nu este menționat de Fulcher de Chartres, prima cronică care vorbește despre acest eveniment, dar este menționat de Robert Monahul, Balderic de Dol și de ceilalți cronicari ai cruciadelor³².

Comparând cele trei relatări cu alte predici ale lui Urban al II-lea din surse non-narative și cu predici ale predecesorului său, Grigore al VII-lea rostite în cadru sinodal, Georg Strack a concluzionat următoarele: Robert Monahul și Balderic au scris în Franța, la mai mult de zece ani de la desfășurarea sinodului de la Clermont cu scopul de a revizui din punct de vedere stilistic *Gesta Francorum*. De asemenea, aceștia susțineau împreună cu un număr important de nobili desfășurarea unei noi campanii în Țara Sfântă. Cum ei se cunoșteau, cel mai probabil intenționat au revizuit stilul predicii rostite de Urban pentru a furniza predicatorilor, oratorilor, cronicarilor o gamă variată de opțiuni și argumente retorice.

Posteritatea a demonstrat că demersul lor a fost încununat de succes. Povestea lui Robert a inspirat mulți poeți, a fost tradusă în limbile vernaculare și chiar a devenit o populară carte de aventuri în secolul al XVI-lea. Versiunea predicii lui Urban consemnată de Balderic a fost receptată ca o predică model fiind integrată în unele manuscrise ale lui Humbert Romanul, *De predicacione cruci*. Pentru predicatorii care au folosit *De predicacione crucis*, importanța predicii lui Urban nu era doar un exemplu ilustrativ al unei predici bune, ci, de asemenea, demonstrează că cruciada a fost și continuă să fie un război salvator proclamat de biserică pentru apărarea credinței.

Începând cu secolul al XIV-lea, predica de Clermont a format o parte importantă a mărturiilor istoriografice cu privire la mișcarea cruciată, și mai mult a reprezentat singurul exemplu al unei predici despre cruciadă care a condus la un demers victorios³³. Totuși, cele mai multe surse non-narative susțin versiunea lui Fulcher de Chartres. Acesta a scris la cinci ani după Conciliul de la Clermont³⁴, nu a fost implicat în eforturile unei noi campanii, asumându-și să scrie ceea ce a văzut și

³² Jonathan Riley Smith, *The first crusade and the idea of the crusading*, Ed. Continuum, London, 2003, pp. 18-22.

³³ Penny J. Cole, *The preaching of the crusades to the Holy land, 1095-1270*, Ed. Medieval Academy of America, Massachusetts, 1991, p. 217.

³⁴ Pr. Prof. Dr. Emanoil Băbuș, *Bizanțul între Occidentul Creștin și Orientul Islamic*, Ed. Sophia, București, pp. 104.

nu să remodeleze un text existent. Acest lucru poate explica de ce acesta a descris un papă care prezintă anumite documente cu foarte puțină înflăcărare retorică. Fulcher cel mai probabil a descris un discurs sinodal, care conform protocoalelor, era cel mai comun și uzual stil folosit de papă în secolul al XI-lea³⁵.

D.C Munro a încercat în lucrarea sa *The Speech of Pope Urban II. At Clermont, 1095*³⁶ să realizeze o reconstrucție cât mai fidelă a discursului papei Urban al II-lea de la Clermont printr-o analiză comparativă a versiunilor discursurilor³⁷, constatând faptele separate date în fiecare din ele.

În continuare voi expune 10 elementele directoare ale acestui discurs precum și examinarea acestora în cadrul discursurilor cronicarilor analizate anterior în lucrarea de față.

1. *Necesitatea ajutorării fraților din Est*. Acest îndemn este prezent în relatarea tuturor cronicarilor.
2. *Apelurile de ajutor din partea celor din „Est”*³⁸. Și acest element este prezent în relatarea celor trei cronicari analizată în acest studiu.
3. *Avansul victorios al turcilor*. Menționat de Fulcher și Robert. Baldric nu are o astfel de mențiune explicită, dar toată porțiunea anterioară din discursul său presupune cunoașterea unei astfel de cuceriri.
4. *Suferința creștinilor din est*. Acest element discursiv este menționat foarte pe scurt de Fulcher, discutat pe larg de Robert și într-o măsură mai mică de Baldric³⁹.
5. *Profanarea sau distrugerea bisericilor și a locurilor sfinte*. Menționat de Fulcher, de Robert. Totuși Baldric de Dol oferă referințe extinse în lucrarea sa cu privire la acest aspect.
6. *Bogați și săraci deopotrivă ar trebui să meargă*. Acest aspect al discursului este

³⁵ George Strack, „The sermon of Urban II in Clermont...”, pp.44-45.

³⁶ Dana Carleton Munro, „The Speech of Pope Urban II. At Clermont, 1095”, în *The American Historical Review*, vol.11, Nr.2 (1906), pp.231-242.

³⁷ Autorul pleacă de la premisa că ideile vor fi exprimate folosind termeni variați și că fiecare autor își va concentra atenția asupra aspectelor care îl captivează cel mai mult, fără aprofundarea excesivă a altor aspecte. După o astfel de analiză, se va putea alege faptele care par să fie solide și să se contureze astfel linii directoare ale observațiilor făcute de autor.

³⁸ Prin *Est* trebuie să înțelegem Imperiul Bizantin.

³⁹ Dana Carleton MUNRO, „The Speech of Pope Urban II....”, pp. 235-236.

menționat explicit doar de către Fucher nu și de către ceilalți cronicari⁴⁰.

7. *Toți cei care mergeau în cruciadă urmau să primească indulgență plenară sau iertarea completă a păcatelor.* Acest subiect este relatat în forme diferite în toate cele 3 mărturii. Astfel pentru Fulcher, această iertare a păcatelor era limitată exclusiv pentru cei care mureau în expediție. Robert Monahul extinde aceasta prevedere la toți participanții, în schimb, Baldric inserează o declarație destul de nedefinită cu privire la aceasta în discursul lui Urban către cler.
8. *Manifestări ale disprețului față de t urci.* Toți cei trei cronicari au referințe destul de precise cu privire la disprețul arătat față de „necredincioși” și a cuceririlor pe care aceștia le-au făcut⁴¹. În antiteză cu această atitudine manifestată față de turci, în discursul papei se pot găsi referințe clare cu privire la elogiul francilor
9. *Obținerea unei recompense eterne.* Menționată de către toți. Acestei referințe cu valoare eshatologică i se contrapune îndemnul cu privire la detașarea și lipsa atașamentului pe care participanții la acest pelerinaj militar ar trebui să îl aibă față de aspectele mundane: bunuri, proprietăți etc.
10. *Caracterul special al Ierusalimului.* Acest aspect central se află în centrul tuturor relatărilor fie într-un mod explicit în relatările lui Robert Monahul și a episcopului Baldric sau implicit în versiunea lui Fulcher de Chartres. Totodată, un aspect comun care apare în toate mărturiile este suferința la care sunt supuși creștinii care trăiesc în acest teritoriu. În mod particular, pentru a accentua această stare de fapt sunt folosite referințe cu privire la profanarea și desacralizarea Bisericii Sfântului Mormânt, ca element centralizator al tuturor creștinilor⁴².

Dana Munro consideră că Urban ar fi putut să abordeze toate aceste subiecte, și poate și altele care nu au fost consemnate.

⁴⁰ Într-una dintre scrisorile emise de Popa Urban al II-lea după Sinodul de la Clermont ce avea ca rol principal proclamarea publică a acestei acțiuni militare, și anume scrisoarea către „clerul și credincioșii din Bologna” sunt introduse anumite limitări cu privire la participarea la acest pelerinaj de natură militară. Astfel, atât clericii cât și persoanele laice aveau nevoie de binecuvântarea expresă a episcopului respectiv a preotului pentru a întreprinde acest demers. (Cf. Georg Strack, *Pope Urban II and Jerusalem: a re-examination of his letters on the First Crusade*, în: „The Journal of Religious History, Literature and Culture”, Nr. 2/1 (2016), pp.51-70).

⁴¹ Foarte probabil, în acest stadiu al discursului apar și referințe cu privire la avansul turcilor în Spania.

⁴² Dana Carleton Munro, „The Speech of Pope Urban II...”, pp. 237-241.

Este probabil ca îndemnul său să fi fost mult mai amplu decât ceea ce a fost transmis în scurtele rapoarte. Cu toate acestea, bazându-ne pe informațiile disponibile, pare rezonabil să concludem ca aceste 10 aspecte menționate anterior au făcut parte din discursul papei de la Clermont.

Concluzii

Predica de la Clermont, susținută de Papa Urban al II-lea, a reprezentat un moment crucial în istoria creștinismului medieval, oferind o motivație teologică complexă pentru declanșarea Primei Cruciade. Prin apelul la eliberarea locurilor sfinte și asocierea participării la cruciadă cu beneficii spirituale, precum absolvirea de păcate condiționată de pocăință și implicare activă, discursul a mobilizat liderii politici și masele populare, unificând Europa creștină în jurul unei misiuni percepute ca sacră. Predica a reușit să combine dimensiunea spirituală cu interesele politice ale epocii, răspunzând unei nevoi acute de solidaritate religioasă și de reafirmare a autorității papale. Această analiză evidențiază nu doar impactul teologic al discursului, ci și rolul său în redefinirea relațiilor dintre creștinătate și lumea islamică, precum și în remodelarea identității colective europene în contextul medieval.

Unirea Principatelor, domnitorul Alexandru Ioan Cuza, reformele și influența acestora asupra bisericii.¹

Pr. Drd. Ionel CUȚUHAN

Abstract:

The Union of the Principalities under the ruler Alexandru Ioan Cuza represented the fruition of a historical opportunity for the Romanians in the two Principalities and the foundation of modern Romania. In the complicated historical context where some of the great powers were against us, the Romanian Principalities had wise and courageous people, who knew how to confront the great powers with an accomplished fact - the Union of the Romanian Principalities into a single state.

This was followed by a series of radical reforms that oriented the country towards development and progress in all spheres of its existence. In order to be able to talk about the Union of the Principalities, it is necessary to have an overview of the international context in which this centuries-old desire of the Romanians could be fulfilled. In the mid-19th century, Europe was going through a very delicate period from a political, military and social point of view. After the Napoleonic Wars ended, the revolutions of 1848 broke out, events that completely changed the political and social paradigm of the European states.

Keywords:

Union of the Principalities, Alexandru Ioan Cuza, 19th-century Europe, Political reforms, Modern Romania

Contextul istoric- Războiul Crimeii - reconfigurarea influenței și intereselor marilor puteri, preambulul unirii Principatelor.

Datorită extinderii rapide a imperiului rus, britaniei au devenit din ce în ce mai neliniștiți de posibilitatea ca Rusia să amenințe imperiul lor colonial din Est. Împreună cu francezii, britaniei au invocat principiul echilibrului de putere pe

¹ Articol scris sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Paul Brusanowski, care și-a dat acordul pentru publicare.

continent pentru a interveni în Rusia și a slăbi astfel influența lui Nicolae I.

În anii 1850, liderii britanici au exprimat îngrijorarea lor cu privire la acțiunile expansioniste ale Rusiei în India, Afganistan, Turcia, Moldova și Țara Românească și au căutat să găsească o modalitate de a contracara această amenințare².

Rădăcina conflictului care a condus la Războiul Crimeii a fost disputa asupra Locurilor Sfinte din Palestina, unde drepturile pelerinilor catolici latini și ortodocși trebuiau reglementate întrucât pelerinii ortodocși erau mai numeroși decât cei catolici.

În 1757, sultanul a reglementat împărțirea Locurilor Sfinte între pelerinii ortodocși și cei catolici. Catolicii au primit dreptul de a folosi alternativ Biserica Sfântului Mormânt și alte locuri de pelerinaj, iar la Betleem ortodocșii au primit altarul principal din Biserica Nașterii Domnului. În plus, armenii au primit dreptul de folosință al anumitor altare.

Situația era complicată de faptul că Franța era protectorul tradițional al catolicilor din Orient, în timp ce Rusia obținuse protecția pelerinilor de rit ortodox. Astfel, pe lângă rivalitatea dintre pelerini, existau și două rivalități de influență: influența franceză pentru catolici și influența rusă pentru ortodocși³.

Începând cu anul 1774, influența ortodocșilor și a Rusiei în chestiunea Locurilor Sfinte a crescut constant, în timp ce Franța, slăbită de războaiele napoleoniene, nu a putut interveni direct în Orient. Astfel, pelerinii ortodocși au obținut avantaje tot mai mari, cum ar fi controlul asupra Bisericii Sfântului Mormânt.

La mijlocul secolului al XIX-lea, pelerinii ortodocși aveau o poziție mult mai favorabilă decât cei catolici. Napoleon al III-lea a încercat să schimbe această situație, astfel, guvernul francez a început negocierile cu turcii în mai 1850 pentru a contesta pozițiile ortodocșilor din Palestina⁴. Echilibrul dintre Marile Puteri era fragil, iar expansionismul rusesc tot mai pregnant și agresiv, pe fondul decăderii accelerate și ireversibile a Imperiului Otoman⁵, a îngrijorat cercurile politice europene, mai ales

² [https://www.unitischimbam.ro/razboiul-crimeii-1853-1856/\(4 febr 2024\)](https://www.unitischimbam.ro/razboiul-crimeii-1853-1856/(4 febr 2024))

³ https://romania.mid.ru/ro/press-centre/arkhiv_novostey/disputa_pentru_lo-curile_sfinte_din_palestina_adev_rata_cauz_a_r_zboiului_crimeii/ (10 febr. 2024)

⁴ https://www.academia.edu/20380910/RAZBOIUL_CRIMEII (10 ian. 2024)

⁵ Ene-Vasile Sprîncenatu, „Cestiunea Orientală”. *Conceptul și elemente de istoriografie*, în „Acta Moldaviae Meridionalis, XXXVIII, Ed. PIM Iași, 2017, p.144.

pe cele britanice, care-și simțeau amenințate rutele comerciale, întrucât Rusia râvnea la teritoriile otomane dunărene, balcanice și la strâmtorile Bosfor și Dardanele.

Sub pretextul protecției popoarelor ortodoxe din Imperiul Otoman, a început în 1853 războiul între Rusia și Turcia⁶.

Pentru a opri posibilitatea Rusiei de a se extinde spre vest, în anul următor, Anglia, Franța și Sardinia au invadat Rusia, în Crimeea. După o serie de lupte grele soldate cu moartea a peste 220.000 de oameni și după moartea țarului⁷, Rusia a recunoscut înfrângerea și a cerut pace. Pentru Principatele Române aceasta a fost șansa optimă de a scăpa de protectoratul rusesc și de suzeranitatea otomană, de a deveni un stat unitar și independent, intrat sub garanția Marilor Puteri Europene, care își doreau o zonă tampon în fața expansionismului rus.

Principatele au fost considerate ca fiind o extensie a Europei moderne în regiunea estică a Europei. Principatele nu mai erau doar sub stăpânirea otomană strictă, ci fuseseră incluse în garanțiile colective ale Marilor Puteri europene.

1. Congresul de la Paris

Congresul de la Paris a avut loc între 13 februarie 1856 - 18 martie 1856 și a încercat să stabilească o nouă ordine europeană după Războiul Crimeii, cu scopul de a limita puterea rusă și influența sa în sud-estul Europei. Impactul schimbărilor aduse de Congres a avut asupra Principatelor Române un puternic efect pe termen lung, pregătind terenul pentru o ieșire din sfera orientală și o deschidere către Europa Occidentală, și către independența de stat.

2. Tratatul de la Paris, semnat pe 30 martie 1856⁸, a stipulat că șapte state europene: Franța, Rusia, Sardinia, Anglia, Prusia, Turcia și Austria, vor avea un rol de protectorat asupra Țărilor Române, asigurându-le autonomia administrativă. S-a decis convocarea unor adunări ad-hoc, formate din reprezentanții claselor sociale, pentru a exprima dorințele populației privind viitoarea organizare a acestor teritorii. Ulterior, puterile trebuiau să elaboreze o convenție specială pentru Țările Române.

⁶ [https://enciclopediaromaniei.ro/wiki/Congresul_de_la_Paris_\(1856\)](https://enciclopediaromaniei.ro/wiki/Congresul_de_la_Paris_(1856)) (4 febr. 2024)

⁷ <https://www.unitischimbam.ro/razboiul-crimeii-1853-1856/> (4 febr 2024)

⁸ Eugen-Tudor Sclifos, *Congresul de pace de la Paris din 1856. Raporturile franco-ruse și problema românească* în revista, „Tyragetia, serie nouă, vol. IX [XXIV], nr. 2, Istorie. Muzeologie”, Chișinău, 2015, p.155

Tratatul a intensificat discuțiile externe privind unirea Țării Românești cu Moldova într-un stat unic. Marile puteri europene aveau interese diferite: Anglia, preocupată de integritatea Imperiului Otoman, nu susținea formarea unui stat român independent, în timp ce Austria, având interese comerciale în regiune, nu era favorabilă unirii. Franța și Rusia susțineau unirea, iar Turcia se opunea ferm, considerând că cele două principate erau parte din teritoriul său.

Unirea Principatelor, consecință a preocupărilor interne și externe.

Ideea unirii Principatelor a prins contur în mijlocul secolului al XIX-lea, fiind susținută de mica boierime, populația urbană și țărănime. În 1847, desființarea barierelor vamale a pregătit terenul pentru unirea politică, facilitând dezvoltarea economică și legăturile comerciale. Burghezia a sprijinit unirea, considerând că un stat puternic le-ar proteja mai bine interesele, iar marii proprietari sperau că unirea va facilita exporturile și crea o bancă națională pentru a-i ajuta să scape de datorii.

1. Principatele înainte de unire, unioniști și antiunioniști.

Între 1857 și 1859, mișcarea unionistă a fost complexă și disputată. În Moldova, unii boieri precum Sturzești, Ghiculești și Balșii erau antiunioniști, colaborând cu consulul austriac Goedel și Poarta Otomană. Teama marii boierimi că unirea ar putea duce la emanciparea clăcașilor a amânat dezbaterile privind problema țărănească. Țăranii doreau eliberarea de sub iobăgie și legau unirea de împrăștiere⁹.

În Moldova, comitete unioniste s-au format pentru a sprijini unirea cu Muntenia, cel mai activ fiind cel din Iași, înființat pe 21 mai (6 iunie) 1856 compus, în cea mai mare parte, din membri ai corpului didactic, scriitori, boieri mici. Comitetul unional din Neamț și-a dat adeziunea la cel din capitală. Cererea de adeziune a fost semnată de un mare boier, 60 de boieri mici, 40 de «oameni nevoieri» și de toți călugării de la Mănăstirea Neamțului, în frunte cu starețul. Actul de adeziune al județului Roman a fost semnat de episcopul locotenent Nectarie, arhimandritul Vartolomei, trei mari boieri, 40 de boieri mici și de vreo 20 locuitori

⁹ Radu Rosetti, Pentru ce s-au răsculat țăranii, Ed. Atelierele grafice Soccec, București, 1907, p. 318.

din celelalte categorii sociale¹⁰. În Muntenia, tineretul progresist a înțeles importanța țărănimii pentru realizarea unirii.

