



STUDIA DOCTORALIA ANDREIANA



FACULTATEA DE TEOLOGIE „ANDREI ȘAGUNA” DIN SIBIU

Studia Doctoralia Andreiana

II

Anul IX / Nr. 2 (iulie-decembrie) 2020

Editura Andreiana, Sibiu
ISSN 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:

Pr. Conf. Dr. Habil. Daniel BUDA,
Decanul 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. Paul BRUSANOWSKI
Prof. Dr. Ciprian STREZA

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

Comitetul de redacție:

SECRETARI DE REDACȚIE:

Drd. Sorin-Gabriel POMANĂ, Drd. Ștefan POPA

CORECTURĂ:

Drd. Ștefan PÎNTEA

TEHNOREDACTARE:

Drd. Fabian FILIPESCU

Redacția și administrația:

Arhiepiscopia Sibiului
Str. Mitropoliei, nr. 35, 550179, Sibiu
E-mail: studia.doctoralia@gmail.com
Web: reviste.ulbisibiu/studia-andreiana

Cuprins

EDITORIAL	5
Drd. Ionela-Delia RĂDULESCU (DELĂ)	
<i>Textul religios. Imaginea satului ca topos spiritual.....</i>	<i>7</i>
Drd. Vasile NEDELEA	
<i>Preoți din Țara Bârsei implicați în procesul din anul 1916.....</i>	<i>15</i>
Drd. Cristian PAȘCA	
<i>Un Serafim tăcut: Sfântul Serafim de Sarov.....</i>	<i>22</i>
Drd. Daniel CREȚU	
<i>Patriarhul Ioan Bekkos – apărător al unirii de la Lyon.....</i>	<i>31</i>
Pr. Drd. Ionel CUȚUHAN	
<i>Muntele Ceahlău și împrejurimile sale – istorie, legendă, spiritualitate.....</i>	<i>49</i>
Drd. Andrei GORBĂNESCU	
<i>Sfântul Ioan Iacob – mărturisitor român în Țara Sfântă</i>	<i>62</i>
Pr. Drd. Alexandru ANASTASIU	
<i>Țimpul, slujitorul lui Dumnezeu – o analiză patristică a relativității timpului în percepția omului.....</i>	<i>71</i>
Pr. Drd. Sevastian-Mihail PANĂ	
<i>Misiune și pastorație în gândirea teologică a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae</i>	<i>109</i>
Pr. Drd. Cristian-Vlad IRIMIA	
<i>Creștinismul și identitatea în concepția geopolitică bizantină.....</i>	<i>128</i>
Drd. Gabriel-Nicoale ȘTEFĂNESCU	
<i>Persoana la granița dintre teologie și psihologie – convergențe și conținuturi specifice</i>	<i>137</i>

Pr. Drd. Alexandru SOCACIU

Satul fâgărășean Veneția de Jos. Cum s-a ridicat o școală confesională ortodoxă și ce urmări a avut?.....162

Drd. Nicolae-Sebastian MOȘORU

Dogmă, Tradiție și tradiții: deslușirea tainei credinței în viața Bisericii.....173

AUTORI.....199

EDITORIAL

Studia Doctoralia Andreiana este publicația semestrială a Centrului de Cercetare al Facultății de Teologie Ortodoxă din Sibiu care oferă, în primul rând, studenților doctoranzi, dar și masteranzilor de la Facultățile de Teologie din țară și străinătate, o platformă regulată pentru publicarea studiilor și cercetărilor lor. Este, așadar, o revistă a celor începători, dar îndrăzneți, a celor care doresc să progreseze prin exercițiu și strădanii academice făcute cu perseverență, sub coordonarea îndrumătorilor de doctorat.

Cel de-al doilea număr din anul 2020 al *Studia* cuprinde doisprezece studii. Ioana-Delia Rădulescu (Delcă) a scris, sub îndrumarea Lect. Dr. Ciprian-Iulian Toroczka, un studiu despre textul literar religios și imaginea satului românesc. Vasile Nedelea a participat, sub îndrumarea Prof. Dr. Paul Brusanowski, cu o contribuție despre preoții din Țara Bârsei implicați în evenimentele din anul 1916, când România a intrat în Primul Război Mondial. Cristian Pașca a scris, sub îndrumarea Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr, un studiu despre Sfântul Serafim de Sarov. Daniel Crețu a scris un studiu despre Patriarhul Ioan Bekkos și unirea de la Lyon, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr. Ionel Cuțuhan a scris un studiu despre Muntele Ceahlăului, sub îndrumarea Prof. Dr. Paul Brusanowski. Andrei Gorbănescu și-a adus contribuția cu un studiu despre Sfântul Ioan Iacob Hozevitul, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Aurel Pavel. Alexandru Anastasiu a contribuit cu o analiză patristică asupra timpului, sub îndrumarea Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu și a Prof. Dr. Sebastian Moldovan. Sevastian-Mihail Pană a scris un studiu despre misiune și pastorație în gândirea Părintelui Stăniloae. Cristian-Vlad Ieremia, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Aurel Pavel, a scris un studiu despre identitatea creștină în Bizanț. Gabriel-Nicolae Ștefănescu a contribuit cu un studiu despre noțiunea de persoană din punct de vedere interdisciplinar: teologie și psihologie, sub îndrumarea Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu. Alexandru Socaci și-a adus contribuția cu un studiu despre școala confesională ortodoxă din satul făgărășean Veneția de Jos, sub îndrumarea Prof. Dr. Paul Brusanowski. Nicolae-Sebastian Moșoiu încheie seria studiilor din acest număr al *Studia* cu o cercetare despre dogmă, tradiție și tradiții, sub îndrumarea Lect. Dr. Ciprian-Iulian Toroczka.

Avem, aşadar, un număr al *Studia* bogat şi divers, cu un studiu de literatură religioasă, trei studii de istoria Bisericii Ortodoxe Române, două studii de spiritualitate ortodoxă; câte un studiu de istorie bisericească universală, patristică, bizantinologie şi trei studii de teologie dogmatică.

Felicitări tuturor contributorilor şi îndrumătorilor acestora! Sperăm ca studiile publicate aici să fie de folos potenţialilor cititori şi, mai ales, un impuls pentru ceilalţi colegi doctoranzi să contribuie şi ei cu încercări ştiinţifice similare.

Pr. Conf. Dr. Habil. Daniel BUDA,
Redactor-Şef al *Studia Doctoralia Andreiana*

Textul religios. Imaginea satului ca *topos* spiritual*

Drd. Ionela-Delia RĂDULESCU (DELCĂ)

Abstract:

Literary criticism generally distinguishes religious from secular lyric by reference to the image of divinity or its absence from the lyric universe. If we talk about religious lyric, we can refer to the text of religious substance and that of religious expression. As a referent, the Holy Scripture is considered the norm text, accepted as a sacred text both in terms of the signified and the signifying side. However, this differentiation has its shortcomings, since not all religious texts are within the same sphere, in terms of the subject matter.

Therefore, we consider that an unexplored category can be distinguished, that of sophianic lyric. We use here the term „sophianic” in the sense given by Romanian theology through Dumitru Stăniloae and Nichifor Crainic, who consider that the created Sophia is the splendour of the whole universe, the beauty that is seen through a descending, descending movement and that includes in itself the divine harmony that reveals itself to man in a multitude of forms. A poet who illustrates this conception is John Alexander. He is the poet who travels the road to the encounter with divinity, and one place where the sofianic overflow is visible is the village.

Keywords:

Ioan Alexandru, religious lyric, topos, village.

Textul religios are ca referent Sfânta Scriptură, text normă, acceptată ca text sacru atât în privința laturii semnificate, cât și în privința celei semnificante. Înțelegerea unei astfel de poezii nu este facilă, „fiindcă a vedea altfel presupune ascunderea dezvăluirii ascunsului, pentru a-l putea vedea pe acesta manifestându-se în ascunderea sa.”¹ Ioan Alexandru consideră că „a viețui ca poet în lume

*Articol scris sub îndrumarea Lect. Univ. Dr. Habil. Ciprian Toroczka, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ Horia Bădescu, *Memoria Ființei. Poezia și sacralul*, Ed. Junimea, Iași, 2008, p. 33.

înseamnă a fi om al Cuvântului”². Pentru el, poezia este o slujire a Logosului, o *Diakonia Tou Logou*, o mântuire prin creație. Discursul poetic nu este la Ioan Alexandru decât comuniune dialogică prin Logos cu cititorul, o comuniune cu Ființa, căci – așa cum afirmă Heidegger – „limba este cea care aduce ființarea ca ființare în deschis”³. Astfel, poezia lui Ioan Alexandru se deschide, se revelează. Deschiderea la Ioan Alexandru este spre transcendent, spre universalitate, spre sensul soteriologic al existenței.

De aceea, poezia se cere a fi partea lucrării mântuitoare prin cuvânt într-o lume sacră, întemeiată pe Cuvânt. Prin cuvânt ni se relevă Cuvântul, iar poetul – profet este receptacolul și transmițătorul acestei revelații sacre. Asemenea dezideratului blagian, lumea este un mister care își așteaptă dezlegarea: „Inaparentul divin se retrage în formă, dându-i măsura și posibilitatea revelării de sine în imagine. Starea de revelare a Dumnezeuului necunoscut este măsura în care el lasă să se vadă, dă formă apariției într-o imagine.”⁴ Pentru o receptare optimă a unui asemenea text, el trebuie citit și interpretat prin grila hermeneutică creștină.

Deschiderea cosmică a satului

Pentru Ioan Alexandru satul ca topos reprezintă un „model al tradiției culturale (idee, temă, motiv etc.) pe care scriitorul îl preia, dându-i semnificații noi”⁵. Toposul reprezintă locul comun pe care poetul îl transfigurează într-un spațiu al comunicării: „se extinde timpul, este atins de o altă dimensiune, spațiul devine topos”⁶.

Născut și crescut în sat, fiind în contact nemijocit cu realitatea satului, Ioan Alexandru observă modul de viață al țăranului care își ridică întreaga existență concretă la nivelul universului. Claude Karnoouth observă „deschiderea cosmică sau transcendentă”⁷ a vieții țăranului român. „Ioan Alexandru a făcut din satul său atât o prezență concretă, cât și una spirituală, o poartă spre nesfârșirea cosmică și spre eternitate”⁸ consideră Victor Felea. Totodată, criticul literar remarcă imaginea de loc sacralizat a satului, existența rurală dobândind în opera poetului rolul de a propulsa țăranul în veșnicie, satul însuși fiind o mare Biserică.

² Ioan Alexandru, *Iubirea de patrie*, vol. I, Ed. Eminescu, 1985, p. 45.

³ Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 101.

⁴ Dorin Ștefănescu, *Poetica imaginii. O fenomenologie a inaparentului*, Ed. Paideia, București, 2015, p. 294.

⁵ <https://dexonline.ro/definitie/topos>.

⁶ Ioan Alexandru, *Iubirea de Patrie*, vol. II, Ed. Eminescu, București, 1985, p. 160.