Congresul de la Paris hotărâse ca Poarta să convoace, în fiecare din cele două state, câte un divan ad-hoc, compus din reprezentanții tuturor claselor sociale, care să arate dorințele poporului relative la noua și definitivă organizare a principalelor. Deoarece în art. 24 nu se preciza că populația avea să se pronunțe și asupra unirii, Turcia a încercat, prin firmanul de convocare al divanurilor ad-hoc, să indice problemele pe care aveau să le discute, voind astfel ca să elimine din dezbateri, chestiunea unirii. Turcia și Austria au mai pretins ca membrii divanurilor să nu fie aleși, ci numiți de către caimacami.

Caimacamul Toderiță Balș, care a intrat în funcție la 16 iulie 1856, a devenit agentul imperiului otoman și al celui austriac, cu o atitudine net antiunionistă, unealta cea mai servilă a Porții, care a putut astfel să se amestece în afacerile interne ale Moldovei ca în timpul fanarioșilor. La protestele energice ale Rusiei și Franței, Turcia și Austria, au fost nevoite să admită ca membrii divanurilor să fie aleși și să aibă dreptul de a discuta orice chestiuni, care ar fi fost în legătură cu viitoarea organizare a statelor românești.

În această situație Turcia și Austria s-au gândit să manevreze în așa fel încât să fie aleși, în divanurile ad-hoc, numai antiunioniști. Alegerile din Moldova, care urmau să le dea rezultatul dorit, trebuiau organizate de omul lor de încredere, de Toderiță Balș. Acesta muri însă la 1 martie 1857¹¹.

După acest eveniment partidul unionist moldovean a cerut curmarea amestecului abuziv al Turciei și Austriei în afacerile interne ale Moldovei.

Totuși turcii au numit caimacam pe Nicolae Vogoride, fiul lui Ștefanache Vogoride, fost bei de Samos. Nicolae Vogoride a primit de la Poartă instrucțiuni secrete și promisiunea că va fi susținut pentru a fi ales ca domnitor al Moldovei, dacă în alegeri vor ieși antiunioniștii. De aceea el a menținut în posturi miniștrii numiți

¹⁰ N. Grigoraș, *24 ianuarie 1859 Unirea Moldovei și Țării Românești și formarea Statului Național-România*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei revista oficială a Arhiepiscopiei Iașilor și a Episcopiei Romanului și Hușilor, Anul XXXV, Nr. 1-2, ianuarie -februarie 1959, Redacția și Administrația: Sfânta Arhiepiscopie a Iașilor, strada Ștefan cel Mare, nr 46, Iași, 1959, pp. 8-9.

¹¹ N. Grigoraș, *24 ianuarie 1859 Unirea Moldovei și Țării Românești și formarea Statului Național-România*, ...p. 10.

de Toderiță Balș și s-a înțeles cu consulul austriac asupra măsurilor de luat pentru ca alegerile să fie câștigate de antiunioniști. Urmărind realizarea acestui plan el a luat o serie de măsuri.

Prefecții au primit ordin ca să dizolve comitetele unioniste, să confiște programele și proclamațiile acestora și să aresteze membrii unioniști de frunte, care erau numiți «tîlhari de unioniști». O parte din unioniștii arestați au fost eliberați după ce au dat declarații scrise că nu vor mai face propagandă pentru unire. Nicolae Vogoride și susținătorii lui, dîndu-și seama că pierd partida, s-au gîndit să elimene din listele electorale pe toți unioniștii și chiar pe cei care se arătaseră numai ca simpatizanți ai unirii.

Din cauza aceasta unioniștii, care pînă atunci protestaseră numai împotriva abuzurilor guvernamentale, se gîndeau să folosească ultima armă de luptă care le mai rămăsese, răscoala.

Deși Turcia s-a arătat, la un moment dat, dispusă ca să admită revizuirea listelor electorale, totuși a ordonat lui N. Vogoride să țină alegerile. Cu toate acestea din cei care au fost înscrși în listele electorale întocmite de guvern nu s-au prezentat la votul din 12 iulie decît un număr foarte redus, infim chiar.

Țăranii au fost forțați să voteze de formă, prin așa ziși delegați, care au fost obligați să semneze niște procese verbale redactate de comisiile electorale. Intervențiile susținute ale puterilor favorabile unirii i-au făcut pe turci să anuleze, la 24 august 1857, alegerile din Moldova. Au fost revizuite listele electorale astfel că de data aceasta din cei 83 de membri aleși ai divanului, numai 2 au votat împotriva unirii¹².

Dintre membrii clerului au fost aleși în divanul ad-hoc al Moldovei Filaret Scriban, egumenul de Slatina Calinic Miclescu, din partea mănăstirilor, arhimandritul Neofit Scriban din partea clerului din Iași, arhimandritul Melchisedek din partea clerului din Huși și preotul Matcaș din partea clerului de la Roman.

Mitropolitul, ca președinte al divanului, care s-a deschis la 4 octombrie 1857, în cuvîntul de deschidere, a vorbit despre Moldo-Români¹³. El a votat pentru unire și

¹² N. Grigoraș, 24 ianuarie 1859 *Unirea Moldovei și Țării Românești și formarea Statului Național-România*, ...p. 11.

¹³ Dimitrie A. Sturza, *Însemnătatea divanurilor ad hoc din Iași și București în istoria Renașterii României de -vol. 4 lucrările divanurilor ad hoc din Iași și București*, extras din

a spus: „Unde-i turma acolo-i și păstorul”¹⁴. Protoiereul Dimitrie Matcaș a declarat că alegătorii săi, care reprezentau tot clerul de Roman, l-au rugat „cu lacrimile în ochi ca să voteze pentru dorințele rostite în programul național: Unirea Principatelor”¹⁵. Astfel, în ședința din 19 octombrie, divanul ad-hoc al Moldovei a votat «Unirea». După terminarea votării, Mitropolitul, pe baza art. 79 din Regulamentul Adunării, a declarat că adunarea a votat Unirea.

În Țara Românească opinia publică s-a bucurat de o libertate pe care n-o cunoscuse cea din Moldova. În Muntenia, în ziua de 21 octombrie, când s-a votat unirea de către divanul ad-hoc, n-a fost nici un vot contra.

Votul ambelor divane a găsit un larg ecou în presa europeană. În felul acesta Turcia, deși fusese susținută de Austria și Anglia, deși folosisese constrângerea și corupția, n-a reușit să înăbușe avântul mișcării pentru unire. Votarea unirii de către ambele adunări românești au îngrijorat profund puterile care i se opuneau. Poarta a trimis, la 28 octombrie, o notă de protest tuturor puterilor semnatare ale tratatului de la Paris.

Între timp cancelariile europene duceau tratative pentru a cădea de acord asupra atitudinii pe care trebuiau s-o ia față de doleanțele exprimate de divanurile ad-hoc. Unii reprezentanți ai puterilor semnatare ale tratatului de la Paris erau enervați¹⁶ de faptul că în divanul ad-hoc al Moldovei se discutau toate problemele care stau la baza unui stat modern și independent, ca: învățământul obligatoriu și gratuit, suprimarea jurisdicției consulare, darea în judecată a guvernului existent, libertatea cultului, un singur sinod pentru ambele țări, reorganizarea armatei, neutralitatea, egalitatea în fața legilor, impozite proporționale, responsabilitatea ministerială,

„Analele Academiei Române, seria II, Tom. XXXIII, - Memoriile secțiunii istorice”, Librăriile Socec ex Co C. Sefta și Librăria Națională, București, 1911, p.601. „, Moldo-Românii de astăzi sunt toți tot una, ci au o origine, un sânge, o patrie; o istorie, o credință, un Dumnezeu! Să ne silim dară ca totdeauna să fim așa ca să fim vii, și ca să învieze întru noi, iubita noastră patrie. Să ne întrecem numai prin lucrarea virtuților. Numai virtuțile și meritul să ne deosebească înaintea, lui Dumnezeu: și înaintea scumpei noastre nații”.

¹⁴ Dr.Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, „Unde-i turma acolo-i și păstorul”. *Participarea Mitropolitului Sofronie Miclescu la înfăptuirea Unirii Principatelor Române, 1859*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1985, p. 130

¹⁵ N. Grigoraș, 24 ianuarie 1859 *Unirea Moldovei și Țării Românești și formarea Statului Național-România*, ...p. 12.

¹⁶ N. Grigoraș, 24 ianuarie 1859 *Unirea Moldovei și Țării Românești și formarea Statului Național-România*, ...p. 13.

desființarea capitulațiilor, împrăștierea țăranilor etc. Cu această ocazie unii mari proprietari, înspăimântați, au vorbit despre ideile comuniste ale celor care voiau împrăștierea și și-au apărât dărz dreptul de proprietate asupra moșilor.

Membrii clerului din divan au susținut chiar existența, încă la începutul întemeierii statului, a unei proprietăți țărănești libere. Amendamentul la problema țărănească a fost semnat de Arhimandritul Neofit Scriban, de Arhimandritul Melchisedek Ștefănescu¹⁷ și de Vasile Mălinescu.

Delegații țăranii din divanul ad-hoc al Țării Românești, care au cerut împrăștierea, au fost combătuți de I. C. Brătianu¹⁸. După cum aveau să dovedească ulterior, cea mai mare parte a burgheziei nu voia adevărata rezolvare a problemei agrare ci un târg cu moșierimea pe socoteala țăranimii.

Pentru a curma toate aceste discuții, care nelinișteau reacțiunea, Poarta a emis firmanul de dizolvare al divanurilor.

Conferința de la Paris, care trebuia să hotărască organizarea Principatelor, s-a deschis la 22 mai 1858. Delegatul turc s-a declarat, de la început, împotriva unirii, fiind susținut de delegatul austriac. Delegatul plenipotențiar rus, Kisseleff, a declarat că nici o hotărâre nu poate fi definitivă dacă nu s-ar fi admis unirea Principatelor. El a mai propus ca noul stat să aibă dreptul de a încheia tratate, independent de Poartă. Același delegat a atras atenția membrilor Conferinței că Rusia prevăzuse Unirea prin Regulamentul Organic. Intervenția lui Kisseleff a stingherit mult chiar pe delegatul Franței, care renunțase la ideea unirii și era în căutarea unui compromis. Kisseleff a mai scos în evidență faptul că dacă puterile semnatare ale tratatului de la Paris voiau să ia locul Rusiei, spre a apăra interesele Principatelor, trebuiau să soluționeze orice neînțelegeri care s-ar fi ivit între ele și Poartă.

După discuții aprinse și ședințe interminabile Conferința de la Paris a dat o nouă Constituție Principatelor, mai precisă decât Regulamentul Organic și în unele privinți chiar mai avansată, dar care nu reprezenta, în esență, decât o lucrare întocmită superficial, de compromis, fiindcă cei care o redactaseră nu căzuseră de acord asupra multor principii și nici chiar asupra planurilor de lucru, și ignoraseră,

¹⁷ Dimitrie A. Sturza, *Însemnătatea divanurilor ad hoc din Iași și București în istoria Renașterii României de -vol. 4 lucrările divanurilor ad hoc din Iași și București, ...* p. 677.

¹⁸ Dimitrie A. Sturza, *Însemnătatea divanurilor ad hoc din Iași și București în istoria Renașterii României de -vol. 4 lucrările divanurilor ad hoc din Iași și București, ...* p.765.

în cea mai mare parte, cererile unanime ale maselor populare. Despre neajunsurile și contradicțiile din Constituție Dimitrie Bolintineanu în cartea sa „Viața lui Cuza Vodă” declara: „Constituția seamănă cu Satana”¹⁹. Consulul francez Victor Place a făcut observația justă că puterile semnatare ale tratatului de la Paris „și-au bătut joc de speranțele unui popor în suferință”²⁰.

Noua Constituție dată Principatelor de puterile protectoare a avut și prevederi progresiste, ca desființarea tuturor privilegiilor, scutirilor și monopolurilor. Pentru prima dată s-a garantat, într-o lege fundamentală a statelor românești, libertatea individuală și egalitatea înaintea legilor. Prin art. 46 al Convenției s-a prevăzut că «moldovenii și muntenii sînt cu toții egali înaintea legilor și de o potrivă trebuiau primiți în dregătoriile publice în ambele țări». Muntenii și moldovenii, de orice rit creștin ar fi fost, se bucurau de aceleași drepturi politice, care puteau fi extinse asupra locuitorilor de alte credințe, pe bază de lege. Convenția mai prevedea revizuirea neapărată a legii care reglementa raporturile dintre proprietarii de pământ și țăranii, în vederea îmbunătățirii soartei acestora din urmă.

Dacă într-o oarecare măsură, în ceea ce privește organizarea internă a Moldovei și Țării Românești, Convenția de la Paris cuprindea unele prevederi cu caracter progresist, în relațiile externe cu Poarta, n-a adus aproape nimic nou. Autonomia Principatelor a fost confirmată și garantată de puterile semnatare ale tratatului de la Paris.

2. Unirea Principatelor consecință a contextului extern și a strădaniei unioniștilor.

Opera Conferinței de la Paris, concretizată în Convenție, reprezintă un compromis între principii opuse, care se vădesc în însăși numele noului stat „Principatele Unite, ale Moldovei și Valahiei”, care totuși erau două. Lipsa gravă a Convenției a fost că n-a stabilit nici unirea, nici separația Principatelor și că a creat un regim hibrid, pentru aplicarea căruia trebuia să se bazeze pe Comisia Centrală

¹⁹ Dimitrie Bolintineanu, *Viața lui Cuza Vodă memoriu istoric*, Editura noua librărie George Ioanide, București, 1869, p. 32.

²⁰ N. Grigoraș, 24 ianuarie 1859 *Unirea Moldovei și Țării Românești și formarea Statului Național-România*, ...p. 16.

de la Focșani²¹. Deocamdată, însă, nimeni nu-și da seama de slăbiciunea acestui organism. De asemenea s-au acordat Porții drepturi prea mari. Lucrul principal a fost însă proclamarea principiului unirii. Rămânea ca populația din ambele state românești să desăvârșească restul, ceea ce a și făcut. Deputații unioniști au căzut de acord ca să propună și să susțină în adunare alegerea ca domnitor a lui Al. I. Cuza²².

Adunarea pentru alegerea domnitorului Moldovei s-a întrunit în ziua de 5/17 ianuarie. Era aproape sigur că avea să fie ales candidatul unioniștilor. Opoziția, pentru a contesta valabilitatea alegerii, nutrea speranța că mitropolitul nu va veni să prezideze ședința. El însă a venit și a rostit o scurtă cuvîntare, în care a spus că trebuie ales ca domnitor acela „carele mai mult merită încrederea obștească și ale căruia legături cu țara închezășluiesc mai mult priincioasele cugetări ale sale către compatrioți”²³. Aceste cuvinte se refereau la candidatul partidului unionist. În ziua alegerii susținătorii lui Grigore Sturza, văzîndu-se în minoritate, au votat pentru Alexandru Ioan Cuza. De asemenea și susținătorii lui Mihail Sturza, dîndu-și seama că este pierdută cauza candidatului lor, l-au votat pe Al. I. Cuza, pentru a nu-și înstrăina simpatiile noului domnitor²⁴.

Mitropolitul amintindu-și de cuvintele rostite în divanul ad-hoc: „unde este turma va fi și păstorul”, a votat și el pentru „domnul colonel Alexandru Cuza, domnul stăpînitor al Moldovei”. Deci candidatul grupului unionist din adunare a întrunit unanimitatea voturilor celor prezenți în afară de al său. „Pentru întîia oară în Moldova - scrie Victor Place - s-a făcut o alegere fără să se cheltuiască un singur galben. Nu au lipsit cu toate acestea încercările, și sînt mai în stare ca oricine a afirma că principele Mihai Sturza nu s-a dat îndărăt a oferi mai multe milioane, pentru a cumpăra voturi. Pretutindenea a fost respins... Alegerea Colonelului Cuza este biruința deplină a ideilor unioniste și liberale asupra vechiului sistem de corupție”²⁵.

²¹ N. Grigoraș, 24 ianuarie 1859 *Unirea Moldovei și Țării Românești și formarea Statului Național-România*, ...p. 18.

²² Prof.univ. dr. Nicolae Isar, *Istoria Modernă a Românilor 1848-1878, Partea a II-a*, Ed. Fundației România de mâine, București, 2005: p.41.

²³ N. Grigoraș, 24 ianuarie 1859 *Unirea Moldovei și Țării Românești și formarea Statului Național-România*, ...p.20.

²⁴ N. Grigoraș, 24 ianuarie 1859 *Unirea Moldovei și Țării Românești și formarea Statului Național-România*, ...p.22.

²⁵ N. Grigoraș, 24 ianuarie 1859 *Unirea Moldovei și Țării Românești și formarea Statului Național-România*, ...p.16.

După alegere, Mitropolitul, ca președinte al adunării, a anunțat rezultatul, în uralele și aplauzele deputaților și ale publicului din tribune. Noul domnitor a depus jurământul în fața adunării.

Domnitorul Alexandru Ioan Cuza.

Alexandru Ioan Cuza a fost primul domnitor al Principatelor Unite și al statului național România, despre care s-a scris chiar din timpul vieții sale, fiind lăudat de prieteni și colaboratori, dar și atacat și detestat de către adversari. Dimitrie Bolintineanu a scris încă din anul 1868 „Viața lui Cuza Vodă”, după care până la sfârșitul secolului nu a mai apărut nici o scriere despre el.

1. Alexandru Ioan Cuza până la Revoluția de la 1848.

S-a născut la Bârlad la 20 martie 1820, ca membru al unei familii boierești moldovene din părțile Fălciului, foarte probabil în orașul Bârlad²⁶. Tatăl său, Ioan Cuza, a avut rangul de postelnic în vremea domnitorului Ioniță Sandu Sturza²⁷. Mama sa, Sultana Cozadini, provenea dintr-o familie grecoitaliană din Constantinopol, stabilită în Principatele Române.

Despre școală, așa cum ne relatează A. D. Xenopol „, fu așezat spre învățătură întâi la pensionatul lui (Victor) Cunin din Iași unde învățau deodată cu el Vasile Alecsandri, Neculai, Ion și Panaite Docan, Mateiu Millo, Nicu și Evghenie Alcaz, Alex. Mavrocordat și Mihail Kogălniceanu. După ce stătu aici până la 1831 fu trimis la Paris spre a-și desăvârși cursurile licee până ce luă bacalaureatul în litere. Diploma lui fu eliberată de Sorbona a 10 decembrie 1835 și se află astăzi în posesia lui Teodor Rosetti solescu strănepot al Elenei Doamna”²⁸. Sa înscris apoi la Facultatea de Drept (1835-1836) și în Societatea economiștilor din Paris continuând în țară (1837-1840) la Academia Mihăileană din Iași. A făcut parte din Miliția Moldovenească (1839-1840), a fost președintele Judecătoriei Covurlui (1842-1845), agă (1843). La 30 aprilie 1844 sa căsătorit cu Elena Rosetti, care îi va sta alături până la moarte.

²⁶ Pr. Ion Vicaovan *Istoria Bisericii Ortodoxe Române volumul 2*, Ed. Trinitas Iași 2002, p. 162.