⁷ Claude Karnoouth, *Românii. Tipologie și mentalități*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 156.

⁸ Victor Felea, *Aspecte ale poeziei de azi*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p. 198.

Deschiderea cosmică a satului este ascensională, către divinitate, căci viața comunității se derulează între cele trei componente fundamentale: satul, biserica și cimitirul, existența fiind centrată pe toposul sacru, în proximitatea locurilor atinse de prezența continuă a divinității: „În mijlocul așezării toposul sacru” (*Săpânța*, I. Ma.). De altfel, „satul și biserica se află într-o postură congeneră. Ele se nasc în același spațiu, istoria lor se confundă în percepția colectivității.”⁹ Acest aspect reiese și dintr-o însemnare de pe o Evanghelie veche (din 1690) în care este delimitată topografia satului, făcându-se referire la cele trei componente ale comunității care sunt complementare prin originea și întemeierea lor: „ce au fost locul bisericii am rupt și am înnoit țințirul dintr-acel loc pentru că acel loc au fost întrua cu țințirul de cum s-au zidit satul și biserica și care loc și dintr-acel loc”¹⁰.

Așezările rurale au ca punct de referință toposul sacru, fie că acesta este simbolizat prin motivul troițelor sau prin prezența bocitoarelor în cimitir, mijloc de a comunica cu cei trecuți în lumea cealaltă: „Satele-s ascunse în pământ” (*Dunărea de Jos*, I. Ț.R.). Aici își fixează Ioan Alexandru „reperle strămoșești, acea ortodoxie organică reprezentată iconic în troițele, Bisericile de lemn din Maramureș pe care se sprijină cerul într-o revărsare sofianică”¹¹.

În poezia lui Ioan Alexandru, așa cum nu există sat fără biserică, nu se poate vorbi nici despre existența unei biserici fără o comunitate care să o conducă spre înviere, căci satul și biserica apar în același spațiu, iar „istoria lor se confundă în perspectiva colectivității”¹².

Se poate vorbi și despre o deschidere verticală, dinspre microcosmosul casei spre univers, prin poarta „fără zăvor”, simbol al deschiderii, al trecerii simple și firești face legătura dintre spațiul comun și toposul familial simplu, rezultat al efortului intens: „Poartă străveche în satul părintesc / Simbol curat fără zăvor” (*Casa părintească*, I. B.). Locuința, casa este microcosmosul existenței individuale: „unicul reper ce i-a rămas omului a fost propria familie, căci numai familia a mai păstrat ceva din sfințenia paradisului dintâi, din care și-a creat un «axis mundi», un centru. Prin simbolul acestui centru, între cosmos și microcosmosul uman se interpune un microcosmos secundar, locuința sau casa”¹³.

⁹ Doru Radoslav, *Sentimentul religios la români*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1997, pp. 197-198.

¹⁰ *Ibidem*, p. 198.

¹¹ Ioan Mariș, „Ioan Alexandru – poet al Logosului”, în *Telegraful Român*, an. 148, nr. 37-40/ 2000, p. 6.

¹² Doru Radoslav, *op. cit.*, p. 198.

¹³ Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, „În Hristos și în Biserică”. *Adevărul și frumusețea căsătoriei. Teologia iubirii*, vol. II, Tipografia Episcopiei Ortodoxe Alba-Iulia, 1996, p. 194.

Țăranul are conștiința faptului că „osia lumii trece prin vatra casei sale. Capătul ei se sprijină pe o stea, iar steaua aceasta nu este alta decât steaua lui Iisus. În acest univers al Învierii osia leagă jăratul casei de jăratul unui soare, de focul lui Sânmedru. Așadar, o vatră în casă, o vatră în cer”¹⁴. Astfel, aceasta esențializează nu doar unitatea familială, dar și unitatea sacramentală a universului creștin, un spațiu ascensional. În acest context, „intimitatea căminului familial, prin casa care participă la un ritual cosmic, își transmite virtuțile ei de paradis etnic”¹⁵. Încercarea românului este de „a ridica pe cât posibil pământul la transcendența cerului”¹⁶, văzând „Cum pogoară cerul pe Ardeal” (*Topos*, I.I.)

Țăranul – exponent al tradiției

Satul este pentru Ioan Alexandru toposul autohton, în care coexistă cei care sunt în armonie deplină cu cei care au fost, cu strămoșii. Este locul în care tradiția se păstrează autentică, se transmite din generație în generație.

Urmărind „descoperirea realității arhaice românești”¹⁷, dar și surprinderea figurii țăranului neafectat de «aura» modernității, Ioan Alexandru introduce în universul operei sale personaje reale care au dus o viață exemplară în lumina Tradiției. Simplită țărani, Lelea Todosia, Ioanul Danii, Lelea Ana, Lelea Marie, Ioan de lemn, sunt doar câteva personaje-mituri care trăiesc în comuniune nemijlocită cu natura și cu Dumnezeu (*Lelea Todosia*, I. T.).

Trecerea la viața veșnică a țăranilor este tot atât de simplă ca și viața pe care au părăsit-o. Adeseori, îmbrăcămintea lor de sărbătoare este haina luminoasă, atribut al sfințeniei. Dobândită la Sfântul Botez („Dă-mi mie haină luminoasă, Cel Ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină”¹⁸), aceasta este păstrată, așa cum reiese din portretul lelei Ana căreia și după moarte „fața îi străluce” (*Litanie*, I. T.).

Aceeași lumină a celui trecut la cele veșnice e semnul unei comuniuni între cei duși și cei rămași, satul întreg, într-o revărsare sofianică, așa cum reiese din poemul *Ioan de lemn*. Asemenea lui Avram (Apoi Domnul S-a arătat iarăși lui Avraam la stejarul Mamvri, într-o zi pe la amiază, când ședea el în ușa cortului său. Atunci ridicându-și ochii săi, a privit și iată trei Oameni stăteau înaintea lui, Fac. 18, 1-2), acestuia i se arată Persoanele Sfintei Treimi.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ioan Alexandru, în *Prefață* la Ion Miclea, „Sibieli”, editat de Revista *Transilvania*, Sibiu, 1979.

¹⁷ Lucian Alexiu, în „Aprecieri critice” la *Imne*, de Ioan Alexandru, Ed. Litera, Chișinău, 1997, p. 320.

¹⁸ *Micul Molitfelnic*, Ed. Angelus, Chișinău, 2014, pp. 39-40.

Ioan Alexandru se manifestă ca martor și mărturisitor al vieții satului, nu ca un interpret al acesteia, așa cum a fost Octavian Goga. Petrecându-și vacanțele la sat „nefiind țăran, ci ca un transfigurator conștient al satului”, Goga umbla prin sat „cu ochii deschiși”, conștient că orice contact cu țăranii este un prilej de lucru, de studiu, de interpretare¹⁹. Deși situat în descendența lui Goga, cu Ioan Alexandru se întâmplă altceva, și tocmai aici stă frumusețea poeziei sale. Atașamentul lui față de sat și față de țăran este ontologic, iar legătura neîntreruptă cu rădăcinile sale este realizată prin invocarea nominală, prin cunoașterea locului de odihnă al strămoșilor: „Mă trag din neam străvechi, de cântăreți dieci” (*Origini*, I. D.).

Solidaritatea cu străbunii „dovedește o afirmare demnă a valorilor morale tradiționale”²⁰. Structura lui spirituală ține de arheologia părinților, de valorificarea istoriei personale. Mai mult decât atât, poetul reface retrospectiv „unitatea organică a fondului de obârșie”²¹: „Această voce revine din pământ” (*Origini*, I. D.)

De altfel, poetul consideră că venirea sa pe pământ se află sub semnul tradiției milenare, evocată simbolic prin prezența colindelor românești: „întreaga mea copilărie este legănată de tradiția teribilă a Transilvaniei, a unui sat, aş putea spune ancestral, de dealuri ce premerg Munții Apuseni, cu oameni viguroși, păstrători de tradiție și rânduieli.”²² Această atitudine este exprimată liric în poemul *Biografie*, unde poetul evocă venirea sa pe lume în noaptea de Crăciun, când se cântau colinde.

Existența țăranului la Ioan Alexandru ține de „definitivatul cosmic”, căci acesta „vrea organic un punct în spațiu în care să-și împlinească existența”²³, un loc la care să se raporteze. Acesta este spațiul românesc al ființei, locul în care țăranul își revărsa prea-plinul sufletesc, spațiul sofianic prin excelență. Părintele Stăniloae obseva că spațiul locuit s-a imprimat în ființa omului și în numele lui. „Dacă s-ar muta din acest spațiu de graniță el și-ar pierde ființa sa. Părăsirea spațiului acesta înseamnă pentru poporul român nu numai părăsirea unui loc străvechi, ci o pierdere a ființei sale”²⁴: „Cosmosul e casa Logosu-i pridvor / Locul de scăpare și ieșire” (*Obârșie*, I. Ț.R.)

În același spirit cu teologul român, Ioan Alexandru vorbește despre „satul care te aruncă în cosmos, în eternitate, care devine ființă”, despre satul care a

¹⁹ Octavian Goga, „Rostul scriitorului”, în *Țara noastră*, nr. 50/ 1924, p. 1581.

²⁰ Marin Mincu, *Poezie și generație*, Ed. Eminescu, București, 1975, p. 96.

²¹ *Ibidem*.

²² Ioan Alexandru, în Grigore Ilisei, „Dialog, Ioan Alexandru: «Satul transilvan, cu toată austeritatea lui este o permanență a scrisului meu»”, în *Convorbiri literare*, Iași, nr. 3/ 1987, p. 3.

²³ Vasile Băcilă, *Duhul sărbătorii*, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 12.

²⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1992, pp. 5-6.

dăinuit și este „în primul rând tradiție”²⁵. Dacă satul este păstrătorul tradiției, țăranul, ca fiu al satului, este „fiu al tradiției neîntrerupte”²⁶. Ce este tradiția? Cuvântul „tradiție” vine din lat. „traditio” sau din gr. „paradosis” și înseamnă predanie, transmitere. Termenul are două sensuri: pe de o parte, se referă la întreaga activitate a lui Iisus Hristos; pe de altă parte, tradiția reprezintă modul în care Revelația divină se transmite oamenilor în Biserică. Astfel, Tradiția reprezintă o formă de păstrare a Revelației în Iisus Hristos. Lossky consideră că tradiția este modul unic în care îl putem primi pe Dumnezeu, este felul în care Duhul Sfânt Se comunică „fiecărui membru al Trupului lui Hristos”²⁷. A discuta despre tradiție este „un alt fel de a vorbi despre viața lăuntrică a Bisericii, acea viață în care creștinul se desăvârșește după chipul lui Dumnezeu în care a fost creat. A vorbi despre această viață ca despre o tradiție evidențiază faptul că ea este primită, împărtășită, că e mai mult decât cuprinderea pe care o are o persoană cu privire la credința sa.”²⁸.