²⁷ Constantin C. Giurescu, *Viața și opera lui Cuza Vodă*, Ed. Științifică, București, 1966, p. 59.

²⁸ A. D. Xenopol, *Domnia lui Cuza-Vodă*, Tipografia Editura „Dacia” P. Iliescu & D. Grossu, Iași, 1903, p. 19.

2. Alexandru Ioan Cuza de la Revoluția de la 1848 până la alegerea sa ca domnitor

O dată cu izbucnirea Revoluției de la 1848, Cuza sa alăturat tinerilor moldoveni participanți la Adunarea de la Hotelul Petersburg din Iași (27 martie 1848), unde a fost redactat primul document programatic al revoluției române pașoptiste, *Petiția Proclamație*²⁹. Arestat din ordinul domnitorului Mihail Sturdza, a reușit să scape de sub escortă, la Galați, împreună cu alți revoluționari. S-a refugiat în Transilvania unde a participat la Adunarea de la Blaj din mai 1848³⁰, apoi în Bucovina de unde, datorită izbucnirii holerei, este nevoit să plece la Viena de aici la Paris, apoi la Constantinopol. De acolo pornește spre țară însoțind pe noul domn al Moldovei Grigore Ghica.

La instaurarea noului domn moldovean Grigore Ghica (1849-1856) om cu vederi liberale, Cuza a primit funcția de președinte al Judecătoriei Covurlui, rămânând în acest post până în 1851, an în care a ocupat, pentru scurt timp funcția de director al Ministerului de Interne al Moldovei. Atât ca președinte al judecătoriei cât și ca director al Ministerului de Interne, Cuza s-a remarcat „printr-un respect profund față de lege, printr-o cinste exemplară și printr-o adâncă înțelegere față de țărănime”³¹. În perioada 1851-1854, a călătorit în Austria, Franța, Italia și Cehia. Pentru a treia oară, a redevenit președintele Judecătoriei Galați (1854-1856), apoi pârcălab al ținutului Covurlui (1857). În 1856 a fost numit pârcălab de Galați, a fost integrat în armată și avansat la gradul de maior în 1857. În același an a demisionat din postul de pârcălab în semn de protest față de încercarea caimacamului (loctiitorului domnesc) Nicolae Vogoride de a falsifica rezultatele alegerilor pentru Adunarea ad-hoc a Moldovei. Gestul său i-a adus un imens prestigiu în rândul mișcării politice unioniste, confirmând încă o dată imaginea de cinste și corectitudine pe care o căpătase deja³². O dată cu refacerea alegerilor, a fost ales în Adunarea ad-hoc din Moldova ca deputat de Galați (1857). Un an mai târziu a fost înaintat la gradul de

²⁹ [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://biblioteca-digitala.ro/reviste/carpica/27-carpica-XXVII-14.pdf](https://biblioteca-digitala.ro/reviste/carpica/27-carpica-XXVII-14.pdf) (12 ian. 2024)

³⁰ Pr. Ion Vicovan *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* volumul 2,...p. 162.

³¹ Constantin C. Giurescu, *Viața și opera lui Cuza Vodă, ...*, p.66

³² Cornelia Marinescu și Ilies Câmpeanu et Alii, *Enciclopedia Universală Britannica*, vol. 4, Enciclopedia Universală Britannica, vol. 4, Editura Litera Internațional, București, p. 338.

colonel și de ajutor de hatman în Miliția Moldovenească. În același an a devenit caimacam și vicepreședinte al Adunării Elective.

3. Alegerea lui Alexandru Ioan Cuza.

A fost ales domnitor al Moldovei la 5 ianuarie 1859, iar prin alegerea sa la 24 ianuarie, la București, ca domnitor și al Țării Românești, s-a efectuat pasul decisiv pentru unirea celor două principate³³.

A urmat apoi lupta diplomatică pentru recunoașterea dublei alegeri, întrucât Poarta otomană, care potrivit convenției de la Paris trebuia să acorde firmamul de investitură a noului domn, considera alegerea lui Cuza pentru Țara Românească ca o violare a Convenției și nu a recunoscut-o. Austria care nu și dorea un stat unit și puternic al românilor, de asemenea nu a recunoscut această alegere. Anglia dorind să sprijine Turcia a adoptat o atitudine rezervată. Țările care au sprijinit în mod hotărât de la început dubla alegere a lui Alexandru Ioan Cuza au fost: Franța, Rusia și Sardinia. Întrucât Prusia era în relații antagonice cu Austria, a recunoscut alegerea. Pentru clarificarea acestei situații s-a convocat la Paris Conferința care și-a început lucrările la 26 martie 1859.

Pe 14 aprilie 1859 a început un război dintre Austria și Piemontul susținut de Franța. Pentru a nu își complica situația, temându-se de ridicarea împotriva ei atâta românilor cât și a ungurilor, în cele din urmă Austria a recunoscut dubla alegere. După prelungite tergiversări Turcia s-a văzut nevoită să acorde investirea domnitorului.

Reformele instituite de domnitorul Alexandru Ioan Cuza și influența acestora asupra bisericii.

Unirea Principatelor din 1859 a reprezentat fundamentul formării unui nou stat, menit să aducă prosperitate unor largi pături ale societății, beneficiind de regimul Regulamentului Organic. Alegerea lui Alexandru Ioan Cuza a deschis calea reformelor și reînnoirii instituționale în Principatele Unite, în conformitate cu principiile moderne stabilite de Convenția de la Paris din august 1858.

³³

Cornelia Marinescu si Ilies Câmpeanu et alii, 2010, p. 337

Convenția a introdus principii avansate precum responsabilitatea miniștrilor, inamovibilitatea magistraților, accesul la tron pentru orice cetățean cu venituri de 3000 de galbeni³⁴, fără condiții de rang, egalitatea în fața legii și impozitelor, eliminarea privilegiilor și monopolurilor. De asemenea, a recomandat revizuirea legilor privind relațiile dintre proprietari și cultivatori. Domnitorul Cuza, adept al progresului, s-a aliniat cu forțele liberale care militau pentru reforme mai ample, inclusiv reforma agrară.

1. Ansamblu de reforme sociale, economice, politice și culturale.

Unirea Principatelor din 1859, a însemnat baza creării unui stat nou cu menirea de a aduce bunăstare la pături cât mai largi de beneficiari ale regimului Regulamentului organic. O dată cu dubla alegere a lui Alexandru Ioan Cuza s-a deschis pentru Principatele Unite Române un drum larg pentru reformarea și reînnoirea instituțiilor statului, cadrul „legal” european, pentru realizarea acestui proces fiind creat, de altfel, de înseși stipulațiile Convenției de la Paris din august 1858.

Reformele au transformat cele două principate într-un stat unitar și modern. Aceste reforme se bazau pe programele revoluționare din 1848. Convenția pusese în vigoare o serie întreagă de principii moderne³⁵: responsabilitatea miniștrilor, inamovibilitatea magistraților, dreptul oricărui cetățean cu un venit de 3000 galbeni de a ocupa tronul, adoptarea oricărui impozit numai în temeiul unui vot favorabil al Adunării, egalitatea cetățenilor în fața legii și a impozitelor și accesul egal la funcțiile publice, desființarea privilegiilor, a scutirilor și a monopolurilor etc. De asemenea, Convenția a recomandat prin articolul 46 să se treacă „fără întârziere” la „revizuirea legii care reglementează raporturile dintre proprietarii pământului și cultivatori”³⁶ „Domnitorul nu era atașat de nici un partid, după cum aprecia consulul francez de la Iași, Victor Place, nu era „nici alb, nici roșu”³⁷, respingînd atît tendințele retrograde

³⁴ ****Convențiune pentru organizarea definitivă a Principatelor-Unite-Române din 7 august 1858, Articolul 13*, <https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocument/21852> (8 ian. 2024)

³⁵ Dan Berindei, *Reformele din timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza*, în „Studii și articole de istorie XVII, 1972”, Întreprinderea poligrafică „13 Deembrie 1918”. Societatea de Științe Istorice din Republica Socialistă România, București, 1972, p.29.

³⁶ <https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocument/21852> (5ian. 2024)

³⁷ Victor Slăvescu, *Domnitorul Cuza și Victor Place*, Ed. „Cartea Românească”, București, 1942, p. 105.

ale moșierimii, cât și radicalismul unei părți a burgheziei și maselor orășenești, înclina îndeosebi spre elementele politice liberale, care militau pentru un program de reforme mai accentuat.

Cu toate acestea, procesul a fost îngreunat de caracterul incomplet al unirii și de restricțiile impuse de prevederile electorale stabilite prin Convenției de la Paris, precum și de criza economică din anii 1857-1858.

Unificarea politico-administrativă a fost o prioritate în prima parte a domniei lui Cuza, care a domnit separat în cele două țări timp de trei ani. El a reușit să obțină recunoașterea dublei alegeri de către puterile europene la 25 august 1859, care a fost punctul de plecare pentru un întreg ansamblu de reforme și a promovat unirea concretizată pe plan administrativ-politic. Memorandumul din vara anului 1860 a sprijinit procesul de unificare, iar în noiembrie 1861, unirea administrativă a fost oficial recunoscută.

Meritul realizării Unirii depline a celor două principate a revenit în primul rând lui Cuza. Luând sub directa sa supraveghere activitățile de politică externă ale Principatelor Unite, domnitorul a dat dovada în acest domeniu a unor calități deosebite³⁸. După recunoașterea unirii, s-a format Adunarea României compusă din deputații celor două Adunări și a fost alcătuit un Guvern unic în ianuarie 1862. Bucureștiul a devenit capitala Principatelor Unite, iar ziua de 24 ianuarie a fost stabilită ca sărbătoare națională, ca o confirmare a unității statale.

Pe plan legislativ, Comisia Centrală a depus eforturi pentru unificare, iar în domeniul militar, s-a procedat încă din vara anului 1859 la strângerea laolaltă a celor două armate în tabăra de la Florești, iar administrațiile și uniforme au fost unificate.

Legislația fiscală a fost unificată, iar reforma fiscală a fost materializată prin instituirea impozitului personal și a contribuției pentru drumuri, generalizată asupra tuturor bărbaților majori, printr-o nouă lege a patentelor, prin instituirea impozitului funciar și alte măsuri care au făcut ca la sfârșitul anului 1861, în pragul deplinei lor unificări administrativ-politice, Principatele Unite Române să fie dotate cu un sistem fiscal modern.

38

Dan Berindei, *Reformele din timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza...* p.30.

S-a înființat Direcția Centrală a Poștelor pentru întreaga țară, s-au unificat Serviciile Sanitare, s-a creat Direcția Generală a Arhivelor Statului, în general, instituțiile concentrându-se la București, luându-se și alte măsuri care au contribuit la modernizarea statului, inclusiv, pe plan cultural, s-a înființat prima universitate din țară la Iași, pe care domnitorul a inaugurat-o la 26 octombrie 1860³⁹.

Unificarea a pregătit terenul pentru reforme fundamentale, în special reforma agrară. Măsurile adoptate, precum reorganizarea departamentelor, construcția căilor ferate și secularizarea averilor mănăstirești, au fost parte din planul de reforme. Odată ce Mihail Kogălniceanu a preluat guvernul la sfârșitul anului 1863, s-a trecut la etapa decisivă a reformelor. La 13 decembrie 1863, la propunerea guvernului, Adunarea a votat secularizarea averilor mănăstirești. Era o măsură de însemnătate majoră, în temeiul căreia se dorea recuperarea a peste un sfert din teritoriul național, închinat pînă atunci Locurilor Sfinte⁴⁰.

S-a procedat la înființarea Școlii superioare de științe și a Școlii superioare de litere, apoi, la mai puțin de un an, a Universității din București.

S-au elaborat următoarele legi: o nouă lege a pensiilor, Lege pentru înființarea Curtei de Compturi 24 ianuarie 1864, (la 57 de ani de la înființarea de către Napoleon I a Curții de Conturi a Franței)⁴¹, la data de 12 februarie 1864 lege pentru organizarea armatei în România, legea contabilității (Legea nr. 1751/5 decembrie 1864), Legea 396 31/03/1864 privind consiliile județene, Codul penal și Legea 1150 25/11/1864 a instrucțiunii publice, crearea Consiliului de Stat, precum și alte reglementări, au fost concretizări ale guvernului Kogălniceanu în cadrul procesului de modernizare a statului.

Aducerea în dezbatere a reformei agrare a dus la izbucnirea unui violent conflict între guvern și majoritatea Adunării. A urmat dizolvarea Adunării, pe calea loviturii de stat. Poporului i s-a supus spre adoptare prin plebiscit Statutul dezvoltător al Convenției de la Paris și o nouă lege electorală⁴². Lovitura a sporit puterea lui Cuza, și totodată a înlăturat monopolul politic asupra majorității în Adunare.

³⁹ Constantin C. Giurescu, *Viața și opera lui Cuza Vodă, ...*, p.94.

⁴⁰ Dan Berindei, *Epoca Unirii*, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1979, p.61.

⁴¹ Bogdan Murgescu (coordonator) et alii, *Istoria Curții de Conturi a României (1864-2004)*, Ed. Evenimentul Românesc - Tipogrup Press, București, 2005, p.3.

⁴² Constantin C. Giurescu, *Viața și opera lui Cuza Vodă, ...*, p. 245.

Sancțiunea poporului prin plebiscit și recunoașterea noii stări de lucruri de către puterea suzerană și puterile garante a creat posibilitatea decretării legii rurale în sensul programului pașoptist și procedându-se la o împrăștiere a țărănimii clăcașe. Prin Legea rurală din 14/26 august 1864, 406.429 țărani au fost împrăștiți cu loturi de teren agricol (1.654.964 hectare), iar aproape alți 60.000 de săteni au primit locuri de casă și de grădină⁴³. Această lege a reprezentat unul din cele mai însemnate evenimente ale istoriei României din secolul al XIX-lea. Prin reforma din 1864 se întregea pe plan social actul istoric din ianuarie 1859 prin care se crease statul național. Ultimii ani ai domniei lui Cuza au fost apoi caracterizați prin adoptarea altor măsuri, care în ansamblu s-au încadrat procesului de modernizare. A fost adoptat sistemul metric, a fost decretat Codul civil, s-au afirmat drepturile autocefale ale Bisericii Române față de Patriarhia din Constantinopol, s-au luat măsuri împotriva jurisdicției consulare.

Reformele realizate în cei șapte ani de domnie ai lui Alexandru Ioan Cuza au pus bazele organizatorice ale statului modern român. În ansamblu, domnia lui Cuza are o însemnătate primordială prin aceea că a pus bazele statului unitar, dar totodată și a statului modern. Domnia lui Cuza s-a încheiat, datorită acțiunilor monstruoasei coaliții⁴⁴, în noaptea de 11/23 februarie 1866, când militari au pătruns în palat și l-au arestat pe Cuza. Aceasta nu a opus rezistență, ci a semnat documentul de abdicare. La data de 3 mai 1873 a murit la Heidelberg iar osemintele sale au fost aduse și înmormântate la moșia sa de la Ruginoasa⁴⁵.

IV. 2 Impactul reformelor asupra Bisericii.

Legislația adoptată în timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza și reformele izvorâte din aceasta au avut o influență deosebită atât asupra vieții sociale, economice, politice, militare, culturale, dar mai ales asupra vieții bisericești. Este drept reformele adoptate erau foarte progresiste pentru acel timp, însă erau în totală conformitate cu

⁴³ https://ro.wikipedia.org/wiki/Reforma_agrar%C4%83_din_1864 (10 ian. 2024)

⁴⁴ Denumirea cu care a rămas în conștiința colectivă alianța dintre radicali și conservatori împotriva lui Alexandru Ioan Cuza. Este important de menționat că această denumire a fost dată ulterior abdicării domnului de oamenii politici care au rămas loiali fostului domn. Scopul a fost acela de a crea în mentalul colectiv o imagine defavorabilă acestei alianțe nefirești.

⁴⁵ Pr. Ion VICOVAN *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* volumul 2,...p. 162.

schimbările petrecute în viața țării. Dintre măsurile care au avut impact asupra vieții și organizării bisericii au fost:

- secularizarea averilor mănăstirești, anularea autonomiei financiare a celor șase mănăstiri chinoviale (Neamț Secu, Agapia, Văratec, Adam și Vorona)⁴⁶,
- desființarea Caselor Centrale, legea privind numirea episcopilor și mitropoliților,
- organizarea unităților bisericești, învățământul teologic, clerul, disciplina preoțească, obligativitatea limbii române în serviciul divin,
- legea pentru înmormântări,
- Legea Comunală, Legea Rurală, Codul Civil și
- decretul organic pentru reglementarea schimei monahale și altele.

Legea nr. 1.251 din 15 decembrie 1863 pentru secularizarea averilor Mănăstirești, ca de altfel și alte reglementări care privesc biserica au avut ca principală cauză criza financiară cu care s-a confruntat domnitorul Alexandru Ioan Cuza încă de la începutul domniei sale și care a durat până la sfârșitul acesteia. Lipsa resurselor pentru punerea în aplicare a reformelor planificate pentru toate sferile de activitate, l-a determinat pe domnitor să privească acolo de unde și-ar putea atrage resursele financiare. Pentru a înțelege sistemul financiar din acea vreme trebuie să privim asupra mecanismului de construcție bugetară. Bugetul țării era compus din două părți distincte: bugetul general statului și bugetul Ministerului cultelor și al instrucțiunii publice.

Bugetul general al statului cuprindea totalitatea veniturilor realizate din impozite directe și indirecte, din veniturile domeniilor statului și alte venituri bugetare, din care se efectuau ulterior cheltuielile statului pe capitole și categorii cum ar fi: tributul către poarta otomană salariile angajaților civili, întreținerea miliției, plata pensiilor, plata serviciului poștal, datoria publică, întreținerea școlilor comunale, precum și cheltuieli de infrastructură⁴⁷.

Bugetul Ministerului cultelor și instrucțiunii publice funcționa independent, ca a doua visterie și se forma din veniturile eparhiilor, ale mănăstirilor neînchinare, veniturile școlilor și spitalelor rezultate din contribuții și donații, sau din exploatarea

⁴⁶ Pr. Ion Vicovan *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* volumul 2,...p. 164.

⁴⁷ Paul Lucian Brusanowski, *Stat și biserică în vechea României între 1821-1825*, ... p.48.

diferitelor moșii aparținând școlilor și spitalelor. Toate aceste veniturile erau administrate de Casele Centrale ale clerului și ale școlilor care se bucurau de autonomie administrativă și financiară. Cheltuielile acestui buget erau formate din cheltuieli de întreținere a eparhiilor, mănăstirilor neînchinat (pământene), școlilor și spitalelor, salariile angajaților Ministerului, ai Casei Centrale și alte cheltuieli ocazionale⁴⁸.

Întrucât acest buget era administrat autonom și eficient, pe situațiile financiare anuale era înregistrat în fiecare an excedent bugetar. Analizând situația celor două bugete s-a putut trage concluzia că trecerea în patrimoniul statului a activelor Casei Centrale ar putea constitui o sursă eficientă de finanțare.