Ce reprezintă tradiția la sat? Prin tradiție se transmite același mod de viațuire prin ciclicitatea generațiilor, a aceluiași mod de a trece spre viața veșnică: „Groapa bunicului meu, peste groapa străbunicului meu” (*Ca în Paradis*, I. D.).

Țăranul este omul care păstrează învățăturile și obiceiurile din bătrâni, portul, limba, credința, întreaga zestre culturală și spirituală, într-un cuvânt: tradiția. Părintele prof. Dumitru Stăniloae considera că „păstrarea Tradiției din generație în generație echivalează cu curgerea aceluiași râu de viață spirituală, începând de la Apostoli și până azi, inși noi apărând mereu în acest mare și vast șir, construit de generațiile legate în mod neîntrerupt”²⁹.

La Ioan Alexandru, permanentizarea tradiției satului vine dintr-un timp imemorial, neadăugându-i-se moduri noi de manifestare, ba chiar dimpotrivă, poetul realizând o redescoperire într-o manieră dinamică a unui permanent etos care poartă în sine zestrea de secole a poporului. Într-o mărturisire literară poetul însuși afirmă că „ceea ce se cheamă tradiție acești oameni o fac. Și este imposibil de înțeles din afară, decât supunându-te la fel cu ei sub aceeași povară. Că durata nu dă vorba, ci fapta în tăcere și conștiința lucrului împlinit.”³⁰

²⁵ Ioan Alexandru, *Iubirea de Patrie*, vol. II, p. 249.

²⁶ Idem, în *Prefață* la Ion Miclea, „Sibieli”, editat de Revista *Transilvania*, Sibiu, 1979.

²⁷ Vl. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 144.

²⁸ Andrew Louth, *Deslușirea Tăineii. despre natura teologiei*, trad. și postfață de Mihai Neamțu, prefață de diac. Ioan. I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 149.

²⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Unitate și diversitate în tradiția ortodoxă”, în *Ortodoxia*, nr. 3/ 1970, p. 338.

³⁰ Ioan Alexandru, „*Poezii despre ei înșiși și despre poezia contemporană*”, în *Gazeta literară*, an. XIII, nr. 52 (739)/1966.

Sentimentul comuniunii și vigilența în lucrare a omului simplu, atașarea de valorile seculare și dinamica vieții spre același scop dau țăranului atributul eternității în poezia *Țăran*, din volumul *Imnele Moldovei*, în care poetul evidențiază faptul că nu averea, ci credința a fost pentru țăranul român „Semnul de noblețe”.

Astfel, succesiunea generațiilor devine sinonimă cu păstrarea valorilor tradiționale și cu credința în perenitatea existenței ancorate în veșnicie, iar țăranul este păstrător al tradiției creștine, o Tradiție care înseamnă „nu numai o trăire continuă la același nivel de spiritualitate a misterului mântuirii, ci și o înaintare în trăire și înțelegere, fără ca aceasta să însemne totuși o trecere peste misterul trăirii în Hristos, peste misterul mântuirii și desăvârșirii în El. Tradiția înseamnă astfel nu numai o «memorie vie», mereu retrăită a Bisericii, ci o transcendere spre țință eshatologică, o înaintare în transparența realității divine, trăită neîntrerupt în Biserică”³¹.

Țăranul care are pururea în fața sa icoana dumnezeirii rememorează actele istoriei mântuirii, Nașterea, Întruparea, Pătimirile, Răstignirea și Învierea prin cântec. Această permanentă amintire, generează o comuniune cu divinitatea necesară și suficientă pentru existența creștină „Te uiți la ei țăranii cum trăiesc numai cu cuvântul” (*Țărani*, I. Ma.)

Se observă în versurile de mai sus ecourile liricii argheziene. Tudor Arghezi transmitea durerea strămoșilor, iar revolta socială era transfigurată prin creație. La el socialul este transformat în estetic prin trecerea elementelor care țin de durerea și suferințele strămoșilor în elemente ale creației poetice. În poezia „Testament” îndemnurile pentru vite sunt transformate în „cuvinte potrivite”, „veninul strâns” în sufletul țăranilor se metamorfozează în miere, păstrând însă forța lui socială („Veninul strâns l-am preschimbat în miere / Lăsând întreagă dulcea lui putere.”)³². La Ioan Alexandru transfigurarea suferinței nu este orizontală, ci una realizată pe verticală, într-un sofianism dramatic al durerii celor săraci și triști, pentru care nu este loc la masa bucuriei, sugerată în poezia „Țărani” prin simbolurile nunților și ospețelor.

Poezia lui Ioan Alexandru este o oglindire a existenței cotidiene a țăranului român și reprezintă o definiție lirică a Tradiției, sugerată prin folosirea epitetului dublu „cântările cele mai *neștiute* de nimeni *bătrâne* (s.n.)”. Modalitatea de transmitere a acesteia este exprimată printr-o metaforă „Cântările .../ Pe praporii albi le pogoară din sălașe și stâne” care sugerează că prin Tradiție este transmisă credința în Înviere. Drumul ascensional al credinciosului se realizează prin lepădarea de sine, căci țăranii „N-au pe ei decât piele și oasele și cuviincioasele straie”.

³¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Concepția ortodoxă despre Tradiție și despre dezvoltarea doctrinei”, în *Ortodoxia*, nr. 1/1975.

³² Tudor Arghezi, *Cuvinte potrivite*, Editura Art, București, 2014.

Pruncul, întrupare a tradiției neîntrerupte, deprinde în lumea rurală un mod de viață aparte: „pruncul de mic, îmbrăcat în portul grav al părinților săi întocmai pe măsura lui, este o astfel de ființă integrată, un cosmos întreg este o întrupare istorică pe pământ românesc... Pe chipul țăranului nostru transpare toată făptura noastră istorică neîntinată în neprihana ei. Dincolo de mântuirea pietrelor și zidurilor sunt semințele, este chipul, icoana omului în sufletul urmașilor”³³.

Ca o chintesență a unui lung șir de generații, nedespriș de sfintele origini (*Imnul voievodului Gelu*, I. T), țăranul trăiește în virtutea ritualului, între „starea de sudoare și starea de priveghere, de sărbătorire, în urma plugului și în strai de sărbătoare”³⁴ urmând tradiția strămoșilor, într-un efort continuu de căutare a Chipului „Chipul pierdut de sfânta-nfățișare” (*Înnoire*, I. M.)

Ei caută să reîntrupeze chipul originar al omului, „chipul pierdut”, Chipul lui Dumnezeu în om, noblețea străveche despre care vorbesc Sfinții Părinți: „ci cele care zidesc și duc la Dumnezeu și în Împărăția Lui și refac străvechea noblețe și unesc cu Dumnezeu pe unii care se mîntuiesc”³⁵. Căutarea ascetică a Arhetipului este expresia predispoziției firești a individului spre căutarea divinității, a „sfinte înfățișări”, căci „ontologia lui (omului, n. n.) este iconică”³⁶. Ca icoană a Chipului lui Dumnezeu omul își caută firea dintâi, originea divină în fiecare act zilnic sau ocazional, iar această căutare nu este una punctuală, singulară, a unei singure persoane la un moment dat, ci este colectivă și personală, permanentă, continuă, care presupune lepădare de sine, după cum reiese din poezia *Origine*, din volumul *Imnele Transilvaniei*. Simbol al purificării, al căutării hainelor luminoase și al lepădării de hainele de piele adăugate firii umane după căderea în păcat, curățarea spirituală prin leșie reprezintă efortul de redobândire a stării primordiale și de restabilire a comuniunii cu divinitatea.

În acest topos spiritualizat se dezvoltă un tip de existență „în sensul unui personalism teofanic”³⁷ afirmându-se relația triadică dintre poet (observator), spațiu (lucru observat) și Dumnezeu (Cel revelat în topos). Spațiul devine pământ transfigurat („Transfiguratul trup nemuritor” – *Pământ transfigurat*, I. I.) prin puterea recreatoare a Logosului.

³³ Ioan Alexandru, în *Prefață* la Ion Miclea, „Sibieli”, editat de Revista *Transilvania*, Sibiu, 1979.

³⁴ Idem, *Iubirea de Patrie*, vol. II, ed. cit., p. 143.

³⁵ Cuviosul Nichita Stithatul, „Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință; Vederea raiului”, în *Filocalia sfințelor nevoințe ale desăvârșirii*, vol. VI, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1997, p. 347.

³⁶ Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o analiză teologică*, ediția a II-a, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 76.

³⁷ Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. I, p. 197.

Preoți din Țara Bârsei implicați în procesul din anul 1916*

Drd. Vasile NEDELEA

Abstract:

First World War times were particularly difficult for the inhabitants in Transylvania. The Church through its bishops urged the men in Țara Bârsei to enlist and serve the state of which they were part of. While the Berlin government, for some reason or another, wanted to grant the rights of Romanians in the empire, the Budapest government aimed to discredit them. The Romanians in Țara Bârsei were kept under surveillance with the intention of exposing their collaborative intentions with the compatriots abroad. A lawsuit was filed against some priests and other intellectuals in Țara Bârsei with serious accusations of treason and espionage favouring Romania.

Keywords:

First World War, Bishop Miron Cristea, Bishop Ioan I. Papp, David Pop, Țara Bârsei, lawsuit

Declanșarea Primului Război Mondial i-a găsit pe românii transilvăneni în deplină solidaritate cu celelalte naționalități din teritorii, pregătiți să își slujească patria. Perioada războiului a atribuit clerului mai mult ca oricând rolul de călăuză a poporului, preoții și arhiereii fiind autoritatea la care oamenii apelau nu doar pentru sfaturi de natură spirituală, ci și pentru îndrumări sociale, economice și politice.

Documentele vremii ne-au arătat în acest sens o biserică vie cu o conștiință de țară, rămânând mărturie numeroase discursuri ale arhiereilor și preoților în care au îndemnat bărbații să se înroleze cât mai curând cu putință și să urmeze cu responsabilitate instrucțiunile autorităților de stat.

* Articol scris sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Paul Brusanowski, care și-a dat acordul pentru publicare.

Episcopul de Caransebeș, Miron Cristea, i-a îndemnat pe credincioșii transilvăneni să se înroleze „*cu dragă inimă sub drapelul acelora, cari străduiesc pentru ușurarea sorții familiilor rămase fără sprijin. ale apărătorilor țării duși la război*”¹. Episcopul Miron Cristea a mobilizat atât credincioșii, cât și membrii aparatului administrativ bisericesc spre a sprijini demersurile autorităților locale și centrale. Același lucru l-a făcut și episcopul Aradului Ioan I. Papp care i-a încurajat pe credincioși să ajute familiile rămase fără unul sau mai mulți membri plecați la război².

Războiul i-a coagulat pe români, maghiari și germani în „*frățescă armonie*” în fața amenințărilor războiului. Buna credință a poporului român reiese din „*însufletirea și avântul cu care fiii poporului român au alergat sub drapel (...) toți gata a aduce suprema jertfă adecă a-și jertfi viața pentru Transilvanie și patrie, precum au făcut-o aceasta în tăt trecutul lor*”³.