Însă argumentul principal pentru secularizarea averilor mănăstirești a fost problema moșilor administrate de mănăstirile închinat. La acea vreme în Muntenia erau 69 de mănăstiri, dintre acestea 35 erau închinat, iar în Moldova erau 122 de mănăstiri, dintre care 29 erau închinat. Ponderea proprietăților bisericești raportată la suprafața totală agricolă și forestieră a Principatelor Române era în Muntenia, de 16,55% pentru cele neînchinat și de 11,14% pentru cele închinat, iar în Moldova de 12,16% pentru cele neînchinat și de 10,17% pentru cele închinat, totalizând aproximativ un sfert din teritoriul de atunci al României⁴⁹.

Din punct de vedere fiscal erau două categorii de averi bisericești:

Prima în care intrau cele ale eparhiilor și ale mănăstirilor neînchinat, ale căror venituri erau vărsate în vistieria Casei Centrale, și a doua categorie în care intrau mănăstirile închinat locurilor sfinte, care profitând de protecția autorităților țariste pe de o parte și a celor otomane pe de altă parte, se sustrăgeau de la plata oricăror dări către vistierie. Tot în categoria neplătitorilor la vistierie erau cele șase mănăstiri chinoviale din Moldova (Neamț, Secu, Vărat, Vorona, Adam și Agapia), care nu intraseră sub incidența legislației privind mănăstirile și Casa Centrală, astfel că își administrau în mod autonom averile. Procesul de secularizare a averilor mănăstirești a fost mai amplu și a cuprins următoarele etape:

1. Înlăturarea autonomiei celor șase mănăstiri chinoviale din Moldova și sechestrarea averilor acestora;

⁴⁸ Paul Lucian Brusanowski, *Stat și biserică în vechea României între 1821-1825*, ... p.50.

⁴⁹ *** Dicționar de istorie economică și istoria gândirii economice, Ed. All Beck, București, 2005, pp. 132 – 133

2. Desființarea Caselor Centrale în sensul contopirii bugetului acestora cu bugetul general al statului.

3. Secularizarea propriu-zisă a averilor mănăstirilor închinat.

Chestiunea mănăstirilor chinoviale și suspendarea mitropolitului Moldovei.

În vara anului 1859 guvernul a înlăturat autonomia financiară a celor șase mănăstiri chinoviale. Averile acestora au fost trecute sub controlul Ministerului Cultelor, adică a Casei Centrale. Printr-o hotărâre a Consiliului de Miniștri din 1860, aprobată și de Adunare și întărit de domnitor, venitul mănăstiresc intra direct în vistieria țării⁵⁰.

În septembrie 1859 Mitropolitul Moldovei, Sofronie Miclescu, a protestat energic față de această măsură. În martie 1860 a înaintat un memoriu aspru chiar în Adunarea țării, în care s-a plâns de actele arbitrarie ale autorității guvernamentale, acuzate că subminează autoritatea bisericească și spirituală, reprezentată de mitropolit. Prin aceasta a început un grav conflict între Stat și Biserică, care s-a adâncit tot mai mult de-a lungul lunilor următoare.

La 16 august 1860, au fost desființate, prin decret domnesc, două mănăstiri (Doljești, lângă Roman, și Zagavia, din jud. Iași), precum și 31 de schituri. Bisericiile acestora au fost transformate în lăcașuri de cult parohiale, iar în încăperi au fost amenajate școli sătenești sau așezăminte sociale. Călugării au fost mutați în alte mănăstiri. Mihail Kogălniceanu a motivat măsura prin aceea că respectivele schituri erau zidite pe moșii particulare, ce nu mai aparțineau ctitorilor, iar mulți dintre viețuitorii lor, abdicând de la menirea lor, făceau uneori opoziție Guvernului. Sechestrarea averilor mănăstirilor chinoviale a fost doar unul din motivele conflictului. Astfel, cabinetele ministeriale au introdus de la sine putere impozite noi, modificând dispozițiuni regulamentare aflate încă în vigoare⁵¹.

Au fost sechestrarea de către Guvern o parte dintre moșiile care fusese lăsate mitropolitului pentru folosința sa personală. A urmat apoi suspendarea mitropolitului Sofronie Miclescu, prin Decretul din 7 noiembrie 1860, și trimiterea

⁵⁰ Pr. Ion Vicovan *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* volumul 2,...p.164.

⁵¹ Paul Lucian Brusanowski, *Stat și biserică în vechea României între 1821-1825*, ... p.53.

în surghiun la mănăstirea Slatina⁵². La 18 ianuarie 1861 Mitropolitul a demisionat iar Guvernul a acceptat demisia. În ziua de 18 mai 1861 mitropolitul sofronie Miclescu și-a dat obștescul sfârșit fiind înmormântat în Mănăstirea Neamț.

A fost înlocuit cu arhiereul Chesarie Sinadion, iar din 7 mai 1863 cu nepotul fostului mitropolit, Calinic Miclescu. Acesta a ocupat funcția de locotenent (locțiitor) de mitropolit, până în 18 mai 1865, când a fost numit, prin decret domnesc, mitropolit al Moldovei.

3 Desființarea Caselor Centrale.

În anul 1859, veniturile Casei Centrale din Muntenia reprezentau 42% din veniturile vistieriei generale; în schimb în Moldova reprezenta doar mai puțin de 10%. În condițiile crizei de lichidități existente în Principatele Unite, vistiernicii diferitelor guverne nu au putut rezista tentației de a se folosi și de veniturile Caselor Centrale. Începutul a fost făcut, prin impunerea unei taxe anuale de 10% din veniturile tuturor proprietăților imobile ale mănăstirilor pământene și închinatelor ale mitropoliilor și episcopilor⁵³.

Dar cei 10% nu au fost considerați suficienți, dat fiind faptul că performanța gestionării Caselor Centrale a fost net superioară gestionării bugetelor de Stat. Casele Centrale s-au aflat sub un dublu control, al Ministerului Cultelor și al Bisericii. Drept urmare, veniturile care intrau aici au fost mult mai bine chivernisite.

Pe lângă creșterea fiscalității, guvernul a inclus pentru prima oară în buget unificarea veniturilor, în sensul că veniturile Casei Centrale au fost integrate în vistieria generală a Statului, măsură cu totul nelegală. La 19 octombrie 1860 vistiernicul (ministrul de Finanțe) propus în Consiliul de Miniștri „concentrarea tuturor Caselor publice la Ministerul de Finanțe”, suprimând astfel vistieria Caselor Centrale⁵⁴.

⁵² Niculae Șerbănescu, „150 de ani de la nașterea lui Alexandru Ioan Cuza, 1820-20 martie-1970”, în BOR, an LXXXVIII, 1970, nr. 3-4, p. 356.

⁵³ Nicolae Dobrescu, *Studii de istoria Bisericii Române contemporane, vol. I (1850-1895)*, București, 1905, p.55.

⁵⁴ Paul Lucian Brusanowski, *Stat și biserică în vechea României între 1821-1825*, ... p.57.

4 *Secularizarea averilor mănăstirilor închinate și neînchinat.*

Așa cum am mai precizat moșiile mănăstirilor închinatelor locurilor sfinte au fost cauza de la care a pornit necesitatea secularizării averilor mănăstirești, întrucât în covârșitoarea majoritate veniturile acestor mănăstiri erau trimise peste graniță, iar călugării greci care le administrau nu se îngrijeau de întreținerea mănăstirilor și nici nu achitau sumele datorate la buget. Inițial a fost gândită o secularizare doar pentru mănăstirile închinatelor, însă pentru a nu fi invocată discriminarea de către călugării greci a trebuit să fie incluse în acest proces și mănăstirile autohtone.

Desființarea Caselor Centrale a reprezentat în fapt secularizarea a averilor eparhiilor și ale mănăstirilor pământene, adică a tuturor averilor bisericești autohtone. Averile mănăstirilor închinatelor rămăseseră la acel moment neatinse de măsurile Guvernului.

La început nu a existat nici o deosebire în ceea ce privește dările datorate de mănăstirile închinatelor și de cele neînchinatelor. Ulterior mănăstirile închinatelor au ajuns să fie considerate de Locurile Sfinte doar ca mijloace de venit, fără a mai socoti datoria lor față de Principatul pe teritoriul căruia se aflau. Mai mult, au început să neglijeze întreținerea mănăstirilor care le aveau în administrare, acestea ajungând într-o stare deplorabilă, iar numărul călugărilor din aceste mănăstiri era într-o continuă descreștere.

Problema principală care privea de mănăstirile închinatelor era modul despotice în care călugării greci le administrau, datoriile imense acumulate prin neplata debitelor către stat și indiferența sfidătoare față de statul român a ierarhilor greci, susținuți de Poarta Otomană. Pentru a remedia această stare de lucruri, la 10 aprilie 1812 s-a stabilit ca mănăstirile închinatelor să verse anual vistieriei statului suma de 200.000 lei, iar ulterior un sfert din venitul lor anual.

Locurile Sfinte au ignorat această îndatorire, astfel că în anul 1859 valoarea datoriei mănăstirilor închinatelor față de stat era în Muntenia de 16.565.062 lei pentru obligațiile de după 1844, precum și o restanță de 2.925.062 lei pentru neplata dajdiei de $\frac{1}{4}$ din veniturile lor cunoscute; în Moldova datoria era mai mică, anume de 1.466.520 lei, reprezentând intervalul de timp 1856-1859⁵⁵. Situația aceasta nu a mai putut fi tolerată de noul regim al lui Cuza, iar Guvernul a hotărât la 25 aprilie

⁵⁵

Constantin C. Giurescu, *Viața și opera lui Cuza Vodă, ...*, p.94.

1859 ca egumenii mănăstirilor închinat „să depună în Casa statului veniturile moșiilor lor”⁵⁶ și au instituit sechestrul asupra bunurilor mobile și imobile. Măsura luată a stârnit nemulțumirea egumenilor, iar 21 dintre aceștia au răspuns printr-o adresă colectivă că nu se pot conforma, întrucât atribuțiile lor nu le îngăduie acest lucru. Guvernul nu a cedat, amenințând cu măsuri mai drastice, astfel că egumenii au oferit statului suma de 50.000 de galbeni, dar sub condiția de a nu se executa sechestrul. Guvernul a primit banii în ședința din 22 iulie 1859, dar fără să se angajeze la sistarea sechestrului, deoarece a considerat respectiva sumă drept acout la debitele către stat datorate de mănăstirile închinat din Muntenia⁵⁷.

La 25 noiembrie 1862, Guvernul a decis strângerea în vistieria statului a sumelor provenite din arendarea moșiilor mănăstirilor închinat, iar forul legislativ a aprobat, la 3 ianuarie 1863, trecerea sumei de 20.000.000 lei în bugetul statului⁵⁸. Această măsură anticipa secularizarea ce urma să fie reglementată și aplicată mai târziu, deoarece sumele odată intrate la buget puteau fi cheltuite în modul în care avea să dispună guvernul.

În urma acestei măsuri ierarhii greci au intervenit la Poartă cu plângeri, iar ministrul de externe turc Ali Pașa, i-a trimis lui Cuza la 13 ianuarie 1863 un protest față de această „spoliere a mănăstirilor”, iar la 2 aprilie 1863 s-a adresat Puterilor garante pentru convocarea unei comisii de arbitraj⁵⁹. Clericii greci din țară, încurajați de demersul Porții și-au accentuat atitudinea sfidătoare la adresa guvernului, ajungând să treacă la acțiuni potrivnice.

În față unei astfel de reacții autoritățile române s-au văzut nevoite să ia măsuri pentru împiedicarea arendării frauduloasă a moșiilor de către egumenii greci sau sustragerilor de bunuri prețioase din mănăstirile închinat. În acest sens generalului Cristian Tell ministrul cultelor de la acea vreme a cerut prefecților să nu încuviințeze aprobarea pașapoartelor de ieșire din țară egumenilor greci fără aprobarea ministrului de culte și a Mitropoliei, decât dacă aceștia lăsau în locul lor „garanți responsabili” care să aibă grijă de obiectele prețioase din respectiva mănăstire. Ulterior Consiliul de Miniștri a hotărât ca arendarea moșiilor mănăstirilor închinat să se facă doar prin

⁵⁶ Constantin C. Giurescu, *Viața și opera lui Cuza Vodă, ...*, p.95.

⁵⁷ Constantin C. Giurescu, *Viața și opera lui Cuza Vodă, ...*, p. 146.

⁵⁸ Constantin C. Giurescu, *Viața și opera lui Cuza Vodă, ...*, p. 151.

⁵⁹ Paul Lucian Brusanowski, *Stat și biserică în vechea României între 1821-1825*, ... p.60.

licitație publică, în prezența stareșilor respectivelor mănăstiri în localul Ministerului și în prezența Consiliului de Miniștri.

În vara anului 1863, guvernul a decis alocarea sumei de 14 milioane lei pentru întreținerea și repararea lăcașurilor mănăstirilor închinat, dorind prin aceasta să atragă atenția Puterilor garante asupra situației deplorabile în care se aflau acestea.

La 18 iunie 1863, prin Ordonanța domnească s-a dispus ca „toate obiectele prețioase necesare pentru exersarea cultului divin ce se află în bisericile acelor mănăstiri să fie puse sub de aproape priveghere a protopopilor locali și în caz de trebuință chiar a autorităților civile”. Ulterior, s-a decis ca și „documentele de orice natură și acte aflate în acele monastiri, să se depună într-una din monastirile mai bine garantate din București și din Iași, adică Văcărești și Golia, având, spre mai bună a lor asigurare, paza unui post militar bine întocmit”⁶⁰

Pentru a avea o evidență cât mai clară asupra situației patrimoniale din mănăstirile închinat, ministerul cultelor și Mitropolia au delegat o comisie de clerici și mireni care să realizeze inventarul tuturor obiectelor și documentelor. Cu ocazia controalelor efectuate Comisia a constatat multe abateri săvârșite de stareții greci, motiv pentru care unii dintre ei au și fost destituiți⁶¹. Ministrul Justiției a emis o circulară către președinții tribunalelor din țară prin care îi atenționa asupra faptului că, proprietarul tuturor averilor mănăstirilor închinat este guvernul țării și că orice înscris prezentat de către egumeni greci să nu fie acceptat, întrucât mănăstirile au fost închinat Sfintelor locuri spre folosință și nu în proprietate.

În aceste condiții domnitorul Alexandru Ioan Cuza împreună cu guvernul au considerat că pentru țară cel mai potrivit lucru este excluderea de la administrarea mănăstirilor închinat a călugărilor greci și clarificarea prin lege a situației juridice a acestor mănăstiri și a bunurilor deținute.

Pentru faptul că Locurile sfinte nu mai beneficiau pe viitor de veniturile generate de mănăstirile închinat, domnitorul a propus acestora o compensare financiară substanțială pentru bunurile mănăstirești, dar oferta a fost refuzată de

⁶⁰ N. Șerbănescu, *150 de ani de la nașterea lui Alexandru Ioan Cuza, 1820-20 martie-1970*, în „Biserica Ortodoxă Română, Anul. LXXXVIII, nr. 3-4,” 1970, p. 383.

⁶¹ Paul Lucian Brusanowski, *Stat și biserică în vechea României între 1821-1825*, ... p.61.

ierarhii greci, care cereau respectarea protocolului XIII al Convenției de la Paris⁶². În fața unei posibile conferințe internaționale care ar fi complicat situația, Cuza a decis să acționeze rapid și să propună legea secularizării, care a și fost votată.

Legea⁶³ a generalizat secularizarea la toate bunurile mănăstirești, indiferent dacă erau autohtone cu conducere românească sau închinare Locurilor sfinte cu conducere străină, pentru a evita acuzațiile de discriminare. Acest act a fost susținut de opinia publică românească și de Franța. Rusia, Poarta, Anglia și Austria au contestat legea, protestând. Cu toate acestea, protestele nu au avut un caracter intransigent, iar Cuza a reușit să finalizeze secularizarea, beneficiind de un context internațional favorabil și de sprijinul național. Actul secularizării a fost primit cu entuziasm de cetățenii români, dar a provocat reacții diverse în afara țării. State și grupuri progresiste au salutat măsura, în timp ce cercurile reacționare au criticat-o. Franța și Italia au avut reacții pozitive, în vreme ce Anglia s-a opus inițial din motive legate de principiul proprietății și solidaritatea cu Turcia⁶⁴.

Ierarhii greci au reacționat cu înverșunare, refuzând despăgubirile oferite de statul român și chiar planificând acțiuni violente împotriva lui Cuza și a lui Costache Negri, reprezentantul țării la Constantinopol. Cu toate acestea, planurile lor nu au avut succes⁶⁵.

Marile Puteri ostile secularizării (Rusia, Turcia și Anglia), au organizat o conferință la Constantinopol pentru a stabili despăgubirile pentru călugării greci. Franța s-a opus acestei conferințe și a sugerat o înțelegere directă între România și Patriarhul de Constantinopol, dar aceasta nu a fost urmată. În final, Cuza a răspuns favorabil sugestiilor ambasadorului francez, demonstrând o atenție deosebită față de relațiile diplomatice. Ambasadorul Franței la Constantinopol se opunea unei conferințe internaționale pentru soluționarea acestei chestiuni, dorind să prelungească negocierile până când călugării greci ar fi acceptat despăgubirile

⁶² *** Convenție din 7 august 1858 Convențiune pentru organizarea definitivă a Principatelor-Unite-Române, Publicat în Monitorul Oficial din 7 august 1858. <https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocument/21852> (7 ian. 2024)

⁶³ *** Legea nr. 1.251 din 15 decembrie 1863 pentru secularizarea averilor Monastiresci Publicat în MONITORUL OFICIAL nr. 251 din 17 decembrie 1863. <https://legislatie.just.ro/public/DetaliiDocument/45528> (7 ian. 2024)

⁶⁴ Constantin C. Giurescu, *Viața și opera lui Cuza Vodă*, ..., pp.197-200.

⁶⁵ Constantin C. Giurescu, *Viața și opera lui Cuza Vodă*, ..., p.202.

oferite de România. Acesta a încercat să-l convingă pe ministrul de externe francez să nu trimită instrucțiuni privind conferința, iar în schimb a sfătuit patriarhul de Constantinopol să negocieze direct cu România. Cu toate acestea, patriarhul spera să obțină mai mult prin intermediul Marilor Puteri. În final, conferința a avut loc și a stabilit modalitățile de plată a despăgubirilor. Totuși, călugării greci au tergiversat lucrările comisiei care trebuia să evalueze bunurile, refuzând să prezinte actele de proprietate și contestând autoritatea acesteia. Această atitudine a dus la frustrări chiar printre susținătorii lor, dar, în cele din urmă, a favorizat poziția României⁶⁶.

Inițial, Cuza și guvernul român au oferit 80 de milioane de piaștri⁶⁷, dar ulterior au crescut oferta la 102 milioane de lei. În contextul negocierilor, au apărut acuzații de corupție, implicând influența ambasadorului englez, sir Bulwer, și cererea de mită pentru prietena sa, doamna Aristarchi. Propunerea a fost de a oferi 40.000 de lire sterline pentru a facilita acceptarea sumei de 102 milioane de piaștri de către călugării greci⁶⁸. Cu toate acestea, guvernul român nu a acceptat acest aranjament. În final, ambasadorul englez a schimbat poziția și a început să sprijine soluționarea problemei prin acceptarea propunerii române, recomandând călugărilor greci să accepte oferta.