În acele vremuri greu încercate, vocea Bisericii s-a cristalizat prin cuvintele episcopului Miron Cristea care a subliniat în discursul său devotamentul românilor față de „*drapel, tron și patrie*”, valori pe care Biserica le-a insuflat în rândul credincioșilor⁴.

Numeroși soldați sunt distinși cu medalii și decorații de conducătorii armatei austro-ungare, pentru vitejia lor pe front, ceea ce arată devotamentul necondiționat al acestora față de stăpânire⁵. Loialitatea românilor față de tronul habsburgic a fost recunoscută de moștenitorul tronului imperial, Francisc Ferdinand care le-a acordat soldaților români titulatura „*Meine braven Romanen*”⁶.

În opoziție cu recunoștința manifestată de premierul țării Tisza, presa maghiară a vremii nu a recunoscut faptele de vitejie prin care românii au contribuit la război în slujba tronului habsburgic⁷.

Preoții din Țara Bârsei, alături de alți intelectuali au avut de suferit nedreptăți în timpul Primului Război Mondial de pe urma greutăților războiului, însă aceste lucruri au fost amplificate de înscenarea unui proces de „trădare”, pus la

¹ Ep. Miron Cristea, „Apel către publicul comitatens”, în *Foaia Diecezană*, an. XXIX, nr. 31, 16 august 1914, Caransebeș, p. 2.

² Ep. Ioan I. Papp, „Circulară către toate oficiile protoprezbiterale și parohiale și către întregul cler parohial din eparhia Aradului”, în *Biserica și Școala*, an. XXXVIII, nr. 36, 7-20 septembrie 1914, Arad, p. 306.

³ „Aniversarea nașterii Majestății Sale la Caransebeș”, în *Foaia Diecezană*, an. XXIX, nr. 32, 23 august 1914, Caransebeș, p. 4.

⁴ *Ibidem*.

⁵ „Știri”, în *Foaia Diecezană*, an. XXIX, nr. 38, 4 octombrie 1914, Caransebeș, p. 4.

⁶ „Aniversarea nașterii Majestății Sale la Caransebeș”, în *Foaia Diecezană*, an. XXIX, nr. 32, 23 august 1914, Caransebeș, p. 4.

⁷ „Jertfa noastră”, în *Biserica și Școala*, an. XXXVIII, nr. 43, 8 noiembrie 1914, Arad, p. 345.

cale de servicii secrete maghiare care urmăreau decredibilizarea românilor prin orice mijloace, fie ele și necinstite.

Guvernul maghiar, constrâns de guvernul de la Berlin, care dorea ca Budapesta să aprobe drepturi națiunii române din Imperiu, cu scopul de a atrage Vechiul Regat în susținerea Puterilor Centrale, a urmărit demonstrarea neloialității poporului român și faptul că românii nu meritau să primească drepturi politice și culturale. „Atenția” autorităților maghiare a fost îndreptată mai ales asupra celor care constituiau intelectualitatea românească și care ocupau un loc important în comunitățile din care făceau parte⁸.

Declanșarea Primului Război Mondial în anul 1914 și intrarea României în război la 14/27 august 1916, alături de Puterile Antantei a determinat ca autoritățile maghiare să declanșeze o importantă acțiune de reprimare a oricăror manifestări cu caracter românesc din Transilvania. Acțiunile lor au fost orientate, în primul rând, împotriva intelectualilor și, mai cu seamă, împotriva preoților, care erau cei mai de seamă călăuzitori ai satelor românești. Preoții și învățătorii aveau un rol important pentru comunitățile din care făceau parte, ei reprezentând liantul dintre populație și mișcările culturale, naționale și politice ale timpului. După declanșarea Primului Război Mondial, asupra intelectualității române din Transilvania a fost inițiat un val de arestări: „*teroarea, temnițele, surghiunul, spânzurătorile, crimele și întregul lor cortegiu de distrugere a oricărei năzuinți streine de monarhie, au fost întrebuințate în toată grozăvia*”⁹. Drept urmare, situația lor era una nesigură, fiindcă erau mereu suspectați de conspirație contra autorităților locale și statale ale regimului dualist austro-ungar.

La rândul său, populația generală avea de înfruntat o serie de vicisitudini. Pe de o parte, viața le era îngreunată de plecarea bărbaților pe front, familiile fiind dezbinat, iar pe de altă parte, pentru a preîntâmpina o eventuală intrare a României în război, autoritățile maghiare fortificau granița cu România, forțând localnicii, majoritatea bătrâni, femei și copii, să muncească sub supraveghere militară.

Autoritățile austro-ungare monitorizau foarte insistent zona graniței transcarpatice pentru a preveni schimburile de informații cu românii aflați dincolo de munți. Din documentele oficiale reiese că agenți ai autorităților se infiltrau în localități, urmărind persoanele suspectate de colaborare cu românii din regat iar în unele părți „*comandanții militari au ordin strict, să impuște imediat, pe loc, pe*

⁸ Cristian Lupu, „Persecuții politice asupra învățătorilor români din Transilvania. Cazul David Pop”, în *Caiete de antropologie istorică*, an. XVIII, nr. 2 (35), iulie-decembrie 2019, p. 111.

⁹ Grigore N. Popescu, *Preoțimea Română și Întregirea Neamului, temnițe și lagăre*, vol. II, Tipografia Vreamea, 1940, p. 4.

oricine s-ar face chiar numai suspicios de trădare, sau de altă purtare dușmănoasă statului”¹⁰.

Românii din Țara Bârsei trăiau la aceeași intensitate ca toți românii ardeleni, având dorința de libertate și de a trăi într-o țară unită, ideal pentru care erau pregătiți de orice jertfă. După intrarea României în război, soldații pe front se lăsau prizonieri la dușmani (la italieni sau la ruși) ori dezertau, încercând să treacă la români, înfruntând cu mult curaj moartea. Intrarea României, de partea Antantei, în război avea să influențeze fenomenul dezertărilor soldaților românilor din armata austro-ungară. Un decret al Marelui Stat Major român chema pe frații români din armata austro-ungară să treacă sub comanda armatei române:

„Frați români, bucurați-vă, România a intrat în război și, alături de Anglia, Franța, Italia și Rusia, a pornit să vă elibereze. Visul de sute de ani se împlinește, persecuția s-a terminat [...]. De astăzi locul vostru nu este în armata austro-ungară, părăsiți rândurile sale, veniți sub steagul român fără rezerve [...]. Veniți să înfrăptuim România Mare”¹¹.

Pentru a suprima spiritul de unitate al românilor, au fost crescute acțiunile opresive, pentru ca românii să nu faciliteze traversarea Carpaților de Curbură de către trupele armatei române.¹² În această direcție trebuiau dezintegrate toate acțiunile de cooperare cu românii de peste graniță și continuată teroarea asupra localnicilor. Chiar și înaintea intrării României în război și începerii dezertărilor românilor din armată, la nivelul conducerii maghiare a existat o puternică poziție anti-românească, existând părerea: „*că sunt trădători – români*”.¹³ Guvernul maghiar, fiind sub presiunea autorităților germane care urmăreau acordarea de drepturi națiunii române din imperiu pentru a reuși atragerea Vechiului Regat de partea Puterilor Centrale, au ticluit un proces în urma căruia doreau să arate că românii erau un neam de trădători și nu meritau să le fie acordate drepturi politice și culturale.

Pentru a demonstra că românii sunt trădători, a fost înscenată o acțiune de spionaj în care învățătorul David Pop din Hărman este atras de serviciile secrete maghiare. În anul 1915 Rafael Mendel, ofițer al serviciilor secrete maghiare s-a prezentat învățătorului David Pop sub numele de „Stoica” având funcția de

¹⁰ Alexandrina Cuțui, „Ziarul «Glasul Bucovinei» în 1918”, în *Țara Bârsei*, Brașov, 2014, p. 96, *apud* S.J.A.N. – Suceava, Fond Teodor Bălan, dosar nr. V, document nr. 35/1914.

¹¹ Costin Scurtu, „Știri de pe frontul bucovinean în România (1914-1918)”, în *Țara Bârsei*, Brașov, 2014, pp. 137-138, *apud* Arhivele Naționale Române, Fond Microfilme Iugoslavia, rola 130, c. 298.

¹² Corina Sporea Bărgan, „Românii din Buzăul Ardelean implicați în făurirea României Mari”, în *Angustia*, Sfântu Gheorghe, nr. 13, 2009, p. 144.

¹³ Ioan Vlad, *Brașovul și Marea Unire*, Editura Dacia Europa Nova, 1996, p. 53.

sergent al Armatei Române. David Pop a fost atras cu propunerea de a culege informații pentru forțele armate române. Român plin de entuziasm, dar naiv, dascălul a căzut în capcana întinsă și și-a construit o rețea de colectare de date și informații despre fortificațiile amplasate la graniță prin intermediul preoților și învățătorilor din Țara Bârsei și din satele buzăiene¹⁴. Într-un răstimp de cinci luni, între iunie și octombrie 1915, a reușit să colecteze 22 de rapoarte, care cuprindeau hărți și informații despre fortificațiile care se aflau la graniță. Aceste rapoarte au ajuns la Tribunalul Militar al Corpului I al Armatei Ungare din Cluj prin mijlocirea serviciului de spionaj austro-ungar¹⁵. Drept urmare șaisprezece intelectuali români au fost arestați, dintre care șapte preoți, patru învățători, doi funcționari, doi avocați și un farmacist. Ei au ajuns în temnițele de la Cluj, Oradea și Aiud, unde au fost supuși unor atrocități greu de închipuit. În cursul interogatoriilor erau supuși permanent violențelor fizice și verbale:

*„Legați în lanțuri, care le tăia adânc în carne, deținuții erau în fața judelei de instrucție. Interogatoriile erau însoțite de pălmuiuri, pumni, ghionturi și alte maltratări. Bieții mucenici se întorceau în celulă cu degetele zdrobite de ciocane, cu picioarele ucise de potcoavele cizmelor jandarmilor, cu răni adânci în piept, în brațe, în spate și plini de sânge cu obrazul umflat și plin de vânătăi, cu unghiile și părul smuls, cu capul plin de cucuie. Pe mulți îi duceau pe sus... și îi aruncau cu înjurături sălbatice în mijlocul celulei ca pe niște hoituri.”*¹⁶

Au fost acuzați de „trădare de patrie” și „spionaj în favoarea României”, actul de acuzare redactat la 18 mai 1916 cuprinzând 74 de pagini. Cei acuzați au afirmat în apărarea lor că sunt victime ale unei persecuții nedrepte, drept dovadă fiind lipsa informațiilor concrete despre activitatea lor secretă¹⁷.

Sentința cu nr. 486/1916¹⁸ având un total de 141 de pagini s-a pronunțat la 6 decembrie 1916¹⁹ și i-a condamnat la moarte prin spânzurare pe următorii nouă inculpați: pr. Coman Baca din Poplaca, Sibiu; pr. Ioan Coman din Întorsura

¹⁴ Pr. Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar față de Biserica Românească din Transilvania în perioada dualismului 1867-1918*, Ed. I.B.M.B.O.R., Sibiu, 1986, p. 180.