Deși inițial guvernul român a oferit 102 milioane de piaștri, ambasadorul Angliei, sir Bulwer, a continuat să ridice pretențiile, sugerând o sumă de 200 de milioane de piaștri, din care să se scadă datoriile călugărilor greci. Cu toate acestea, poziția României a fost fermă, refuzând să ofere mai mult de 150 de milioane de piaștri. În ciuda presiunilor, inclusiv din partea Rusiei, care sugera o despăgubire mult mai mare, România a beneficiat de sprijinul Franței și a reușit să își mențină oferta inițială. În cele din urmă, Rusia și-a schimbat poziția, favorizând o soluționare

⁶⁶ Constantin C. Giurescu, *Viața și opera lui Cuza Vodă*, ..., p.217.

⁶⁷ C. Herțeliu, *Considerații economice asupra secularizării averilor mănăstirești*, în Simpozion Național „Probleme Actuale ale Economiei Globale” – volumul I, Editura Universitaria, Craiova, 2005, pag. 192-194, „...Statul român se oferea să despăgubească Locurile Sfinte cu suma de 80 milioane de piaștri, pentru cele 1,01 milioane de hectare. Echivalentul în aur era de 8,86 tone de aur. Aceasta înseamnă 8,78 grame aur pentru un ha... Pentru comparație, în aceeași perioadă (1867), SUA cumpărau de la Rusia întreaga suprafață a Alaskăi (170 milioane ha) pentru suma de 7,2 milioane USD de aur (178,2 tone aur), aproximativ 4,24 cenți (1,05 grame aur) pentru un ha. În 1803 SUA au cumpărat de la Franța teritoriul Louisianei (peste 207 milioane ha) plătiind 15 milioane USD, aproximativ 7,2 cenți (1,79 grame aur) pentru un ha”

⁶⁸ Constantin C. Giurescu, *Viața și opera lui Cuza Vodă*, ..., pp.209

a problemei conform propunerilor române⁶⁹.

Guvernul țarist a realizat că nu mai poate modifica situația și a decis să accepte soluția unei despăgubiri rezonabile pentru călugării greci, dar printr-o casă specială creată conform protocolului din mai 1864, nu direct între guvernul român și călugări. România a obținut un împrumut de la Banca „Societe Generale de l’Empire Ottoman” pentru a acoperi despăgubirea de 150 de milioane de piaștri⁷⁰, cu condiția ca acordul să devină definitiv doar după rezolvarea internațională a chestiunii. Ambasadorul francez a susținut poziția României, argumentând că oferta română este mai solidă decât alte garanții. Declarațiile ambasadorului francez și influența acestuia asupra celui englez au contribuit la decizia finală.

Puterile garante nu erau dispuse să susțină la nesfârșit pretențiile comunităților grecești. Întrucât ierarhii greci au refuzat să accepte suma stabilită pentru compensație și pusă la dispoziție prin casa specială creată conform protocolului din mai 1864, în final această garanție a fost desființată, în felul acesta grecii pierzând șansa primirii despăgubirilor.

5 Organizarea unităților bisericești.

După unirea politică a Principatelor, domnitorul Alexandru Ioan Cuza a întreprins o serie de acțiuni în vederea organizării și unificării bisericești din cele două Principate, precum și asigurarea statutului de autocefalie la bisericii române. Întrucât organizarea ierarhiei bisericii din Principate la acea vreme era încă în stare de separatism, Cuza a solicitat adunării legislative a României să elaboreze legislația pentru înființarea unei autorități sinodale centrale și pentru unificarea bisericească⁷¹.

Fiind un act de o deosebită importanță, s-au elaborat mai multe proiecte de lege, asupra cărora s-au făcut consultări cu reprezentanții bisericii și s-au desfășurat dezbateri publice. Aflând de proiectul legislativ, patriarhul de la Constantinopol, Sofronie al III-lea a cerut mitropolitului Nifon al Ungro-Vlahiei, în scrisoarea din 8 februarie 1864 să-l sfătuiască și să-l mustre, chiar cu prețul jertfei, pe domnitorul Cuza pentru abaterea de la dogma ortodoxă.

⁶⁹ Constantin C. Giurescu, *Viața și opera lui Cuza Vodă*, ..., pp.210-2015.

⁷⁰ Constantin C. Giurescu, *Viața și opera lui Cuza Vodă*, ..., p.216.

⁷¹ N. Șerbănescu, *150 de ani de la nașterea lui Alexandru Ioan Cuza, 1820-20 martie-1970*,...,p.383.

La 30 aprilie 1864 mitropolitul Sofronie i-a transmis patriarhului următorul răspuns: „cu mirare m-am gândit asupra muștrărilor făcute prin epistola Voastră sinodală și patriarhală; pentru că nimeni până astăzi nu s-a gândit și sunt convins că nimănui niciodată nu-i va trece prin gând, de a se introduce schismă între Biserica mamă și Biserica fiică [...], însă atunci când progresul neamului și gradul său de dezvoltare intelectuală va cere oarecare ameliorare și din punctul de vedere al acestei orânduiri, asigurat pe Înalt Prea Sfinția Voastră că Biserica română [...] nu va neglija legăturile ei veșnice existente cu Biserica mamă, cu care se cunoaște pe sine reciproc de garantă, atât în ceea ce privește credința, cât și viața”⁷² La 3 decembrie 1864 a fost elaborat și la 6 decembrie 1864 promulgat Decretul organic, care a fost completat cu două regulamente: Regulamentul pentru alegerea membrilor Sinodului general al Bisericii Române și Regulamentul interior al Sinodului general, votate, împreună cu Decretul organic, în Cameră și Senat la 20 ianuarie 1865, respectiv 12 februarie 1865, drept Lege pentru numirea de metropoliți și episcopi eparhioți în România⁷³.

Decretul a conținut cinci capitole dezvoltate în 26 articole iar la capitolul I, art.1 s-a prevăzut unificarea Bisericii Ortodoxe din cele două fost principate românești și atribuirea statutului de autocefalie. La art. 2 s-a prevăzut înființarea unui Sinod central și a mai multor Sinoade eparhiale iar la art. 3 a s-a evidențiat unitatea dogmatică a Bisericii Române cu Biserica ecumenică de la Constantinopol.

Capitolul II se referea la alcătuirea Sinodului general din ierarhii existenți, precum și din câte trei deputați, aleși din fiecare eparhie, fie preoți de mir, fie laici cu cunoștințe teologice. Sinodul eparhial era alcătuit din episcop sau mitropolit, ca președinte, apoi din câte trei membri ai clerului, aleși pentru sinod, din decanii Facultăților de teologie din București și Iași și din rectorii Seminariilor.

Capitolul III cuprindea atribuțiile Sinodului general, ca „putere legislativă, administrativă și judecătorească”.

Capitolul IV era dedicat Sinoadelor eparhiale și atribuțiilor acestora.

⁷² Corneliu G.Zăvoianu, „Mitropolitul Nifon Primat al României (1850-1875). Viața și activitatea”, în „Studii Teologice (ST), seria a III-a, an. 52, 2000, nr. 3-4”, București, p.115.

⁷³ Paul Lucian Brusanowski, *Stat și biserică în vechea României între 1821-1825*, ... p.72.

Regulamentul pentru alegerea membrilor Sinodului general al Bisericii Române cuprindea trei capitole dezvoltate în 21 de articole, unde era prevăzut cine putea fi ales în Sinodul general, precum și modul de alegere. Regulamentul interior al Sinodului general a fost format din zece în care erau cuprinse 67 de articole.

La 11 ianuarie 1865, domnitorul Alexandru Ioan Cuza a emis ordonanța domnească, nr. 34, prin care, la art. 1 decreta: „Prea Sfinția Sa Părintele mitropolit din București va purta titlul de mitropolit Primat al României”⁷⁴.

Ulterior, după abdicarea domnitorului, Sinodul general întrunit la din 1 iulie -10 august 1867 și la 1 iulie 1869, a elaborat pachete legislative care au reglementat foarte clar și precis organizarea vieții bisericești după unificare.

În ceea ce privește *învățământul teologic* s-a prevăzut, înființarea de școli psaltice la Mitropolii și eparhii. De asemenea s-a votat și înființarea de Conservatoare de muzică vocală bisericească la Iași și la București. De asemenea s-a înființat o facultate de teologie, cu același drept ca și celelalte facultăți de stat, studenții fiind întreținuți tot de către Stat în internat, iar profesorii urmând să aibă aceleași salarii și drepturi ca și profesorii de la celelalte facultăți⁷⁵.

Alte reglementări care au avut impact asupra vieții bisericești sunt cele care privesc clerul, disciplina preoțească, obligativitatea limbii române în serviciul divin, legea pentru înmormântări, Legea Comunală, Legea Rurală, Codul Civil și decretul organic pentru reglementarea schimei monahale.

Concluzii

Într-un context istoric în care imperiul rus a început să se extindă, puterile occidentale și-au văzut interesele amenințate. În anul 1853 a început războiul între Rusia și Turcia. Pentru a opri posibilitatea rusiei de a se extinde spre vest, în anul 1854 Anglia, Franța și Sardinia au invadat Rusia, în Crimeea. După înfrângerea Rusiei Principatele Române au fost considerate ca fiind o extensie a Europei moderne în zona de est, prin aceasta având șansa de a scăpa de sub protectoratul rusesc și de suzeranitate otomană.

⁷⁴ N. Șerbănescu, *150 de ani de la nașterea lui Alexandru Ioan Cuza, 1820-20 martie-1970*,...p.388.

⁷⁵ Paul Lucian Brusanowski, *Stat și biserică în vechea României între 1821-1825*, ... p.79.

După ce statele semnatare ale Tratatului de la Paris au garantat Principatelor autonomia administrativă, unioniștii din ambele principate au găsit calea legală și practică, prin care au putut să săvârșească Unirea Principatelor. Alexandru Ioan Cuza, personalitatea cea mai potrivită pentru înfăptuirea Unirii, lăudat și venerat de unii, atacat și detestat de alții, a fost cel care a conceput și aplicat marile reforme necesare fundamentării Statului Modern Român.

În ceea ce privește biserica, prin secularizarea averilor mănăstirești s-a adus o însemnată pagubă în ceea ce privește patrimoniul mănăstirilor, și în fapt Bisericii, dar prin aceasta s-a scos de sub stăpânirea străină patrimoniul mănăstirilor închinat, care erau sub administrarea și beneficiul călugărilor greci. De asemenea prin legislația adoptată s-a realizat organizarea și susținerea parohiilor, precum și accesul facil al ierarhilor români în Sinodului general al Bisericii Române și unitatea bisericească, deschizând drumul spre autocefalia Bisericii Române.

Mănăstirea Peri – ctitorie a Drăgoștilor¹

Drd. Calinic (Vasile Cristian) NISTOR

Abstract:

The Peri Monastery, originally located in Peri in historical Maramureș (today in Ukraine), is one of the oldest monastic settlements in the area, with documentary evidence dating back to the 14th century. It was founded by Dragoș Vodă and developed under the patronage of the Maramureș voivode family.

This monastery had an extremely important religious, cultural and political role. It was one of the main centers of Orthodoxy in this region, being the seat of the diocese of Maramureș. It was also here that intense manuscript copying activity was carried out, contributing to the preservation and promotion of the Romanian language and cultural identity.

In the 14th century, the Peri Monastery benefited from the protection of the Romanian voivodes and had a significant influence in preserving Orthodox traditions in a context of growing religious and political pressures. The monastery was also granted the status of a patriarchal monastery by Ecumenical Patriarch Antony.

Keywords:

Peri Monastery, Saint Michael, Orthodoxy, Transcarpatia, Maramureș, patriarchal monastery, diocese of Maramures.

Contextul politic și religios al Maramureșului în secolul al XIV-lea

Din punct de vedere politic, Maramureșul secolului al XIV-lea, era organizat în unități teritoriale numite **cnezate**, conduse de cneji, lideri locali care exercitau atât funcții juridice și administrative, cât și roluri militare. Aceste structuri erau grupate în entități mai extinse, denumite **voievodate**, coordonate de voievozi, care aveau autoritate asupra cnejilor din subordine și care reprezentau comunitatea în relațiile

¹ Articol scris sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Paul Lucian Brusanowski, care și-a dat acordul pentru publicare.

externe, inclusiv cu Regatul Ungar².

În perioada domniei regelui Carol Robert de Anjou (1308–1342) și a urmașilor săi, Regatul Ungar a încercat să consolideze controlul asupra regiunilor de frontieră, printre care și Maramureșul. Totuși, particularitățile geografice ale zonei, dominate de munți și văi izolate, precum și coeziunea comunităților românești, au permis păstrarea unei autonomii semnificative. Cnejii și voievozii din Maramureș și-au apărut privilegiile și drepturile asupra pământului printr-o combinație de loialitate formală față de coroana maghiară și rezistență în fața încercărilor de integrare administrativă și confesională³.

În contextul politic al secolului al XIV-lea, familia Drăgoșeștilor s-a impus ca una dintre cele mai proeminente familii voievodale din Maramureș. Aceasta a exercitat un rol semnificativ în consolidarea autonomiei locale și în promovarea credinței ortodoxe. Unul dintre cei mai cunoscuți membri ai familiei, Dragoș, a fost cneaz al Maramureșului înainte de a fi desemnat de regele Ludovic I, al Ungariei pentru a organiza teritoriile Moldovei. Această misiune, realizată în jurul anului 1347, a marcat întemeierea politică a Moldovei și a demonstrat influența liderilor maramureșeni asupra întregului spațiu românesc⁴.

Din punct de vedere religios, Maramureșul era un bastion al Ortodoxiei, într-o epocă în care Regatul Ungar promova activ catolicismul. Această politică religioasă s-a intensificat sub domnia Angevinilor, care au încercat să integreze românii ortodocși în structurile confesionale ale Bisericii Catolice. Românii din Maramureș au rezistat acestor presiuni prin consolidarea instituțiilor religioase locale. Mănăstirea Peri, ctitorită de Drăgoșești și ridicată la rang de stavropighie în 1391, sub jurisdicția Patriarhiei de la Constantinopol, a devenit un simbol al rezistenței confesionale și un centru de coagulare a identității spirituale a comunității⁵.

Maramureșul, deși formal integrat în Regatul Ungar, a beneficiat de o autonomie considerabilă, determinată de organizarea sa internă și de capacitatea liderilor

² Radu Popa, *Țara Maramureșului în veacul al XIV-lea*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1970, p. 193.

³ *Ibidem*, p. 194.

⁴ Ioan Aurel Pop, *Istoria, adevărul și miturile*, Editura Enciclopedică, București, 2002, p. 91.

⁵ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. I, Editura Trinitas, Iași, 2004, p. 260.

locali de a negocia privilegiile cnezatelor. Cnejii români, deși loiali formal regelui Ungariei, își apărau cu fermitate statutul juridic și drepturile asupra pământurilor. Acest echilibru precar între loialitatea declarativă față de coroana maghiară și apărarea autonomiei locale este ilustrat în Diplomele maramureșene din secolul al XIV-lea, care atestă drepturile de proprietate ale cnejilor români și libertatea lor de organizare⁶.

În secolul al XIV-lea, Maramureșul nu era doar o regiune politică, ci și un important centru al identității culturale și spirituale românești. Organizarea cnezatelor și voievodatelor, sprijinul acordat Ortodoxiei prin ctitorii precum Mănăstirea Peri și legătura cu Patriarhia de la Constantinopol au consolidat rolul Maramureșului ca bastion al valorilor românești într-un spațiu dominat de presiuni externe⁷.

Date despre localitatea Peri

Localitatea Peri este situată în Regiunea Transcarpatia (Ucraina de astăzi), la confluența râului Tisa cu Valea Teresvei și se învecinează cu localitățile: Apșa de Jos la est, Strâmba la nord și Teresva la vest, iar la sud este mărginită de râul Tisa, peste care la o mică distanță se află comuna Săpânța. În trecut teritoriul Perilor era o moșie a dinastiei voievodale a Drăgoșștilor. Astăzi, această localitate, împreună cu tot Maramureșul din dreapta Tisei se află cuprins între granițele Ucrainei. Numele „Peri” a fost ucrainizat în „Hrușevo” (Грушево)⁸.

În Epoca Medievală, satul Peri avea 1483 de locuitori rusini, printre care în jur de 100 de evrei. În partea de miazănoapte a satului se află o cruce de piatră, pe locul căreia a existat „cea mai veche mănăstire românească”⁹, despre care nu se știe exact anul întemeierii. Cu toate acestea, prima atestare documentară a satului Peri este anul 1380, însă în anul 1241 documentele vremii amintesc despre Mănăstirea Peri, care a fost incendiată de către mongolo-tătari¹⁰.

⁶ Alexandru Filipașcu, *Istoria Maramureșului*, Editura Gutinul, Baia Mare, p. 34.

⁷ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române...*, p. 260.

⁸ Nuțu Roșca, *Mănăstirea Săpânța-Peri*, ediția a II-a adăugită, Sighețul Marmației, 2007, p. 7.

⁹ Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor*, Vol. I, Vălenii de Munte, 1900, p. 51.

¹⁰ Олександр Монич, *Марамороська святиня: нариси з історії Грушівського монастиря*, Ужгород, <<Патент>>, 2008, p. 24.

După retragerea trupelor mongolo-tătare, monahii de la Peri s-au plâns regelui Bela al IV-lea al Ungariei (1215-1270), că în urma inavieziei, s-au pierdut toate documentele și gramatele, iar averea mănăstirii a fost înstrăinată¹¹. De aici rezultă că, localitatea Peri datează încă din secolul al XIII-lea, cu mult înainte de recunoașterea oficială a acesteia.

Se presupune că în anul 1373 satul Peri, precum și satele din jur, în special Teresva, au fost dăruite de regele maghiar Ludovic I fiilor voievodului Sas, Drag și Balc, care au întemeiat aici mănăstirea¹².

Etimologia numelui localității Peri

Cel mai autorizat cunoscător al amplasamentului mănăstirii, din hotarul comunei Apșa de Jos, a fost un om al locului, Mihai Marina, un renumit jurist și diplomat român din dreapta Tisei, originar din localitatea Apșa de Jos, care menționează următoarele: „Peri a fost denumirea unei părți din hotarul comunei Apșa de Jos, căruia i se spunea astfel datorită acestor pomi fructiferi, care creșteau cu deosebire acolo. Partea de hotar numită Peri era spre apus și se mărginea la sud cu râul Tisa, iar la vest cu hotarul comunei Teresva, la poalele căreia curge râul Apșița, care străbate o bună parte a hotarului comunei. Existența mănăstirii este menționată într-un document încă din anul 1389, fără denumirea de Peri, ci cu o indicație a hotarului comunei Teresva, care se întindea până la locul numit mănăstire.

Cu alte cuvinte, Peri cu denumirea ucraineană *Грушево*, nu a fost niciodată o comună independentă, ea a aparținut întotdeauna comunei Apșa. De remarcat este faptul că, în actul patriarhal din 13 august 1391, nu se află denumirea Peri și nicio altă denumire a locului mănăstirii, ci doar purtând denumirea de Mănăstirea Sfântul Mihail¹³.”