¹⁵ *Ibidem*, p. 181.

¹⁶ C.S. Bărgan, „Românii din Buzăul Ardelean...”, în *Angustia*, Sfântu Gheorghe, nr. 13, 2009, pp. 144-145, *apud* Ion Vlad, *Brașovul și Marea Unire*, Editura Dacia Europa Nova, 1996, p. 54.

¹⁷ M. Păcurariu, *Politica statului ungar...*, p. 181.

¹⁸ Grigore N. Popescu, *Preoțimea Română...*, p. 46.

¹⁹ În lucrarea lui Cristian Lupu, *Persecuții politice asupra învățătorilor români din Transilvania*, *Cazul David Pop*, este susținută ideea că sentința a fost pronunțată pe 5 martie 1917, iar procesul a început în data de 16 decembrie 1916. Această idee este susținută și de Mircea Băltescu în „Lupta național-politică a lui Pompiliu Dan”, în *Cumidava*, nr. II, 1968.

Buzăului; Victor Pop, farmacist în Alba Iulia, Romul Cristoloveanu, învățător în Râșnov-Brașov; Pompiliu Dan, învățător în Zărnești-Brașov; dr. Zaharie Muntean, avocat în Alba Iulia; Nicolae Hamzea, învățător în Târlungeni-Brașov; David Pop, învățător în Hărman și Spiridon Boița, avocat în Brașov. Ceilalți șapte inculpați au primit pedepse diferențiate sau au fost achitați: pr. Gheorghe Neagovici-Negoescu din Întorsura Buzăului, condamnat la trei ani de închisoare grea și pierderea funcției; pr. Ioan Nan, din Sânpetru, condamnat la trei ani închisoare și pierderea funcției; pr. Ioan Modroiu din Vama Buzăului a fost condamnat la patru ani de închisoare și pierderea funcției; pr. Dumitru Greceanu din Hărman a fost condamnat la opt luni de închisoare și pierderea funcției; Romul Popescu, funcționar în Sibiu, condamnat la opt luni de închisoare; pr. Iosif Popoviciu din Sf. Gheorghe și funcționarul Ioan Suci din Sibiu au fost achitați²⁰.

Datorită eforturilor depuse de avocatul dr. Ioan Erdely și prin ajutorul lui Al. Vaida Voievod, al deputatului bucovinean Isopescu Grecu și al călugărului Seipel, recursul formulat de apărare a fost mutat la Viena. Avocatul Erdely a demonstrat că prin numeroasele procese intentate intelectualilor români s-a dorit discreditarea imaginii poporului român iar acuzarea nu a putut demonstra că informațiile au ajuns în mâna unei puteri străine²¹.

În urma demersurilor călugărului Seipel, împăratul a ordonat constituirea unei comisii din cinci judecători militari care au examinat cazul, iar în urma concluziilor acesteia, împăratul a decis eliberarea celor acuzați la 25 octombrie 1918²².

Intelectualii patrioți au fost preocupați de dreptul poporului român de a avea o existență de sine stătătoare. Procesul de înaltă trădare intentat preoților și celorlalți oameni de carte avea ca scop să priveze populația românească din sate și comune de posibilitatea organizării luptei pentru unire, să-i ia din mijlocul poporului pe învățătorii, profesorii și preoții militanți ai cauzei unirii, al căror deziderat era coeziunea conștiinței maselor²³.

Chiar și ierarhii au fost vizați de politica opresivă a guvernului maghiar. Autoritățile erau conștiente de influența în comunitate a intelectualilor și a clerului, astfel că episcopului Justinian Teculescu din Alba Iulia, autoritățile locale i-au urmărit activitatea pas cu pas și „i-au desemnat stâlpul de felinar din piața orașului

²⁰ M. Păcurariu, *Politica statului ungar...*, p. 181.

²¹ C. Lupu, *Persecuții politice asupra învățătorilor români...*, p. 113.

²² Grigore N. Popescu, *Preoțimea Română...*, p. 47.

²³ Mircea Băltescu, „Lupta național-politică a lui Pompiliu Dan”, în *Cumidava*, nr. II, 1968, p. 259.

de care urma să fie spânzurat îndată ce populația de la munte s-ar fi mișcat și răsculat contra stăpânirii maghiare”²⁴.

Suferința și nedreptatea pe care le-au suferit preoții alături de ceilalți intelectuali ai vremii au fost în numele dragostei de neam și totodată în numele lui Hristos, deoarece lupta pentru libertatea conștiinței naționale a reprezentat lupta pentru salvarea valorilor unui neam și a credinței ortodoxe.

²⁴ Dr. Constantin I. Stan, *Activitatea Episcopului Justinian Tăculescu pentru realizarea și consolidarea Marii Uniri*, p. 162.

Un Serafim tăcut: Sfântul Serafim de Sarov*

Drd. Cristian PAȘCA

Abstract:

Throughout the ages to the present day, from the wilderness fathers to the contemporary fathers, many have dressed their inner selves in the garment of silence. Dressed like this, they became bearers of divine grace and light, gifts which they shared with their disciples. A heavenly gift sent to the world by the providence of God, for the comfort of our souls, is Saint Seraphim of Sarov. The main objective of this study is to highlight the importance of silence in „acquiring the Holy Spirit” according to the exhortation to one of his disciples: „Be silent! Always keep silent!”.

Keywords:

Saint Seraphim of Sarov, silence, spiritual gifts, spiritual life

Tăcerea oamenilor duhovnicești

Oamenii duhovnicești au fost dintotdeauna tăcuți, iubitori de liniște și de pace; aveau mereu în minte faptul că nu poți vorbi în același timp și cu Dumnezeu și cu oamenii: „Prietenul tăcerii se apropie de Dumnezeu, și vorbind cu El, fără să știe cum, e luminat de Dumnezeu”¹. Sfinții Părinți ai pustiei au trăit o formă de creștinism mai puțin cunoscut contemporanilor noștri. Străini de ierarhia ecleziastică și uneori în opoziție cu aceasta, dar mereu în Duhul Adevărului, au renunțat deliberat la cunoașterea lumească a sinelui și a lumii, pentru a-L iubi și contempla pe Dumnezeu. Mergând pe calea inversă celei parcurse de Adam și „renunțând la necunoaștere și la dragostea de Dumnezeu pentru a se cunoaște pe

*Articol scris sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică jr, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ Sfântul Ioan Scărarul, „Despre multa vorbire și despre tăcere”, în *Filocalia*, vol. 9, trad. din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2017, p. 175.

sine («au cunoscut că erau goi» – *Fc* 3, 7) și a cunoaște lumea creată, sub aspectul ei pur material și senzorial, a abandonat contemplația divină².

Tăcerea oamenilor duhovnicești este desăvârșită în ceea ce privește viața și faptele lor. Dar, prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu, unii dintre ei au relatat ucenicilor anumite aspecte referitoare la viața duhovnicească: „Un frate l-a întrebat pe Avva Sisoe, zicând: ce voi face? Și acesta i-a răspuns: lucrul pe care îl cauți, este tăcerea multă și smerenia”³. Acesta este doar un exemplu din comoara duhovnicească a marilor dascăli ai pustiei, pentru ca și noi, astăzi, să luăm aminte și, privind cu smerenie spre abisul celor nepătrunse, să prefacem puținătatea noastră, în mare fericire: „Și așa privind în mod simplu, în tăcere, în abisul celor nepătrunse, vom cunoaște puținătatea noastră, fiind învățați în chip tainic prin cuvintele Duhului, cum, fiind «pământ și cenușă» (*Fc* 18, 27), suntem făcuți părtași ai slavei dumnezeiești prin harul Celui ce a binevoit, și puținătatea noastră vrednică de dispreț prin fire se prefacă în mare fericire”⁴.

Tăcerea nu este un scop în sine; în viața duhovnicească are o mare valoare, atunci când există dorința de a ne îndepărta de grijile acestei lumi și de a ne apropia de Dumnezeu. Dascălii pustiei nu au aplicat principii înalte atunci când au pornit pe calea tăcerii. Avva Aghaton a deprins tăcerea ținând o piatră în gură, timp de trei ani⁵. Avva Euprepie a deprins tăcerea prin a nu vorbi fără a fi întrebat⁶. Alți părinți au învățat să tacă impunându-și să nu vorbească o perioadă mai lungă sau mai scurtă de timp, conștienți fiind de faptul că sufletul are mai mult folos din practica tăcerii.

Părinții duhovnicești vorbesc foarte puțin, uneori chiar deloc, pentru că faptele lor sunt mai grăitoare decât mii de cuvinte. Cei din jur trebuie doar să deschidă bine ochii pentru a vedea faptele lor: „având cuvintele părintelui nostru Avva Pahomie, foarte se foloseau, deșteptându-ne spre râvna lucrurilor bune. Iar văzând noi și de tăcea el, fapta lui care era cuvânt, ne minunam”⁷.

De-a lungul veacurilor și până în zilele noastre, de la părinții pustiei până la părinții contemporani, mulți sunt cei care s-au înveșmântat cu haina omului launtric, cu haina tăcerii. Înveșmântați în această haină, au devenit purtători ai harului și ai luminii dumnezeiești, daruri pe care le-au împărtășit ucenicilor. Un

² Michel Laroche, *Calea tăcerii*, Editura Meteor Publishing, București, 2019, p. 79.

³ Avva Sisoe 42, în *Pateric*, ediția a 4-a, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 230.

⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, „Epistole”, 12, în *PSB* 81 – Scrieri partea a doua, Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1990, p. 96.

⁵ Avva Agathon 15, în *Pateric...*, p. 27.

⁶ Avva Euprepie 7, în *Pateric...*, p. 73.

⁷ Avva Psantaie, în *Pateric...*, p. 255.

dar ceresc, trimis lumii prin pronia lui Dumnezeu, pentru mângâierea sufletelor noastre este Sfântul Serafim de Sarov.

În cele ce urmează vom expune cât mai concis viața Sfântului Serafim de Sarov, marcând principalele momente, fără a face exces de date biografice⁸. Obiectivul principal este de a pune în lumină următorul aspect: importanța tăcerii în „dobândirea Duhului Sfânt” potrivit îndemnului adresat unui ucenic: „Fii tăcut! Permanent păstrează tăcerea!”⁹. Chiar dacă acest îndemn a găsit mai puțin ecou între ucenicii săi decât „dobândirea Duhului Sfânt”, vom vedea că în viața Sfântului Serafim de Sarov, aceste aspecte se împletesc în așa manieră încât am putea spune: „Dobândește tăcerea și vei primi Duhul” sau „Dacă te afli în tăcere, atunci te afli în Duhul Sfânt”¹⁰.