¹¹ Ю. Жаткович, *Нарис історії Грушівського монастиря на Угорській Руси*, Львів, 1906, p. 155.

¹² Олександр Монич, *Марамороська святиня...*, p. 26.

¹³ Mihai Marina, *Maramureșeni – portrete și medalioane*, Editura Dragoș Vodă, Cluj Napoca, 1998, p. 220.

Contribuția Drăgoșștilor în organizarea administrativă a Bisericii Ortodoxe

Printre evenimentele care au determinat reducerea autonomiei românești în vest și extinderea ei la est de Carpați se numără, în primul rând, luptele împotriva tătarilor și formarea unei mărci de apărare în Moldova¹⁴. Concomitent cu formarea acestei mărci de apărare s-a declanșat și procesul de unificare a Voievodatelor Românești de la Răsărit de Carpați. Susținătorii acestui proces au fost voievozii din familia Dragoș, care au avut contribuții decisive în organizarea administrativă, militară și bisericească în regiune. În acest context îi putem considera ca fiind implicați și în înființarea Mitropoliei Ortodoxe a Galiției (1341), care își întindea jurisdicția canonică peste Maramureș și Moldova. Printre episcopiile sufragane ale acestei mitropolii, amintim Episcopia de la Przemyśl, atestată prin ierahul Chiril Românul, în anul 1353; probabil un centru episcopal premergător celui de la Rădăuți și de asemenea câteva mănăstiri¹⁵.

Chiar dacă au pierdut investitura voievodală, Drăgoșștii au continuat să joace un rol important în viața politică a Moldovei, Galiției și Maramureșului. Un aspect important al acestei politici, a fost implicarea lor în viața Bisericii Ortodoxe. După alungarea din Moldova, Ștefan, fiul Voievodului Sas, s-a retras în valea râului San, din Galiția și a purtat de grijă a activității duhovnicești a românilor din Eparhia Przemyśl. În anul 1367, regele Cazimir i-a donat, pe lângă întinse moșii, mănăstirile Syeminov, Gdzyoza și Honufrij, importante centre culturale¹⁶.

Un alt descendent al Drăgoșștilor, Dănilă fiului lui Bal, avea în Galiția Răsăriteană, pe lângă Mănăstirea Zaderewiecz, alte trei. În anul 1371, după unirea Poloniei cu Ungaria, Bal, alt fiul al lui Sas, s-a aflat în Galiția. În legătură cu înființarea Mitropoliei Ortodoxe de acolo, care urma să-și extindă din nou jurisdicția peste Moldova și nordul Transilvaniei, momentul era deosebit de tensionat, deoarece se preconiza și o intervenție militară.

¹⁴ Marca de apărare a fost o marca de graniță, fiind întemeiată de către nobilul Dragoș din Cuhea Maramureșului, care a fost trimisul regelui Ungariei, Ludovic I, pentru a proteja, pe versantul de răsărit al Carpaților Orientali, Regatul Maghiar de atacurile tătare.

¹⁵ Valer Hossu, *Stavropighia Perilor în contextul luptei Drăgoșștilor în revenirea pe scaunul Moldovei*, în „Maramureș – vatră de istorie milenară”, Editura Dragoș Vodă, Cluj Napoca, 1997, p. 91.

¹⁶ *Ibidem*, p. 91.

Așteptându-se la aceasta, voievodul Lațcu al Moldovei a grăbit trecerea Bisericii la catolicism și punerea ei sub subordonarea directă a papei. Ca o mare autoritate internațională, scaunul Romei a legitimat existența statului Moldova și a dinastiei Bogdăneștilor. Acest gest făcut de Lațcu, a fost inspirat de gestul similar al împăratului bizantin Ioan al V-lea Paleologul, care, după invazia otomană a câștigat sprijin politic din partea Romei, după ce acceptat Crezul catolic și unirea formală a Bisericii Constantinopolitane cu cea a Romei¹⁷.

După sfârșitul domniei Bogdăneștilor, Drăgoșeștii au amplificat luptele pentru recucerirea puterii în Moldova. Încercările lor nu au avut succes, deoarece Mușatinii s-au dovedit mult mai abili în apărarea propriilor interese. După alungarea garnizoanelor maghiare din Galiția de către polonezi și instalarea lor definitivă acolo, domnitorul Petru I al Moldovei s-a legat prin jurământ să fie vasal puternicului vecin din nord. În acest fel, legăturile Bisericii din Maramureș, cu vechile centre eparhiale au fost cenzurate și stânjenite, iar de o subordonare a acesteia la Mitropolia Moldovei, nu putea fi vorba, deoarece ierarhii acesteia, români de neam, nu au fost acceptați de către Patriarhia de Constantinopol.

Balc și Drag au mizat pe o intervenție militară pentru alungarea Mușatinilor din scaunul Moldovei. În toamna anului 1390, aceștia au întreprins o nouă expediție peste munți, dar fără succes. Astfel, cei doi frați au recurs la un demers diplomatic, întreprinzând o vizită la Constantinopol, în anul 1391, care a coincis cu moartea mitropolitului Antonie, al Galiției și probabil a domnitorului Petru I¹⁸.

Voievodul Drag și-a asumat poziția de apologet al Mitropoliei Galiției, care urma să fie desființată din cauza nerestituirii de către Polonia a împrumutului de 3.000 de ruble frâțești de argint, dat de Petru I, absorbită Mitropoliei Moldovei, o dată cu anexarea de către Roman I a întregii Pocuții¹⁹.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 91-92.

¹⁸ Ioan Aurel Pop, *Politică și confesiune în urmă cu șase secole*, în „Tribuna”, Cluj Napoca, Nr. 27, 1991, p. 8.

¹⁹ *Ibidem*, p. 8.

Mănăstirea Peri – stavropighie patriarhală. Etimologia termenului „stavropighie”

Termenul *stavropighie* își are originile în limba greacă, derivând din cuvintele *σταυρός* (stavros), care semnifică *cruce*, și *πηγή* (pighi), tradus ca *izvor* sau *sursă*. În sens literal, conceptul desemnează *izvorul crucii* sau *locul unde este așezată crucea*. În tradiția ortodoxă, termenul indică un statut juridic special, prin care un așezământ monahal sau bisericesc este scos de sub autoritatea episcopală locală și plasat direct sub jurisdicția unei ierarhii superioare, precum mitropolitul sau patriarhul²⁰.

În cazul Mănăstirii Peri, acest statut de stavropighie, dobândit în anul 1391, este strâns legat de importanța culturală și spirituală a așezământului. Prin plasarea mănăstirii sub directă autoritate a Patriarhiei Ecumenice de la Constantinopol, termenul *stavropighie* capătă nu doar o dimensiune juridică, ci și una simbolică, exprimând legătura dintre ortodoxia locală și centrul spiritual al lumii răsăritene²¹. Etimologic, termenul *stavropighie* făcea trimitere inițial la actul liturgic de așezare a unei cruci pe locul destinat construirii unei biserici sau al unui așezământ monahal, marcând astfel consacrarea aceluia loc. În cazul Mănăstirii Peri, simbolismul crucii devine profund relevant, întrucât acest așezământ a jucat rolul unui „izvor al credinței ortodoxe” în Maramureșul Medieval, care era expus presiunilor politice și religioase exercitate de Regatul Ungar.

Prin statutul său de stavropighie, Mănăstirea Peri a fost investită cu autoritatea de a acționa independent față de ierarhia episcopală locală, ceea ce i-a permis să devină un punct central al ortodoxiei într-o regiune aflată la granița influențelor culturale și confesionale. Astfel, termenul stavropighie nu desemnează doar o subordonare administrativă, ci și un simbol al rezistenței și continuității spirituale în fața presiunilor externe²².

²⁰ Coord. Ștefan Buchiu, Ioan Tulcan, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Editura Basilica, București, 2019, p. 888.

²¹ Macarie Motogna, Șerban Turcuș, *Mănăstirea din Perii Maramureșului între charistikariat și stavropighie*, în „Istorie și cultură prin credință”, Editura Lumea credinței, București, 2024, p. 178.

²² Олександр Монич, *Марамороська святиня...*, p. 30.

Mănăstirea Peri sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice

Din momentul când viețuitorii mănăstirii Peri s-au plâns regelui Bela al IV-lea că mănăstirea fusese jefuită de către tătari și până la domnia regelui Sigismund (1387-1437), nu există informații despre această vatră monahală. De cele spuse mai sus, reiese faptul că mănăstirea a căzut în mare declin, ca urmare a atacurilor tătare²³. În anul 1391, așezământul monahal de la Peri a fost înzestrat cu 3.577 de iugăre de pădure și 182 de iugăre de teren arabil și o moară cu două roți pe Tisa. Această înzestrare a fost făcută de către urmașii familiei Dragoș, Balc și Drag.

Mănăstirea a servit nevoilor duhovnicești, atât românilor, cât și rusinilor din acea parte a Maramureșului. Acești voievozi, nu doar au ajutat mănăstirea din punct de vedere material, ci și moral; s-au prezentat personal în fața patriarhului ecumenic Antonie al IV-lea și i-au cerut să primească Mănăstirea Peri sub oblăduirea sa canonică, adică să o facă stavropighie patriarhală. Patriarhul a acceptat cererea voievozilor, iar la data de 13 august 1391 a emis o gramată patriarhală prin care a acceptat să ia sub oblăduirea sa nu doar Mănăstirea Peri, ci a subordonat starețului Pahomie pe toți românii și rusinii din comitatul Maramureș, precum și din comitatele vecine de la apus, cum ar fi Sălaj, Ugocsa, Bereg, Ciceu, Unguraș, Bihor, Sătmar și Chioar. Astfel, starețul mănăstirii a devenit proto-arhimandrit, care avea nu doar atribuții quasi episcopale asupra clerului și enoriașilor subordonați lui, ci și venituri episcopale de la aceștia²⁴.

După vizita la Constantinopol, Patriarhia Ecumenică a emis o hotărâre care a dus la ruperea dependenței Bisericii din Maramureș și din părțile nordice ale Transilvaniei de Mitropolia Galiției, manevrată de Polonia, iar mai târziu de Moldova și subordonarea Stavropighiei Perilor, adică direct, Patriarhiei Ecumenice. Patriarhul de la Constantinopol, ca mitropolit interimar al Galiției pe ieromonahul Simeon, omul Drăgoșștilor. Pentru antecedentele Drăgoșștilor în ceea ce privește susținerea reînființării Mitropoliei Galiției 1341 și 1371, patriarhul ecumenic i-a considerat, pe frații Balc și Drag, ca fiind ctitori și le-a acordat dreptul ca în cazul morții mitropolitului interimar de pe scaunul Galiției să desemneze ei un alt ierarh²⁵.

²³ Ю. Жаткович, *Нарис історії Грушівського монастиря...*, p. 155.

²⁴ *Ibidem*, p. 156.

²⁵ Ю. Жаткович, *Нарис історії Грушівського монастиря...*, p. 156.

Prin ridicarea la rang de stavropighie a Mănăstirii Peri, prin care s-au dat stareșului drepturi ca unui episcop, afară de hirotonia preoților²⁶, unui istorici, precum Simeon Reli, consideră înființarea Episcopiei ortodoxe române a Maramureșului. Acest fapt reprezintă o victorie a românilor maramureșeni în tendința lor de a-și apăra și păstra identitatea națională împotriva presiunilor tot mai puternice de deznaționalizare prin religie, exercitate atât de maghiar prin catolicism, cât și de către ruteni prin limba slavonă, utilizată în cultul ortodox românesc, până în anul 1600²⁷.

Gramata patriarhală

ANTONIE

Din mila lui Dumnezeu arhiepiscopul Constantinopolului, al Romei celei Noi și Patriarbul ecumenic

Deoarece frații în Duhul Sfânt născuții din bun neam și iubiții fii ai umilității noastre, voievodul Baliță și Dragoș au mănăstire din părinți, în regiunea Maramurăș, având numele stimat al cinstitului comandant al puterilor de sus Mihail, pentru care au cerut ajutorul de la umilitatea noastră venind aici. Și deplasându-se din bun neam născutul Dragoș, la regina orașelor spre a se închina celor sfinte de aici și aflând la umilitatea noastră iubire și stimă și prietenie cuvenită ca unul din bun neam și mare om și bun creștin și ortodox. Și s-a rugat ca numita mănăstire de aici înainte și în viitor să se bucure de vizita și apărarea patriarhală fiind chiar patriarhală și numindu-se astfel; umilitatea noastră primind rugămintea lui ca justă și laudabilă.

Dar totodată se mai obișnuiește în marea Biserica a lui Dumnezeu și se cuvine patriarhului ecumenic să fie nu numai stavropighie patriarhală ci să și sfințească în numele patriarhului bisericile sfinte, ci și cele sancționate de arhieriei locului, să se bucure de apărarea și supravegherea patriarhală. Și de aici încolo prezenta scrisoare sigilată să se

²⁶

Hirotonia preoților, urmau să o facă episcopii „învecinați”. Aceștia trebuia să fi fost, prin tradiție, cei din Galiția Transcarpatică, iar după împăcarea mitropolitului Iosif și a domnitorului Alexandru cel Bun cu Patriarhia Ecumenică și cu voievodul Balce, ierarhii din Moldova. Stavropighia Perilor, a rămas în forma inițială până în vremea regelui Matei Corvin, atunci când mitropolia Transilvaniei au primit sarcina păstoririi acestei entități bisericești rămase, din 1453 de la Căderea Constantinopolului sub turci, fără patronajul Patriarhiei Ecumenice.

²⁷

Simeon Reli, *Biserica Ortodoxă din Maramureș în vremile trecute*, Cernăuți, 1938, p. 50.

bucure de stimă și de autoritate.

De aceea se și ordonă, ca sfânta și cinstita mănăstire din jurul Maramurășului, cea botezată după numele lui Mihail, comandantul puterilor de sus, să se bucure de acum înainte și în viitor de patriarhala supraveghere și protecție (apărare) și de stima și autoritatea provenită din acestea, fiind ea patriarhală, și numindu-se astfel.

Umilitatea noastră pune pe preastimatul egumen al acestei mănăstiri, pe ieromonahul Pachomius, exarh în fruntea localităților subordonate mănăstirii și anume în fruntea localităților Sălajul, Arva (?), Ugogea, Beregul, Ciceiu, Ungurașul și Bistra.

Trebuie, de sigur, ca numitul preastimat egumen și exarh al umilității noastre să supravegheze pe preoții aflători în numitele localități și pe popor și să-i sfătuiască și să-i învețe pe ei la cele folositoare sufletului și la lucruri sfinte.

Să judece și să cerceteze chestiunile de drept eclesiastic ce s-ar ivi la preoți și lucrurile care reclamă îndreptare, să le îndrepteze după lege și după canoane. Să aibă autorizația de a sfinți bisericele divine și sfinte ridicate în aceste regiuni sub jurisdicțiunea patriarhală fiind obligat să amintească pe patriarhul și numele lui la toate finele de servicii divine, atât în amintita mănăstire cinstită, cât și în toate divinele și sfintele biserici ce vor fi ridicate.

Mai departe ordonă umilitatea noastră prin prezenta scrisoare sigilată, dacă ar muri acest egumen, amintiții frați de bun neam, voievodul Baliță și Dragoș, au autorizația ca împreună cu sfatul călugărilor din acea mănăstire să aleagă un alt egumen și punându-l în locul aceluia să aibă și acesta autorizația și stăpânirea asupra localităților amintite, întocmai ca și exarhul nostru; să supravegheze pe preoți și bisericele sfinte ce vor fi ridicate să le sfințească sub jurisdicțiunea patriarhală.

Pentru aceasta s-a eliberat numitei mănăstiri cinstite și patriarhale, fundată în numele sfântului comandant al puterilor de sus Mihail, această prezentă scrisoare sigilată a umilității noastre pentru întărire în luna August 13, 6899²⁸.

Sediul Episcopiei Maramureșului

Pentru a feri mănăstirea de jurisdicții străine, voievozii Balc și Drag au dorit ca Biserica din Maramureș să aibă o episcopie proprie. Se știe, din documente, că încă înainte de anul 1391 ieromonahul Simion Moldoveanul a fost pregătit pentru

²⁸

G. G. Grafiroiu, *Mănăstirea din Peri*, Chiriașii Tipografiei Românești, Oradea, 1934, pp. 45-48.

demnitatea de episcop al Bisericii din ținuturile amintite mai sus. Acesta a și fost hirotonit în demnitatea de episcop de către Paul Tagaris, care s-a dat drept patriarh.

Însă, s-a dovedit că acesta a fost un călugăr grec aventurier, nu un ierarh. După ce Simion Moldoveanul a aflat adevărul, a renunțat la hirotonia oficiată de către Tagaris și și-a cerut iertare față de adevăratul patriarh de la Constantinopol, Antonie al IV-lea. Patriarhul i-a înțeles nevinovăția, i-a apreciat corectitudinea și-a acordat iertarea. Din lipsă de documente nu se știe, dacă după aceasta, ieromonahul Simion Moldoveanul a mai fost hirotonit canonic episcop. Se știe însă că, la propunerea voievozilor Balș și Drag, patriarhul l-a avut în vizor, drept candidat, pentru Mitropolia Ortodoxă a Galiției, a cărei patroni erau acești voievozi, calitate care le dădea dreptul de a propune candidați de mitropoliți și apoi a-i întări în această demnitate. Astfel, a fost o încercare de a institui o episcopie românească la Peri, de către dinastia Drăgoșștilor²⁹.

Prin gramata patriarhală din 13 august 1391, Mănăstirea Peri a fost instituită cu atribute episcopale. Odată cu episcopul Simion Moldoveanul începe șirul de episcopi ai Maramureșului. Numărul episcopilor care și-au succedat arhipăstorirea în Biserica Ortodoxă Maramureșeană de la început până astăzi, este unul necunoscut, deoarece au fost perioade destul de lungi în istoria Maramureșului din care nu există multe documente, prin urmare numele ierarhilor maramureșeni s-a pierdut³⁰.

Mănăstirea Peri – centru cultural românesc

Importanța Mănăstirii Peri ca focar de cultură, capătă noi dimensiuni dacă se are în vedere că în cadrul mănăstirii a funcționat și o tipografie. Se pare că prima mențiune documentară referitoare la înființarea unei tipografii în această mănăstire se datorează lui Ioan Mihaly de Apșa, care menționează că „pe lângă toate viforele de atunci, că Mănăstirea Sfântul Mihail a existat și în secolele XV – XVII, ba încă a înflorit deoarece a avut și o tipografie, din care a ieșit între altele cum se spune, și un Penticostariu”. În legătură cu existența tipografiei, face o mențiune și Stefan Meteș, care notează că ea exista la sfârșitul secolului al XVII-lea, în care tipograful Svoipold Fiol, refugiat, în Cracovia din Polonia, tipărește la 1696 un Molitvelnic, o Evanghelie românească, apoi un Bucvar, un Penticostar și un Triod în limba slavonă.

²⁹

Simeon Reli, *Biserica Ortodoxă din Maramureș în vremile trecute...*, pp. 53-55.