Dacă nu vom arăta mai întâi marea nevoie „imposibilă” pentru omul contemporan prin care a fost dobândită această stare harică, atunci scopul lucrării va fi realizat doar pe jumătate. De aceea studiul de față va fi structurat în două părți: în prima parte vom menționa câteva aspecte privitoare la nevoia tăcerii în viața Sfântului Serafim, iar în a doua parte, vom încerca să identificăm, măcar în linii mari, darurile harice ale acestei nevoițe.

Tăcerea în viața Sfântului Serafim de Sarov

Încă de mic copil, Prohor – căci acesta îi era numele de Botez – „mai mult căuta singurătatea și tăcerea deplină”¹¹. Niciodată nu a refuzat să muncească, dar, odată cu trecerea timpului, și-a dat seama de imposibilitatea de a împăca dragostea față de Dumnezeu cu îndatoririle față de lume. „Este imposibil”, spunea el mai târziu, „să te cufunzi cu totul în deplină pace în contemplarea lui Dumnezeu, să meditezi la poruncile Sale și să te înalți spre El cu tot sufletul prin rugăciuni fierbinți rămânând, în același trup, în mijlocul zgomotului neîncetat al patimilor în care se zbate lumea”¹². În fiecare zi mergea la biserică la slujba de dimineață, apoi își petrecea timpul fie muncind, fie „în rugăciune, meditație tăcută, citirea

⁸ Vom menționa doar câteva date biografice, deoarece obiectivul principal este acela de a pune în lumină nevoia tăcerii în viața Sfântului Serafim de Sarov: S-a născut pe data de 19 iulie 1759, în orașelul Kursk, la 300 de mile depărtare de Moscova. Fiul lui Isidor și al Agatei Moșnin, a primit la botez numele de Prohor. În anul 1762, tatăl său a murit, iar întreaga responsabilitate pentru creșterea lui Prohor a rămas pe umerii mamei.

⁹ Arhim. Lazarus Moore, *Sf. Serafim de Sarov – O biografie spirituală*, Editura Agapis, București, 2002, p. 49.

¹⁰ Michel Laroche, *Calea tăcerii...*, p. 11.

¹¹ Arhim. Dosoftei Morariu, *Sfântul Serafim de Sarov*, Editura Mănăstirea Sihăstria, Vânători, 2010, p. 42.

¹² Arhim. Lazarus Moore, *Sf. Serafim de Sarov – o biografie...*, p. 23.

de cărți și în discuții de suflet mântuitoare față de Dumnezeu”¹³. Sufletul său tânjea de multă vreme după o viață liniștită, departe de lume, unde să se dedice vieții duhovnicești și iubirii serafice față de Dumnezeu.

După intrarea în Mănăstirea Sarov, fratele Prohor s-a remarcat atât prin împlinirea ascultărilor fără cârtire, cât, mai ales, prin firea caracterului său precis și disciplinat. Dacă se întâmpla vreodată și nu mai avea nicio ascultare, atunci „se retrăgea în tăcere la chilia sa, iar acolo se apuca de vreo treabă, fie lucrând cruci din chiparos, fie citind din Biblie... lucrările Sfinților Părinți sau Viețile Sfinților. Pe lângă Biblie și Pateric, el avea lucrările sfinților Vasile cel Mare, Macarie Egipteanul, Ioan Scărarul, avea Filocaliile”¹⁴. Mai târziu, pe măsură ce înainta în lucrarea duhovnicească a rugăciunii lăuntrice, neîndestulându-se cu liniștea și tăcerea din mănăstire, cu binecuvântarea părintelui său duhovnicesc se retrăgea în desișul pădurii pentru a se ruga în liniște. Aspirația permanentă pentru singurătate și liniște pe care o simțea în sufletul său era un semn clar că începuse să urce pe treptele desăvârșirii, urmând calea altor nevoitori contemporani: Varlaam, Nazarie, ieromonahul Dositei, schimonahul Marcu (tăcutul). După moartea starețului Pahomie, Sfântul Serafim l-a rugat pe noul stareț, părintele Isaac, să-i dea binecuvântare să se retragă în adâncurile pustiei.

La data de 20 noiembrie 1794, când se îplineau exact 16 ani¹⁵ de când tânărul Prohor intrase pe porțile mănăstirii, acum „înflăcăratul Serafim”, iese prin ele, nu în lume, ci mai departe de ea, întrucât „arderea sa lăuntrică devenise atât de puternică încât avea nevoie de un orizont larg pentru duhul său în deplină liniște”¹⁶. După retragerea în pustie „mulți au început să tulbure liniștea fericitului sihastru, vizitându-l adesea pentru a lua de la el învățături duhovnicești și mângâieri sufletești. Mulți frați din Mănăstirea Sarovului veneau la el, fie pentru învățături și sfaturi, fie numai pentru a-l vedea, căci, pe măsură ce sporea în viața duhovnicească, începea să se arate în el lucrarea harului lui Dumnezeu. Așa dobândise el acum darul de a cunoaște și a deosebi sufletele oamenilor, și de aceea, cunoscând lăuntrul lor, nu vorbea cu toți care-l cercetau,

¹³ *Ibidem*, p. 29.

¹⁴ *Ibidem*, p. 35.

¹⁵ În anul 1778, după ce a primit binecuvântarea mamei sale, Prohor a plecat la Sarov. A ajuns în ajunul Intrării în Templu a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, pe data de 20 noiembrie, fiind primit în mănăstire de către starețul Pahomie. După mai bine de 7 ani petrecuți în ascultare și tăierea voci, pe data de 13 august 1786, fratele Prohor, a fost tuns în monahism de către starețul Pahomie, primind numele Serafim. Trei luni mai târziu, în luna octombrie, la vârsta de 27 de ani a fost hirotonit ierodiacon. A slujit cu multă râvnă și cucernicie timp de 7 ani, apoi, la data de 2 septembrie 1793, la vârsta de 34 de ani, a fost hirotonit ieromonah.

¹⁶ Arhim. Lazarus Moore, *Sf. Serafim de Sarov – o biografie...*, p. 65.

ci de multe ori se abținea, păstrând tăcerea”¹⁷. A petrecut în pustie o perioadă îndelungată de timp, de aproape 16 ani, din 1794 până în 1810. În prima parte a acestei perioade, timp de 12 ani, Sfântul Serafim a dus o viață de mare asprime ascetică. Postea mult, se ruga neîncetat, citea din Sfintele Scripturi, din scrierile Sfinților Părinți¹⁸ și lucra în grădina de legume. Sâmbăta se ducea la mănăstire, la Vecernie și rămânea acolo pentru a participa la Sfânta Liturghie. Acești ani au fost „ani de viață contemplativă într-un neîntrerupt dialog cu Dumnezeu”¹⁹. În a doua parte a acestei perioade, marcată de trecerea la Domnul a părintelui Isaia, în 1807, Sfântul Serafim „alese o nouă nevoință – tăcerea, după exemplul Sfântului Arsenie cel Mare și al lui Ioan tăcutul”²⁰. Timp de trei ani, nu a vorbit cu nimeni și nu a răspuns la nicio întrebare. Dacă se întâlnea vreodată cu cineva în pădure, atunci sfântul se culca la pământ și stătea tăcut până când omul respectiv se îndepărta. Această nevoință a tăcerii, așa cum o trăia starețul, dădea multe roade. „Tăcerea combinată cu celelalte preocupări duhovnicești – rugăciunea, studiul, nevoința – îl conduce pe om la desăvârșire. Chilia monahului, cum spun părinții, este cuptorul din Babilon, unde cei trei tineri L-au găsit pe Dumnezeu. Tăcerea îl apropie pe om de Dumnezeu și îl face inger pământesc”²¹.

Pe data de 8 mai 1810, după 16 ani petrecuți în pustie, din care ultimii trei ani în tăcere deplină, la cererea noului stareț Nifon, Sfântul Serafim a revenit la mănăstire. A doua zi, după Sfânta Liturghie, a luat binecuvântare de la egumen, apoi s-a întors la vechea lui chilie din mănăstire. A început o nouă nevoință, mult mai grea, nevoința trăirii în zăvorâre. Timp de 5 ani, nu a permis nimănui să intre în chilia sa, cu excepția îngrijitorului și a duhovnicului. Această perioadă de zăvorâre a mai slăbit în intensitate din 1815, dar a continuat timp de 10 ani.

În 1825, Sfântul Serafim a renunțat la zăvorâre, asumându-și „nevoința cea mare a iubirii creștine față de aproapele: stărețismul”²². Ieșirea din zăvorâre la oamenii care aveau nevoie de ajutor și susținere duhovnicească și pășirea pe calea stărețismului nu au reprezentat pentru Sfântul Serafim o încetare a tăcerii sale

¹⁷ Arhim. Dosoftei Morariu, *Sfântul Serafim de Sarov...*, pp. 96-97.

¹⁸ *Omiliile duhovnicești* de Sfântul Macarie Egipteanul, *Hexaimeronul* de Sfântul Vasile cel Mare, *Scara Sfântului Ioan Scărarul*; la acestea se pot adăuga scrierile Sfântului Isaac Sirul și ale Sfântului Simeon Noul Teolog. (cf. Constantin Cavaros, Mary-Barbara Zeldin, *Sfântul Serafim de Sarov: Tămăduitor, mângâietor și povățuitor*, Editura Bunavestire, Bacău, 2011, p. 15).

¹⁹ Arhim. Lazarus Moore, *Sf. Serafim de Sarov – o biografie...*, p. 68.

²⁰ *Ibidem*, p. 85.

²¹ *** , *Un serafim printre oameni – Sfântul Serafim de Sarov*, Editura Egumenița, Galați, 2010, p. 66.

²² Arhim. Ioan Krestiankin, *Sfântul Serafim, făcătorul de minuni din Sarov*, Editura Doxologia, Iași, 2018, p. 49.

în sensul superior al acestei concepții, ci o treaptă finală, necesară în nevoința duhovnicească a vieții sale.

În ultimii ani ai vieții, după ieșirea din zăvorâre, Sfântul Serafim și-a împărțit timpul între mănăstire și viața sa din chilia din pădure, nu departe de mănăstire, în locul numit „Pustia Apropiată”²³. Pe parcursul întregii perioade de stareț al tuturor, până în clipa mutării la Domnul, „mai presus de orice, el le oferea oamenilor călăuzire duhovnicească, îndrumându-i pe aceștia pe calea care-i ducea spre dobândirea Harului dumnezeiesc, spre unirea cu Dumnezeu, spre mântuire”²⁴. De asemenea, a săvârșit numeroase minuni de tămăduire a bolnavilor²⁵ și a fost călăuză dreaptă maicilor de la Mănăstirea Diveevo²⁶.

Mutarea sa la Domnul a avut loc în dimineața zilei de 2 ianuarie 1833, în timp ce se ruga în chilia sa. Oameni din toate părțile țării au venit spre a-i aduce un ultim omagiu, inclusiv din rândurile intelectualilor, ale oficialităților și din cadrul familiei imperiale. Canonizarea oficială a Cuviosului Serafim a fost săvârșită de către Biserica Rusă, la data de 19 iulie 1903, la 70 de ani de la mutarea sa la Domnul, iar prăznuirea a fost stabilită la 2 ianuarie atât de către Biserica Ortodoxă Rusă, cât și de către celelalte biserici ortodoxe.

Sfântul Serafim de Sarov – „dascăl al tăcerii”

„Școala tăcerii”, după înțelegerea obștească a Sfinților Părinți, este unul dintre cele mai bune mijloace educative pentru stăpânirea și cunoașterea de sine: Dacă nu te înțelegi pe tine însuși, atunci cum vei putea judeca ceva sau cum vei putea învăța pe alții? Tăcerea face oprire multor porniri, aduce umilință, smerenie și ajută sufletul să vorbească mai mult cu Dumnezeu. Lucrările marilor dascăli ai pustiei cuprind multe aspecte referitoare la importanța tăcerii în viața unui isihast. În *Scara dumnezeiescului urcuș* a Sf. Ioan Scărarul, tăcerea este cea de-a unsprezecea treaptă din cele treizeci către desăvârșirea duhovnicească. El numește *tăcerea* „maica rugăciunii, izbăvirea din robie, păzirea focului, supraveghetoarea gândurilor, straja în fața vrăjmașilor, închisoarea plânsului, prietena lacrimilor, lucrătoarea pomenirii morții, zugravul chinurilor..., adaos de cunoștință,

²³ Chilie construită în apropiere de mănăstire în 1827, unde era vizitat zilnic de până la două mii de oameni.

²⁴ Constantin Cavaros, Mary-Barbara Zeldin, *Sfântul Serafim de Sarov: Tămăduitor, mângâietor și povățuitor*, Editura Bunavestire, Bacău, 2011, p. 46.

²⁵ Amintim doar două nume: Mihail Manturov și Nicolai Motovilov. (Constantin Cavaros, Mary-Barbara Zeldin, *Sfântul Serafim de Sarov: Tămăduitor...*, pp. 81-82).

²⁶ Maicile de la Mănăstirea Diveevo, un satuc aflat la 15 kilometri de Sarov, au fost primele persoane cărora Sfântul le-a slujit ca duhovnic.

pricinuitoarea vederilor, înaintare văzută, urcuș neobservat”²⁷. Iar *prietenul tăcerii* „se apropie de Dumnezeu și, vorbind cu El fără să știe cum, e luminat de Dumnezeu”²⁸. Sfântul Grigorie Sinaitul enumeră tăcerea alături de alte virtuți esențiale: „Spun, ca unul ce am învățat, că monahul nu sporește niciodată fără aceste virtuți: post, înfrânare, priveghere, răbdare, bărbăție, liniștire, rugăciune, *tăcere*, plâns, smerenie”²⁹.

Cât de minunat ne relatează Sfinții Părinți despre tăcere. Dar calea către tăcere nu este un drum neted. De cele mai multe ori pentru a ajunge la tăcere este nevoie să parcurgem deșerturi întregi și să trecem pe lângă prăpăstii periculoase. Îndată ce am pornit pe acest drum este necesar să avem în vedere cel puțin două aspecte: mai întâi este necesar să înțelegem că tăcerea nu ține de lumea aceasta, ci de lumea spirituală. Apoi să avem în vedere faptul că avem nevoie de modele. De cele mai multe ori, aceste modele, atât de necesare, sunt greu de găsit în lumea în care trăim. Totuși, există sfinții – cele mai edificatoare modele de urmat pe calea tăcerii. Sfântul Serafim de Sarov ne oferă unul dintre cele mai grăitoare exemple în ceea ce privește întruparea cu fapta a acestei virtuți. Astfel, considerăm că Sfântul Serafim este unul dintre cei mai buni dascăli ai tăcerii.

Pentru a putea înțelege învățăturile Sfântului Serafim despre tăcere, este absolut necesar să luăm în considerare întreaga lui viață, deoarece ele reprezintă un fruct firesc al trăirii sale înalte, mai presus de cele pământești, al muceniciei de toată viața, luminată de vederea celor mai înalte taine ale lui Dumnezeu.

În perioada în care a fost frate de mănăstire, Sfântul Serafim de Sarov avea înclinație către însingurare și tăcere, puternic ancorată în scrierile părinților. Acest aspect a fost evidențiat mai târziu în povețele pe care le dădea celor din jur: „Mai presus de orice trebuie să te împodobești cu tăcere. Căci Sfântul Ambrozie al Milanului spune: «I-am văzut pe mulți mântuindu-se prin tăcere, dar cu multa vorbire pe nici unul»”. Și iarăși unul dintre Sfinții Părinți spune că tăcerea este taina veacului ce va să fie, în vreme ce vorbele nu sunt decât armele acestei vieți. „Din însingurare și tăcere se nasc frângerea inimii și umilința”. „Aflându-se în chilia sa în tăcere, rugăciune și meditație, omul devine cucernic; rămâi însă în

²⁷ Sfântul Ioan Scărarul, „Despre multa vorbire și despre tăcere”, în *Filocalia*, vol. 9, trad. din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2017, p. 175.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Sf. Grigorie Sinaitul, „Despre liniștire și despre cele două feluri de rugăciune”, 13, în *Filocalia*, vol. 7, trad. din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2016, p. 169.

chilia ta în atenție și tăcere și încearcă prin toate mijloacele să te apropii de Domnul; iar Domnul este gata să-l transforme pe om într-un înger³⁰.

Sfântul Serafim nu a schimbat nimic din chipul petrecerii sale pustnicești, ci a mai adăugat nevoițelor sale și sarcina cea grea a tăcerii „ca o cruce pe care omul trebuie să se răstignească împreună cu toate patimile și poftele sale”³¹. A pornit întru săvârșirea acestei noi nevoițe, absolut necesară pentru curățirea ultimelor rămășițe pătimase ce mai erau în ființa lui, știind că pentru a ajunge la tăcerea deplină și pentru a câștiga sfânta desăvârșire, mai întâi este necesar să pătimim ca și Hristos. A petrecut timp de trei ani în astfel de tăcere desăvârșită³² și încă aproape cinci ani în zăvorâre³³, dar cu oarecare slobozenie foarte cumpătată. Această nevoiță i-a fost dătătoare de mari daruri duhovnicești.

Din învățăturile despre tăcere, întemeiate, cu siguranță, pe propriile sale experiențe, se pot vedea limpede roadele duhovnicești pe care le-a dobândit prin această nevoiță:

- *Tăcerea – armă împotriva vrăjmașului*: când noi petrecem în tăcere, vrăjmașul nu are niciun spor asupra omului dinlăuntru al inimii; diavolul nu cunoaște inima omului, dar cunoaște mișcările ei pe temeiul cuvântului rostit și al mișcărilor văzute ale trupului³⁴.
- *Tăcerea este o cruce pe care omul trebuie să se răstignească cu toate poftele sale*.
- *Tăcerea și trăirea în singurătate nasc înduioșarea inimii și blândețea*: această lucrare se poate asemăna în inimă cu acel Siloam liniștit ale cărui ape curg lin, fără vuiet, despre care amintește prorocul Isaia „Apele Siloamului care curg liniștit” (Is 8, 6).
- *Tăcerea în rugăciune și în învățarea poruncilor lui Dumnezeu, îl fac pe om evlavios*.

³⁰ Arhim. Lazarus Moore, *Sf. Serafim de Sarov – O biografie...*, p. 48.

³¹ Arhim. Dosoftei Morariu, *Sfântul Serafim de Sarov...*, p. 130.

³² Dacă se întâmpla să ajungă cineva la chilia sa din pădure, el nu ieșea afară. Iar dacă se afla în pădure și se întâlnea cu cineva, atunci cădea cu fața la pământ și se ridica doar în momentul în care acela pleca.

³³ Viața de zăvorât pe care Sfântul Serafim a petrecut-o în mănăstire a avut ca sursă de inspirație relatările cuprinse în scrierile despre Părinții pustiei egiptene sau alte scrieri duhovnicești. Amintim câteva nume ale părinților zăvorâți: Sfântul Ioan de Licos, care a trăit într-o peșteră timp de 40 de ani; Avva Teon, care a viețuit ca zăvorât într-o colibă timp de 30 de ani; Sfântul Varsanufie, care a viețuit închis într-o chilioară din Gaza timp de 40 de ani; Sfântul Neofit Zăvorâtul al Ciprului și-a construit propria sihăstrie și a petrecut întreaga viață într-însa în rugăciune și studierea Sfințelor Scripturi. (cf. Constantin Cavernos, Mary-Barbara Zeldin, *Sfântul Serafim de Sarov: Tămăduitor...*, pp. 41-42).

³⁴ Arhim. Dosoftei Morariu, *Sfântul Serafim de Sarov*, Editura Mănăstirea Sihăstria, Vânători, 2010, pp. 132-133.

- *Tăcerea curăță și luminează sufletul.*
- *Tăcerea înalță sufletul în contemplarea tainelor lui Dumnezeu.*
- *Tăcerea umple inima de negrăită bucurie în Duhul Sfânt.*
- *Tăcerea înalță pe om în frica de Dumnezeu și îl face ca un înger pământesc.*

Patriarhul Ioan Bekkos – apărător al unirii de la Lyon*

Drd. Daniel CREȚU

Abstract:

In the present study we do not intend to offer a complete analysis of the theology and personality of this important figure of the thirteenth century, namely John Bekkos, but rather to offer a perspective on the nature of specific theological arguments in favor of *Filioque* and assess their solidity. We strongly believe that it would be of great use to the public to gain a more comprehensive knowledge of the arguments, which were partly untrue during the thirteenth century, with the intention of showing the objection and arguments of Photius against *Filioque*. To reject Fotie's arguments, Bekkos have left us a remarkable theological legacy, which in any case must be evaluated objectively. In addition to that study reveals striking similarities between Bekkos' thought and the theological reasoning of the Latin West. At the same time, in this study the reader can find out more details about the life of Patriarch John Bekkos, who was the Patriarch of Constantinople during the years of the Union Of Lyons (1275-1282).

Keywords:

Filioque, Synod of Lyon, Bekkos, Constantinople, Rome

Literatura teologică bizantină din secolul al XIII-lea în sprijinul *Filioque* constituie un domeniu științific important care, în opinia mea, necesită o investigație suplimentară și mai amănunțită. În această perioadă și mai ales la sfârșitul secolului al XIII-lea, se face o încercare serioasă din partea bizantinilor de a vindeca schisma dintre Răsărit și Apus, subliniind tradiția teologică comună a celor două Biserici. Astfel, în această perioadă au fost scoase la lumină diverse texte alese ale Părinților Bisericii cu scopul principal de a întări capacitatea

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, care și-a dat acordul pentru publicare.

argumentativă a susținătorilor Unirii și de a demonstra că Biserica latină, prin introducerea *Filioque* în Simbolul de Credință, nu a comis o greșeală, ci mai degrabă era în deplină armonie din punct de vedere al evlaviei cu Biserica bizantină. Printre personalitățile din secolul al XIII-lea, care s-au făcut remarcate și au încercat să vindece Marea Schismă se află Ioan Bekkos și Konstantin Melitiniotes (arhidiacon al patriarhului Bekkos).