³⁰

Nuțu Roșca, *Mănăstirea Săpânța-Peri...*, p. 12.

Din cele menționate de Ștefan Meteș, putem reține intensitatea deosebită de tipărire în tipografia Mănăstirii Peri³¹.

Rolul aparte pe care mănăstirea l-a jucat în trecutul vieții spirituale a fost unul aparte. În cadrul mănăstirii se pare că a funcționat și o școală. Aici, au învățat în acele timpuri slujbele, canoanele și învățătura de credință ortodoxă, tinerii care urmau să devină preoți, tot aici erau pregătiți și viitorii cântăreți bisericești. Era posibil ca mănăstirea să întrețină o școală, dacă se ține cont de proprietatea ce i-a fost acordată de Drăgoșești, 3.577 iugăre de pădure și 182 iugăre de pământ arabil, o moară cu două roți pe Tisa, dar și veniturile din exarhat³².

Originea scrisului în limba română a fost o consecință a disputelor dintre Biserica românească, cu sediul la Peri și Biserica ruteană cu sediul la Muncaci. Episcopul de la Muncaci a încercat să treacă Mănăstirea Peri împreună cu toată Biserica maramureșeană sub jurisdicția sa. Prin acest lucru s-a urmărit mărirea venitului episcopiei pe care o conducea. Egumenul de la Peri, Ilarion, nu a dat ascultare dispoziției episcopului rutean, ci s-a adresat regelui Vladislav al Ungariei, care i-a oferit, din nou, privilegiul de a depinde doar de Patriarhia Ecumenică. Această biruință a Mănăstirii Peri a atras după sine hotărârea ca, Biserica maramureșeană, să aibă cărțile de cult în limba română, separându-se total de Episcopia Ruteană de la Muncaci. Astfel, voievozii maramureșeni au decis să introducă limba română în cult, traducând mai multe cărți liturgice din limba slavonă, în limba română³³.

Pentru istoria culturală a românilor, Mănăstirea Peri a avut o importanță covârșitoare, textele copiate aici au circulat și în alte provincii românești. Unele copii ale manuscriselor au fost descoperite în Moldova. Trebuie subliniat faptul că, textele maramureșene au constituit primul material pentru tipăriturile lui Coresi, tipărite de acesta cu foarte puține modificări în a doua jumătate a secolului al XV-lea. Aceste scrieri s-au răspândit în toate părțile locuite de români, contribuind astfel la unitatea spirituală a neamului românesc³⁴.

³¹ Macarie Motogna, *Monahismul ortodox din Maramureș și Transilvania Septentrională până la începutul secolului al XIX-lea*, Editura Mănăstirii Rohia, 2014, p. 268.

³² Nicolae Iorga, *Istoria bisericii românești*, Vol. I, ediția a II-a, București, 1929, p. 163.

³³ Ștefan Meteș, *Istoria mănăstirilor românești din Transilvania*, Vol. I., Sibiu, 1936, pp. 172-173.

³⁴ G. G. Grafiroiu, *Mănăstirea din Peri...*, p. 23.

Textele maramureșene au rupt prejudecata că singurele limbi în care s-au pot oficia slujbele religioase în Europa Răsăriteană, au fost greaca și slavona. Ele au constituit prima etapă a introducerii limbii române în cult, care a dus la introducerea ei, în timp, în cancelaria domnească³⁵.

Desfințarea Mănăstirii Peri

Prin acțiunile uniației, în repetate rânduri, episcopii români au fost izgoniți de la Peri. În aceste situații, aceștia, și-au căutat adăpost pe la alte mănăstiri maramureșene, unele situate în creierii munților, cum a fost cea de la Budești sau Moisei³⁶.

Majoritatea istoricilor consideră că în secolul al XVII-lea, odată cu Unirea de Ujgorod din anul 1646, Mănăstirea Peri a fost desfințată. Întreaga istorie a Mănăstirii Peri, precum și săpăturile arheologie efectuate confirmă ipoteza exprimată de istoricul ucrainean M. Lucikai. Crimele și exterminarea călugărilor și preoților de mir, de către necatolici, care au fost tot mai frecvente în acea perioadă. Episcopii de la Muncaci, care din 1646 au devenit promotorii uniației din Transcarpatia, au depus eforturi majore pentru a distruge ortodoxia maramureșeană³⁷.

Atunci când, în secolul al XVII-lea, Transilvania a fost acaparată de Imperiul Austriac, iezuiții au lovit în „inima ortodoxiei”, din vechiul sat Peri nu a mai rămas nicio urmă, iar zidurile mănăstirii și a tot ceea ce a existat, au devenit ruine.

Potrivit istoricului ucrainean Iurii Jatkovici (Ю. Жаткович), mănăstirea a fost incendiată de polonezi, în anul 1657. Deși nu se poate stabili momentul exact în care mănăstirea a fost distrusă, dar știind faptul că în anul 1668, principele Mihai Apafi I, a dat proprietatea care îi aparținea capelanului Ștefan Fraterov³⁸.

Trebuie subliniat faptul că distrugerea mănăstirii nu a însemnat victoria ruștenilor, lupta dintre români și rușeni a durat încă un secol. Astfel, începând cu anul 1690, ținutul Maramureșului a avut ierarhi de naționalitate românească apărători ai ortodoxiei³⁹.

³⁵ *Ibidem*, p. 24.

³⁶ Nuțu Roșca, *Mănăstirea Săpânța-Peri...*, p. 15.

³⁷ Simeon Reli, *Biserica Ortodoxă din Maramureș în vremile trecute...*, p.138.

³⁸ Ю. Жаткович, *Напис історії Грушівського монастиря...*, p. 157.

³⁹ G. G. Grafiroiu, *Mănăstirea din Peri...*, p. 38.

Concluzii

Mănăstirea Peri a reprezentat un punct central pentru credința ortodoxă în Maramureș, fiind un simbol al devotamentului religios al voievozilor Balc și Drag. Ridicarea ei la rangul de stavropighie patriarhală în anul 1391, a evidențiat rolul său major în păstrarea tradițiilor religioase și a legăturii cu Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol.

Prin ctitorirea acestui locaș de cult, Drăgoșeștii și-au demonstrat nu doar autoritatea politică, ci și angajamentul față de protejarea credinței ortodoxe. Această inițiativă a contribuit la consolidarea identității românești într-o perioadă în care presiunile externe amenințau valorile culturale și religioase românești.

Mănăstirea Peri, văzută prin prisma analizelor lui Ștefan Pascu, reprezintă un simbol al rezistenței culturale și religioase a românilor din Maramureș. Fiind ctitorie voievodală și sediu al Episcopiei Maramureșului o transformă într-un reper esențial al identității naționale și al legăturilor dintre românii de pe ambele părți ale Carpaților.

Pe lângă dimensiunea religioasă, Mănăstirea Peri a fost un loc unde s-au promovat educația și cultura. Manuscrisele copiate aici și învățătura transmisă prin intermediul clerului au avut un rol esențial în menținerea conștiinței naționale și în transmiterea valorilor ortodoxe. Deși a fost desființată în secolul al XVII-lea din cauza presiunilor habsburgice, moștenirea sa spirituală și culturală continuă să fie un reper important.

Creștinismul vechi carpatic în preocupările istoriografice ale Părintelui Milan Șesan¹

Pr. Drd. Iustin STÎNGĂ

Abstract:

The spread of Christianity and the church organization among Romanians in the intra- and extra-Carpathian space has concerned both Romanian and foreign researchers, often reaching contradictory results. By conducting extensive research, Father Milan Șesan, referring to linguistic and archaeological sources, supports the continuity of the Romanized Daco-Getae on the territory of our country, combating the theory of the desolation of these lands and their subsequent colonization, documenting the Christianization of the “Carpathian Vlachs” as he calls the Romanized Dacians, before the Slavs and Hungarians, these migrants even being influenced by the Christian Romanized Dacians in their adherence to Christianity.

The present study highlights, on the one hand, the Dacian-Roman continuity in Dacia and the early Christianization of these lands, and on the other hand, the church organization with its own bishops, Father Șesan opting for accepting the existence of the Kelținia bishopric on Romanian territory.

Keywords:

Romanian Christianity, Dacian-Roman continuity, church organization, Romanity.

Răspândirea creștinismului și organizarea bisericească la români în spațiul intra și extra-carpatic cu limita vestică în Pannonia, cu cea estică la Rusia kieveană, cu cea nordică în Moravia și Polonia și cu cea sudică la Dunăre a preocupat intens

¹ Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Chifăr care și-a dat acordul scris pentru publicare.

atât pe cercetătorii români, cât și pe cei străini ajungându-se deseori la rezultate contradictorii. Făcând ample cercetări și în acest domeniu, părintele Milan Șesan a reușit să demonteze unele teorii cu totul greșite și să constate realități noi, cu totul originale, care au fost puse în valoare în spațiul istoriei bisericești și celei laice, cu recunoașteri din partea unor istorici renumiți. Rezultatele cercetării sale de mai multe decenii și până la sfârșitul vieții au fost expuse în numeroase studii și consemnări, după cum urmează: „*Creștinismul vechi carpatic*”²; „*Organizarea bisericească veche carpatică*”³; „*Contribuții la creștinismul vechi carpatic, I*”⁴; „*Contribuții la creștinismul vechi carpatic, II*”⁵; „*Despre creștinismul vechi carpatic*”⁶; „*Din trecutul nostru*”⁷; „*Despre Ortodoxie și Români*”⁸; „*Din relațiile bisericești româno-bizantine vechi*”⁹; „*Bizanțul și România*”¹⁰; „*Bizanțul și românii în secolele X-XII*”¹¹.

Fiind vorba de începuturile creștinismului și ținuturile dacilor romanizați, într-o perioadă în care istoria scrisă cuprindea numai pe stăpânitori și cuceritori, nu și populația rurală și pe cei înrobiți¹², părintele Șesan indică o sinteză a elementelor de bază, arheologice și istorico-lingvistice, care poate creiona situația bisericească a geto-dacilor carpatici romanizați, cum îi numește el, care de la goți vor primi numele de „bloch”-valahi în secolele marii migrații a popoarelor asiatice spre Europa. Prevalându-se de interpretările date de specialiști descoperirilor arheologice de pe cuprinsul teritoriului românesc, coroborate cu informațiile istorice, chiar așa răzlețe cum sunt ele întâlnite, interpretate în cheia realismului și logicii istoriei, părintele Șesan prezintă creștinismul la daco-romani cu rădăcini apostolice, de tradiție răsăriteană prin legăturile cu creștinătatea romanică sud-dunăreană și apoi romano-bizantină prin aplicarea prevederilor canonului 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic (451) care conferă dreptul patriarhului de Constantinopol să hirotonească episcopi

² *Mitropolia Ardealului*, nr. 11-12/1958, p. 813-828.

³ *Mitropolia Ardealului*, nr. 5-6/1959, p. 361-382.

⁴ *Mitropolia Ardealului*, nr. 11-12/1959, p. 955-956.

⁵ *Mitropolia Ardealului*, nr. 1-2/1960, p. 135-137.

⁶ *Mitropolia Ardealului*, nr. 7-8/1968, p. 516-525.

⁷ *Mitropolia Ardealului*, nr. 11-12/1972, p. 881-889.

⁸ *Mitropolia Banatului*, nr. 4-6/1957, p. 55-65.

⁹ *Mitropolia Banatului*, nr. 7-12/1960, p. 113-119.

¹⁰ *Mitropolia Banatului*, nr. 9-10/1971, p. 680-686.

¹¹ *Telegradul Român*, nr. 9-10/1981, p. 3.

¹² „*Creștinismul vechi carpatic*”, p. 813.

pentru ”ținuturile barbare”, acestea intrând astfel în sfera jurisdicțională a Bizanțului, ca fiind factor de încreștinare pentru slavi și unguri și ca liant pentru consolidarea comunităților rurale romanizate în Dacia părăsită de administrația romană între anii 271-274, dacii cucerțiți de împăratul Traian refuzând să adopte zeitățile romane prin obligația de a-și părăsi proprii zei, ca învinși, dar atrași de credința „zeului Hristos” care s-a jertfit pe cruce pentru cei obidiți”¹³

Pornind de la constatarea ca în timpul ultimei și marii persecuții dioclețiene, din anii 303-311, mulți creștini sud-dunăreni s-au refugiat în nordul Dunării, întâlnind acolo confrăți de limbă și de credință, s-a putut afirma continuitatea daco-romană în fosta Dacie Traiană, iar după libertatea acordată Bisericii de împăratul Constantin cel Mare în anul 313, creștinismul nord-dunărean a intrat într-o fază de înflorire bisericească, dovedită de basilicile descoperite, până la marea migrație a hunilor și avarilor din secolul al V-lea. Inscripțiile de pe fibula de la Ilia a unui deținător daco-roman Quartinus și donarium de la Biertan pus de Zenovius, deci ambele nume romanice, demonstrează existența unui creștinism daco-roman, care a cunoscut și o oarecare organizare proprie de vreme ce la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) a participat și episcopul Teofil al Gothiei, Dacia fiind cunoscută odată cu invazia gotilor și cu această denumire. În legătură cu aceasta, părintele Șesan afirmă cu convingere că pe acest episcop „îl consider însă dintre carpaticii romanizați și nu got, nefiind pe atunci cunoscută vreo încreștinare printre goți”, dat fiind faptul că încreștinarea lor s-a făcut în credință semiariană, începută după anul 341, când episcopul Wulfila a îmbrățișat această formă de credință.¹⁴ Prin urmare, s-a trecut de la instituția „horepiscopilor”, a episcopilor misionari trimiși de la centrele episcopale din Dobrogea și din Sudul Dunării, la organizarea episcopală propriu-zisă atât în zonele extracarpatice, cât și în Transilvania, cum o dovedesc mărturiile arheologice de la Morissena-Cenad în Banat, Morești pe Mureș, Apahida, Turda și altele.

Se face referire apoi la epoca împăratului Justinian I (527-565), care căutând să continue proiectul lui Constantin cel Mare de a readuce Dacia Traiană în componența Imperiului Roman de Răsărit a întărit viața religioasă la daco-romani prin reorganizarea episcopiei autonome a Tomisului și prin organizarea episcopiei de Mehadia sub jurisdicția Arhiepiscopiei de Justiniana Prima, fiind reconstruite

¹³ *Ibidem*, p. 815.

¹⁴ *Ibidem*, p. 817-818.

basilicile de la Dinogetia (Gârvan), Tomis, Histria, Tropaeum, Sucidava, Morissena, Apahida și altele, împăratul fiind numit „restitutor Daciarum”. Dar la scurt timp năvălesc avarii, protobulgarii și slavii care au ruinat așezările bisericești și au stagnat viața creștină. S-a întâmplat însă un fenomen aparte. În timp ce romanitatea bizantină se greciza, singura populație din ținuturile carpato-dunărene care vorbea o limbă romanică erau vlahii și care fiind mai numeroși decât migratorii nu numai că și-au păstrat limba, ci au contribuit la însușirea parțială a ei chiar de către slavi, constatându-se un bilingvism slavo-romanic după cum arată descoperirile arheologice din Moldova și Transilvania. Totodată alianța slavo-valahă împotriva avarilor din Balcani a fost urmată de trecerea unor romanici nordici în sudul Dunării și astfel s-a întărit legătura de credință și de limbă și a populației romanizate din ambele zone de locuire.

Aceste realități l-au motivat pe părintele Șesan să afirme că „limba romanicilor carpatici-valahi creștini era mai puternică decât cea a migrantorilor și astfel ea își menține caracterul ei în structura și fondul de cuvinte”, slavii intrând în contact cu creștinismul și din coabitarea cu valahii.¹⁵ În contextul desfășurării Sinodului al VII-lea Ecumenic de la Niceea (787) este amintit din regiunile romanizate episcopul Ursus, care ar fi avut reședința ori la Abrittus, lângă Varna, ori la Morissena, în Banat.¹⁶

Un al moment important pentru evoluția romanității creștine la nord de Dunăre, unde se contura tot mai evident simbioza slavo-romanică, l-a constituit alungarea ucenicilor fraților Chiril și Metodie din Moravia, unii dintre ei ajungând și în Transilvania și fiind cunoscuți ca „apostolii șcheilor”. Aceștia au transmis creștinilor romanici cuvinte de uz liturgic (vlădică, duhovnic, spăsenie, milă, ispită, slujbă, vecernie, utrenie, colivă și altele), au săvârșit sfânta Liturghie în slavonă și au făcut cunoscut scrisul chirilic. Astfel „slavonismul bisericesc îl vor fi acceptat mai întâi slavii carpatici, apoi filoslavii și în urmă s-au apropiat de el și valahii”, este concluzia formulată de părintele Șesan¹⁷.

¹⁵ *Ibidem*, p. 822.

¹⁶ Rezultatul unei cercetări de profunzime în legătură cu episcopul Ursus a oferit academicianului Emilian Popescu, „A fost reprezentat teritoriul românesc la Sinodul al VII-lea Ecumenic de la Niceea (787) de către episcopul Ursus?”, în *Studii Teologice*, nr. 3-4/1993, p. 122-124.

¹⁷ „Creștinismul vechi carpatic”, p. 824.

Analizând contextul politico-bisericesc din secolul al X-lea, părintele Șesan a lansat ipoteza că și românii (valahii carpatici, cum îi numeste el) ar fi putut avea episcopii lor proprii, fiind cei mai vechi creștini din zonă, având în vedere că ungurii lui Bulcsu primiseră din Bizanț pe Ierotei, mitropolitul pentru turci, cu sediul la Szentes, sârbii aveau episcopi greci la Rascia, Prizren și Raguza, bulgarii dobândiseră o arhiepiscopie la Preslav cu episcopii sufragane la Vidin, Belgrad și Sirmium, mutată apoi la Ohrida (990), iar rușii care s-au încreștinat sub cneazul Vladimir în anul 988 aveau pe mitropolitul Leontie la Kiev, de care depindeau în anul 995 alte 5 eparhii. Pe de altă parte, este consemnat și faptul că spațiul carpatic fiind mereu teatru de războaie între unguri, bizantini, bulgari, cumani, pecenegi și ruși nu oferea siguranță pentru așezări episcopale stabile, românii fiind siliți de cele mai multe ori să se retragă spre munți. Astfel despre existența unei populații romanizate creștine pe versanții Munților Carpați dau mărturie istoricul persan Ibn Rusta în anul 913 și medicul evreu Hisday Ibn Saprut din Cordoba, deși pentru istoriografia bizantină românii sunt ignorați complet.¹⁸

Descoperirile arheologice din Moldova și Transilvania dovedesc asimilarea slavilor, în parte prin încreștinare, iar continuitatea romanității în fostele teritorii dacice este demonstrată de „cultura Dridu” care aparține secolului X și care constituie începutul culturii străromâne cu următoarele caracteristici enunțate de părintele Șesan: populație sedentară, cu semibordeie din lemn, așezate pe malul apelor, cu cuptoare subterane, ocupându-se cu creșterea păsărilor, vitelor, practicând agricultura, torsul, olăritul și confecționând unelte de casă. Invazia pecenegilor și cumanilor a întrerupt temporar organizarea politică și socială a populației romanice băștinașe.¹⁹

Un centru creștin de mare importanță pentru creștinătatea nord-dunăreană l-a constituit dealul Tibișir, Basarabi-Medgidia, descoperit în anul 1957. Pe lângă bisericuța cu trei compartimente, săpate în stânca de cretă și păstrând inscripții cu litere grecești, orientale, chirilice și glagolitice datând din anul 992, s-au descoperit chilii și galerii cu morminte, vase din ceramică și obiecte de uz casnic. Toate conduc spre existența unei comunități creștine, care însă s-a destrămat din cauza invaziei ultimilor migratori. Totodată se face amintire de cneazul Ohtum care a recunoscut

¹⁸ *Ibidem*, p. 825-826.

¹⁹ *Ibidem*, p. 827.

supremația Bizanțului în anii 1010-1015, rectitorind la Morissema biserica mănăstirii Sfântul Ioan Botezătorul pe care a populat-o cu călugării greci aduși de la Vidin. Legat de acest aspect, părintele Șesan a lansat ipoteza că acest cneaz, bulgar după nume, dar consângean cu valahii din Timoc nu a primit propriu zis încreștinarea de la Constantinopol, ci <<botezul>> lui Ohtum la Vidin nu era un botez real de încreștinare, ci formula preferată de Bizanț, pentru acceptarea unui principe în cadrul politicii oficiale bizantine. Prin acest botez, Ohtum intra în rândul principiilor cu care Bizanțul încheie alianțe și tratate și tot prin acest botez Ohtum se supunea totodată și patriarhului ecumenic”. Acest lucru arată și interesul împăratului Vasile al II-lea pentru români cum reiese din documentele prin care se acordă unele titluri și privilegii.²⁰ Astfel, părintele Șesan face introducerea la studiu privind organizarea bisericească la români.²¹ În legătură cu această problemă, el considera necesar lămurirea a trei aspecte: continuarea populației romanizate pe teritoriul țării noastre; introducerea la români a slavonismului bisericesc; primele sedii episcopale în regimurile intra- și extracarpatic. Acestea sunt cele trei mai secțiuni ale cercetării și expunerii subiectului abordat.

Continuitatea populației geto-dacice romanizate în ținutul Munților Carpați este confirmată nu numai de descoperirile arheologice, ci și de izvoare literare în legătură cu recucerirea ținuturilor sud-dunărene de împăratul Vasile al II-lea Bulgarochtonul (976-1025), care a înființat thema Paristrion²² cu extindere nu numai asupra Dobrogei, ci și asupra unor cetăți de la nord de Dunăre, cum o dovedește circulația monetară imperială din secolul al XI-lea și consemnarea persanului Gardizi, în anul 1094, că „locuitorii de la râul Duba (Dunărea) până spre munți sunt <<iz Roum>> (romani sau rhomei, n.a.), sunt mai numeroși decât ungurii, dar mai slabi și mai săraci și sunt creștini”²³

Deși se constată că Bizanțul nu prezenta interes pentru valahi, amintind doar de popoarele care vremelnic trăiau împreună cu ei și exercitau permanent presiune la granițe, existența unor conducători politici în Dobrogea (Tatos, Sata,

²⁰ *Ibidem*, p. 828.

²¹ „Organizația bisericească veche carpatică”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 5-6/1959, p. 361-382.

²² În legătură cu thema Paristrion, a se vedea Ion Bica, *Thema Paristrion (Poradounavum) în istoriografia bizantină română*, Ed. Universității din Pitești, Pitești, 2003.

²³ „Organizația bisericească veche carpatică”, p. 262.

Seslav) amintiți de Ana Comnena, în Transilvania (Căian/Kean, Ohtum și alții), a organizării statale a „brodniciilor” (1147-1270), a bîrladnicilor” (pomeniți în anii 1134 și 1161) și a „bolohovenilor”, precum și participarea unor luptători valahi în oștirile caucazului Viaceslav de la Polotșk și ale principelui Isiaslav al Kievului denotă continuitatea populației romanizate și tendințele acesteia de a se organiza politic pentru a se impune în fața triburilor migratoare. Faptul că împăratul Constantin al VII-lea Porfirogenetul (913-919 și 944-959) precizează că la est de Pannonia, trăise seminții scythice sau pecenege și că acești „pecenegi”, la care s-au descoperit ruine de biserici și cruci săpate în piatră, jurau pe sfânta cruce când încheiau tratate cu bizantini, denotă, după afirmația părintelui Șesan, că este vorba de valahii creștini care trăiau alături de acești migratori și că „, pentru că valahii carpatici nu s-au impus atunci cu o formație politică proprie, ei erau înglobați în diferite denumiri, mai sunătoare, ca sciți, goți daci, celți, rasci, misi, bulgari, pecenegi și cumani... Nu putem pretinde, conchide părintele profesor, că sub aceste nume trebuie înțeleși valahii, ci că printre aceste populațiuni se aflau și valahii”, despre care vorbesc și apusenii în contextul revoltei Asăneștilor vlaho-bulgari, în anul 1186²⁴ și al cuceririi Constantinopolului de către latini, la 13 aprilie 1204.²⁵

Dacă fără îndoială valahi-romanici erau cei mai vechi creștini din vechea Dacie, limba folosită de ei în cult primise și influențe grecești, slavone și macedonene, însă acestea nu anulară terminologia romanică de bază cum o demonstrează mai ales toponimele. Dar pentru că în jurul lor s-au conturat state (Bulgaria, Serbia, Rusia) care s-au încreștinat prin lucrarea misionară a fraților Chiril și Metodie și a ucenicilor lor, folosind slavona sau chirilica, slavonismul chirilic bisericesc a influențat și creștinătatea romanică a valahilor fie din sud, de la bulgari, fie din est, de la Kiev, Novgorod și Haliciu. Astfel, părintele Șesan amintește de împrejurările în care s-a introdus liturghia slavonă la valahi abia în secolele XI/XII și anume prin decizia mitropolitului Teofilact al Ohridei (1085-1107), consemnată în Ciarstvenicul lui Paisie, care „vrând să curețe Valachia de eresuri, pentru că valachii ar fi primit eresul latinilor, cetind la început în latinește (adică românește) și fiind cu latinii de

²⁴ Despre dinastia Asăneștilor și faptele lor politico-istorice, a se vedea Eugen Stănescu (coord.), *Răscoală și statul Asăneștilor*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989; Alexandru Madgearu, *Asăneștii. Istoria politico-militară a statului dinastiei Asan (1185-1280)*, Ed. Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2014.

²⁵ „Organizația bisericească veche carpatică”, p. 362-364.

aceiași neam și limbă (origine romanică), procedează și la înlocuirea limbii liturgice latine (romanice) prin noua limbă liturgică paleoslavă”, dispoziție reconfirmată și de țarul Asan în anul 1186. Explicația ar fi aceea că inclusiv Bizanțul agreea răspândirea folosirii limbii slavone în cult pentru a contracara latinismul papal, însă această măsură trebuie înțeleasă pe termen lung deoarece se adresa clerului pregătit. Ea a fost susținută și de conjunctura politică și diplomatică, fie de la Kiev și Haliciu, fie din sudul Dunării de către Asănești, slavonismul asigurând și transmiterea tradiției autentice ortodoxe. Părintele Șesan precizează apoi că în secolele XIII/XIV extensia slavonismului la români scade, iar inițierea chirilicii laice a facilitat formularea chirilicii românești liturgice și a reintrodus treptat limba poporului în Biserică, conform teoriei autohtone pusă în valoare de el.²⁶

Pe de altă parte, părintele Șesan afirmă faptul că nu se poate admite ca o populație romanizată, încreștinată înaintea slavilor din jur, să nu fie avut și ierarhie proprie, cu atât mai mult cu cât împăratul Leon al VI-lea Filosoful desființa instituția horepiscopilor și puse în aplicare dorința împăratului Zenon exprimată în anul 480 de a exista episcopi în toate cetățile, canonul 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451) conferind dreptul patriarhului de Constantinopol de a așeza episcopi și în ținuturile „barbare”. Prin urmare, pornind de la această realitate și cercetând „notitia episcopatum” care consemnează toate scaunele episcopale dependente de Patriarhia Ecumenică și care s-a transmis în mai multe redacții (Nil Doxapatrios, 1140; împăratul Andronic al II-lea, 1300; Pseudokodinus, 1360), părintele Șesan consideră ca Mitropolia Keltziniei, indicată pe poziția 56 din Notiția împăratului Leon al VI-lea (886-912) era a valahilor carpatici și avea ca episcopii sufragane printre altele pe cele de la Tomis, Artzes (Sfântul Nicolae de la Argeș), Lykopotamos-Chilia, Sfântul Gheorghe, Gortzina-Gorj, Taron-Cavarna și altele. Făcând o demonstrație logică, lingvistică și istorică, el respinge teoria bizantinologul francez V. Laurent că Mitropolia Keltziniei a fost în Armenia, concluzionând: „Dacă refuzăm localizarea mitropoliei Keltziniei în regiunea carpatică, nu găsim suficiente dovezi pentru localizarea ei în Armenia și astfel ea rămâne în vânt. Dacă însă o încadrăm în sistemul mitropoliilor bizantine din jurul Mării Negre, atunci localizarea ei pentru regiunile

²⁶ *Ibidem*, p. 366-367. A se vedea Milan Șesan, *Originea și timpul primelor traduceri românești ale Sfintei Scripturi*, Cernăuți, 1939, 155p. *Idem*, „Introducerea limbii române în Biserică”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 11-12/1957, p. 818-833.

carpatice apare firească”²⁷.

Pentru a argumenta că Mitropolia Keltziniei făcea parte din sistemul mitropoliilor bizantine din sud-estul european urmând pe cât posibil sistemul politic-administrativ, părintele Șesan face un itinerar al acestor mitropolii, cu mai multe episcopii sufragane indicând: Mitropolia Drâstorului, Arhiepiscopia Ohridei (avea sufragana și o episcopie a valahilor din toată Bulgaria, localizată mai târziu în Timoc), Mitropolia Turcilor -ungurilor, Mitropolia Kievului, Mitropolia Haliciului, Mitropolia Târnavei, Mitropolia Morissena-Partoș, Mitropolia sârbilor și Mitropolia Vicinei. Totodată se face referire și la îngrijorările manifestate de papi că deși au înființat episcopia catolică a Cumaniei (1228), credincioșii iau Sfintele Taine de la episcopii schismatici, adică de la cei de rit ortodox și cere regilor Ungariei să intervină și chiar să interzică funcționarea acestor episcopi. În același timp însă se conturează și organizarea politică prin cnezatele din Transilvania (Gelu, Glad și Menumurut) și din Oltenia (Seneslau și Litovoi) care după modelul feudal căutau să aibă un episcop la curtea lor. Denumirea unor episcopii după sfântul căruia era închinată biserica (Sfântul Nicolae de la Argeș, Sfântul Gheorghe și altele) denotă că în ținuturile locuite de români nu existau orașe sau cetăți mari, cunoscute Bizanțului, iar invazia tătară care a cuprins și aceste teritorii a dus la distrugerea și ruinarea și a celor existente.

Secolul al XIV-lea a adus coagularea mai multor cnezate sub autoritatea unui voievod și astfel s-au format statele feudale Țara Românească și Moldova, ceea ce a dus implicit la întemeierea mitropoliilor autonome recunoscute de Patriarhia Ecumenică. În Transilvania, valahii zideau biserici de piatră la Densuș, Sântamaria-Ortea, Peșteana, Roscani, Criscior și altele iar viața bisericească a lor era coordonată de episcopi veniți de peste munți de vreme ce în anul 1375 papa Grigorie al XI-lea ordonă alungarea tuturor episcopilor ortodocși din Ungaria și înlocuirea lor cu episcopi latini. Părintele Șesan susține existența unor episcopi în Transilvania și dependența lor de un mitropolit prin aceea că numirea mitropolitului Ungrovlahiei ca „exarh al plaiurilor” transilvănene „consfințește o jurisdicție mult mai veche”, față de care nu a protestat regele ungar și care era exercitată în anul 1234 de Mitropolia Keltziniei și apoi de Mitropolia de Vicina.²⁸

²⁷

„Organizația bisericească veche carpatică”, p. 371.

²⁸

Ibidem, p. 381

Se constată și în legătură cu creștinismul vechi carpatic al populației romanizate, ca și la alte subiecte de mare interes istoric și bisericesc, că părintele Milan Șesan, ca orice cercetător și istoric de vocație, nu s-a rezumat doar la un studiu, ci la un fel de studii-serial, revenind asupra celor afirmate inițial cu precizări, completări, consemnări privind noile descoperiri ale cercetărilor români și străini, cu reafirmări a unor teorii pe care el însuși le-a formulat și care au primit acceptul altor istorici de renume. Toate acestea denotă o deosebită aplecare spre problemele controversate ale istoriei, dar de un vital interes pentru un popor sau pentru o Biserică. În cazul de față, problema încă controversată la nivelul cercetării istorice o constituie continuitatea pe teritoriul țării noastre a populației geto-dacice romanizate, a încreștinării acesteia cu rădăcini apostolice și a rămânării acesteia în sfera de influență și de tradiție teologico-dogmatică și cultică a Constantinopolului, a organizării bisericești în sistemul mitropoliilor bizantine încă din secolul al XI-lea și nu abia în secolul al XIV-lea când se întemeiază mitropoliile autonome ale Țării Românești și Moldovei.

Revenind cu detalieri și informații bine documentate asupra acestor aspecte amintite²⁹, părintele profesor încheie expunerea sa privind creștinismul vechi carpatic cu un citat preluat de la academicianul Constantin Daicoviciu, care merită să fie consemnat și aici: „E cale lungă de la căpetenia care purtase coiful de aur descoperit la Poiana Cotofănești și până la Decebal, regele căzut în luptă cu Roma lui Traian. E cale lungă de la războaiele daco-romane până când piosul Zenovie și-a așezat darul într-o mică bislică de la Biertan sau până când un meșter a lucrat capitelul paleocreștin de la Tomis. Dar pământul Daciei a fost același în tot acest timp, iar truditorii pământului, chiar dacă unii erau de secole băștinași, iar alții de curând veniți din felurite colțuri ale lumii romane, se asemănau între ei și au sfârșit prin a se contopi într-un singur popor, un popor care azi are dreptul să fie mândru de înaintașii săi.”³⁰

Se cuvine a menționa faptul că părintele Șesan fiind convins de existența unei organizații bisericești cu ierarhie proprie în ținuturile carpato-danubiene și nu doar a instituției horepiscopilor deființată de împăratul Leon al VI-lea încă din secolul al

²⁹ „Despre creștinismul vechi carpatic”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 7-8/1968, p. 516-525, și „Din trecutul nostru”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 11-12/1972, p. 881-889.

³⁰ În ziarul *Scânteia*, nr. 77-76/27 iulie 1968, citat de Milan Șesan, „Despre creștinismul vechi carpatic”, p. 524

IX-lea, insistă asupra teoriei despre înființarea Mitropoliei Keltziniei, a Gortzenei și Tarilor în thema Paristrion³¹, care sprijinită mai târziu și de Mitropolia Vicinei din Delta Dunării înființată în anul 1249 se îngrijea de viața bisericească a românilor din ținuturile carpatice. Acest lucru se petrecea cu implicarea directă a Bizanțului care după recucerirea teritoriilor bulgarilor din sudul Dunării manifesta interes și pentru valahii din nordul Dunării care erau de aceeași credință și același neam cu valahii din Bulgaria pentru care se înființase în anul 1020 o episcopie proprie a lor pusă sub dependența Arhiepiscopiei de Ohrida. Totodată, Bizanțul realiza că valahii sunt un neam separat de celelalte popoare, cum a putut constata în alianța vlaho-bulgară antibizantină din anul 1186 sub conducerea fraților Petru și Asan.³²

Aceste realități au constituit fundamentul recunoașterii strămutării mitropolitului Iachint de la Vicina, mult prea îndepărtată de centrul politic al voievodului muntean Nicolae Alexandru (1352-1364), la Argeș, în anul 1359, biserica domnească de la Curtea de Argeș, care devenea catedrală mitropolitană, fiind zidită în stil autentic bizantin din anul 1350.³³ Astfel românii, vorbitori de limbă romanică dar creștini de tradiție bizantină-ortodoxă, legați de cultura slavonă prin folosirea o vreme a acestei limbi în cult, pe care și-au împrumutat-o apoi cancelariile domnești dar în biserică au introdus chirilica românească, intrau în istoria Evului Mediu alături de statele mai vechi ale Europei de Est.

³¹ „Bizanțul și Românii în secolele X-XII”, în *Telegraful Român*, nr. 9-10/1981, p. 3.

³² „Din relațiile bisericești româno-bizantine vechi”, în *Mitropolia Banatului*, nr. 7-12/1960, p. 116-117

³³ *Ibidem*, p. 118.

AUTORI

1. Pr. Drd. **Ioan Mihai POP**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: mihaipop@gmail.com
2. Pr. Prof. Drd. **Cătălin Nicolae SPĂTARU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: catalinspataruflopi@yahoo.com
3. Drd. **Cristian CIORĂNEANU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Isidor Todoran” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș Bolyai Cluj-Napoca, e-mail: cioraneanu.cristian@yahoo.com
4. Pr. Drd. **Alexandru LETEA**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Isidor Todoran” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș Bolyai Cluj-Napoca, e-mail: pr.letealexandru@gmail.com
5. Pr. Drd. **Nicolae VELE**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: nicolasvele@yahoo.fr
6. Drd. **Ioan CORNÎTESCU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Isidor Todoran” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș Bolyai Cluj-Napoca, e-mail: cornit.ioan@gmail.com
7. Pr. Drd. **Florin Nicu-BODOC**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: florinnicu.bodoc@ulbsibiu.ro
8. Pr. Drd. **Mihail-Iustin MITREA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: iustin.mitrea@ulbsibiu.ro
9. Protos. Drd. **Iustin (Mircea-Mihai) CIURDAR**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Isidor Todoran” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș Bolyai Cluj-Napoca, e-mail: mirceaciurdar_98@yahoo.com
10. Drd. Ioan **Alexandru RIZEA-NIȚĂ**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: alexrizeaioan@yahoo.com

11. Drd. **Teodor Mogoș**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: teodormogos@yahoo.com
12. Pr. Drd. **Silvică-Ionuț BUCȘĂNEANU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: silviubucsanuanu@gmail.com
13. Pr. Drd. **Andrei RUSU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Isidor Todoran” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș Bolyai Cluj-Napoca, e-mail: andrei.rusu1@ubbcluj.ro
14. Pr. Drd. **Petre DEACONU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: deaconupetru@yahoo.com
15. Pr. Drd. **Victor Dănuț MUSCALU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: muscalu_victor@yahoo.com
16. Drd. **Ioan Paraschiv OPREA**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: ioanparaschivoprea@gmail.com
17. Pr. Drd. **Ionel CUȚUHAN**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: cutuhan_27@yahoo.com
18. Drd. **Calinic (Vasile Cristian) NISTOR**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: vasilecristian.nistor@ulbsibiu.ro
19. Pr. Drd. **Iustin STÎNGĂ**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: iustin.stinga@ulbsibiu.ro