Ioan Bekkos a deținut demnitatea de Patriarh al Constantinopolului în anii Unirii de la Lyon (1275-1282), iar acesta nu doar a acceptat acea unire ca o necesitate politică și practică, ci a apărut-o pe baza adevărului său teologic. Acesta nu a fost o persoană populară în Orientul creștin. Multe persoane îl consideră un trădător al ortodoxiei.¹ El își capătă această reputație în virtutea faptului că a apărut opinia despre doctrina latină a purcedrii Duhului Sfânt, învățătura că Duhul purcede etern de la Tatăl și Fiul ca dintr-un singur principiu spunând că este compatibilă cu Tradiția patristică greacă. El arată astfel ca un critic al unora dintre numele principale ale teologiei bizantine ca Fotie² sau Grigorie al Ciprului (Cipriotul)³. Bekkos nu numai că a susținut hotărârile celui de-al doilea Sinod de la Lyon, dar, prin scrierile sale, a avut un efect demonstrabil în convingerea prelaților greci, cum ar fi Bessarion (Vissarion) de Niceea, să accepte unirea cu

¹ Această viziune despre el ca fiind un trădător al Ortodoxiei este uneori legată de ideea că a fost un persecutor; dar afirmația că Bekkos a susținut folosirea violenței împotriva dizidenților religioși nu are nici un fundament istoric concret; vezi aici, Alexandra Riebe, *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel: Patriarch Johannes XI, Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274)*, Wiesbaden, 2005), p. 113 (până în momentul de față una dintre cele mai complete lucrări despre viața și activitatea Patriarhului Bekkos); vezi, de asemenea, articolul lui Peter Gilbert, *John Bekkos as a Reader of the Fathers* scris în revista *Communio* (prezintă atitudinea lui Ioan Bekkos despre textele Sfinților Părinți, dar de cele mai multe ori o citează pe Alexandra Riebe).

² De două ori Patriarh al Constantinopolului (858-867, 877-886), Fotie a fost poate cel mai mare savant grec al vremurilor bizantine, iar criticile sale la adresa *Filioque* au oferit modelul pentru toate polemicele orientale ulterioare pe acest subiect. Bekkos (*De unione* 35, Laemmer, ed., 315; PG 141, 96B) l-a descris ca fiind „primul descoperitor și cel care a generat tezele care au fost concepute în mod fals împotriva Bisericii Romane”. În lucrarea sa *De pace ecclesiastica*, Bekkos a susținut, pe baza unei examinări a scrisorilor lui Fotie, că Fotie era profund interesat de poziția sa bisericească față de Roma, recunoscându-i ortodoxia și primatul atunci când îi servea scopurilor și negând aceste lucruri atunci când propriile pretenții de a fi patriarh legitim al Constantinopolului au fost respinse.

³ Gheorghe Cipriotul, care a luat numele Grigore al II-lea atunci când a devenit Patriarh al Constantinopolului (1283-1289), a fost unul dintre cei mai activi susținători ai programului de unire al împăratului Mihail în etapele sale anterioare; după moartea lui Mihail, însă, el a devenit un lider al mișcării de ștergere a urmelor din Biserica bizantină. Aristides Papadakis a scris un studiu laudativ despre el, care este considerat o tratare modernă și standardă pentru activitatea acestuia: *Crisis in Byzantium: The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, New York, 1983.

Roma la Sinodul de la Florența, la un secol și jumătate după moartea sa. Având în vedere această istorisire, ne putem întreba dacă un interes reînnoit pentru gândirea sa ar ajuta sau va împiedica cauza unității creștine în acest moment. Căci se crede că unitatea convenită la cel de-al doilea Sinod de la Lyon era de neapărat și cu siguranță nu poate oferi un model pentru nici o comuniune restabilită între Biserici. O putem asemăna cu o căsătorie de conveniență motivată politic, care s-a destrămat în momentul în care nu mai prezenta interes sau nu mai era de actualitate pentru persoanele implicate.

Factorii politici, de ambele părți, i-au dictat sfârșitul. Mai mult, respingerea opiniilor lui Bekkos la cel de-al doilea sinod de la palatul Blachernae în 1285 și acceptarea ortodoxă generală a acelui sinod ca autoritar, par să implice că, indiferent de posibilitățile care ar fi existat în zilele lui Bekkos de a convinge oamenii de legitimitatea lecturii sale, a dovezilor patristice, arată că lectura nu mai poate servi funcție de vindecare ecumenică, ci doar una de diviziune.

Faptul că considerațiile lui Ioan Bekkos nu au nici o promisiune durabilă pentru unitatea creștină nu ar trebui, totuși, să fie luate ca o concluzie preliminară. În ultimele decenii, savanții au început să pună la îndoială măsura în care Ioan Bekkos merită reputația de a fi un arc-latinofil. În anii 1950, Halina Evert-Kappesowa,⁴ într-o serie importantă de articole despre Unirea de la Lyon, a susținut că atitudinea lui Bekkos față de creștinismul latin era în esență una de toleranță pacifistă, nu de supunere. Acesta a recunoscut validitatea egală a celor două tradiții, dar în nici un fel nu a acceptat utilizările teologice și liturgice latine care să le înlocuiască pe cele grecești tradiționale. Mai recent, Gerhard Richter a susținut cu tărie că Bekkos nu s-a considerat niciodată altceva decât un creștin ortodox credincios și nu și-a transferat niciodată loialitatea ecleziastică. În mod similar, Alexandra Riebe susține că „*Bekkos a fost un avocat nu al unirii, ci al comuniunii dintre Biserici*”.⁵ Aceasta susține că declarațiile explicite ale lui Bekkos de supunere la Sfântul Scaun trebuie luate în context, deoarece apar în scrierile diplomatice *ad extra*, condiționate de nevoile diplomației și nu exprimă neapărat convingerile sale personale cele mai profunde.

Alături de Ioan Bekkos și Konstantin Melitioniotes pare să fie pe deplin convins de corectitudinea Bisericii latine și nu a ezitat să declare, spunând că nu va înceta niciodată să-i numească pe credincioșii ambelor Biserici ca fiind oameni

⁴ H. Evert-Kappesowa, „*Une page de l'histoire des relations byzantinolatinnes: Le clergé byzantin et l'Union de Lyon (1274-1282)*,” *Byzantinoslavica* 13, nr. 1 (Praga, 1952): 68-92; 75: „Catolicismul său a avut ca sursă nu o convertire, ci o toleranță care era cu totul excepțională în acea epocă.”

⁵ Riebe, *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel*, 3.

ai aceleiași credințe.⁶ Astfel, Ioan Bekkos are o atitudine similară față de Biserica Latină și spune: „Știm că Biserica apostolică a Romei este ortodoxă și că suntem în acord cu ea în ceea ce privește gândirea și conceptul. Credem de fapt... în Duhul Sfânt care purcede de la Tatăl prin Fiul. El purcede din Tatăl în natură și în esență, el purcede din Fiul în același mod ca și de la Dumnezeu Tatăl.”⁷

În scrierile celor doi principali susținători bizantini ai inovației *Filioque* (folosesc de la început termenul „susținători” pentru a evita o prejudecată negativă, pe care termenii „latinofil” sau „filioquevist” au fost folosiți de către scolastici și cercetătorii implicați în trecut). *Filioque* a fost un subiect central permanent de interes.⁸ Acest fapt ne conduce la concluzia sigură că disputa dintre cele două Biserici, dincolo de orice alte motive politice, a căror discuție nu intră în sfera acestei lucrări, a fost în esență teologică.

În studiul de față nu pretindem să oferim o analiză completă a teologiei și personalităților acestor două figuri bizantine importante, respectiv Bekkos și Melitiniotes, ci mai degrabă să oferim o perspectivă asupra naturii argumentelor teologice specifice în favoarea *Filioque* și a evalua soliditatea acestora. Credem cu tărie că ar fi de mare folos publicului din Occident să dobândească o cunoaștere mai cuprinzătoare a argumentelor, care sunt parțial inventate în timpul secolului al XIII-lea, cu intenția de a arăta obiecția și argumentele lui Fotie împotriva *Filioque*. Pentru a respinge argumentele lui Fotie, Bekkos și Melitiniotes ne-au lăsat o moștenire teologică remarcabilă, care în orice caz trebuie evaluată obiectiv.

Cât de departe s-a convertit sau nu Ioan Bekkos la catolicism este o întrebare legitimă, dar este întrebarea care are nevoie de un răspuns complex. Se poate menționa aici doar pentru a oferi un exemplu de gândire nouă despre Ioan Bekkos, gândire care prezintă o oarecare speranță că opiniile îndelung înrădăcinate despre el, adică asumarea automată a înstrăinării sale de mintea și inima ortodoxiei ar putea fi dată pentru reevaluare. Bekkos este din ce în ce mai recunoscut ca un practicant timpuriu a ceea ce se numește acum „ecumenism”. Cuvântul „ecumenism” (bineînțeles) nu exista pe vremea lui Bekkos și s-ar putea pune la îndoială, dacă ar fi privit favorabil toate varietățile moderne ale acestuia. Se pot spune multe despre acesta, dar sigur Ioan Bekkos nu era un relativist doctrinar. Faptul că Bekkos a fost, într-un anumit sens, un ecumenist ortodox din secolul al

⁶ Vezi K. Melitiniotes, *De processione*, PG 141, 1041D: ‘Εδει δε... και δεῖξαι την των Ρωμαιων Ἐκκλησιαν...

⁷ Vezi Scrisoarea către Papa Ioan al XXI-lea, în: J. Gill, „The Church Union of the Councils of Lyon (1274) Portrayed in Greek documents”, OCP 40 (1974), 5-45, 40.

⁸ Termenul „latinofil” este folosit uneori ca termen tehnic istoriografic; dar, mai ales, servește ca termen grecesc de denigrare pentru orice creștin ortodox care arată înclinații către teologia latină.

XIII-lea cu greu poate fi negat. Ceea ce este vital de remarcat este că Bekkos și-a modelat în mod conștient „ecumenismul” după practica Părinților Bisericii. El a văzut efortul de a trece dincolo de diferențele verbale la o recunoaștere a acordului doctrinar fundamental, acolo unde există un astfel de acord într-adevăr, ca o parte esențială a lucrării teologice a părinților. Credința creștină nu este în mod fundamental o credință în cuvinte, ci o credință în lucruri și uneori este nevoie de efort intelectual pentru a ajunge de la simple cuvinte la realitățile pe care cuvintele le semnifică. Părinții au fost dispuși să se angajeze în acel efort intelectual pentru a păstra unitatea Bisericii. Astfel, Bekkos se vedea că le calcă pe urme.

Fără îndoială, Ioan Bekkos a fost un creștin sincer, dedicat unității Bisericii și ar merita să fie studiat numai din acest motiv, indiferent dacă cineva este sau nu de acord cu părerile sale teologice. Dar credem că s-ar putea spune mai multe despre el decât atât. Se poate susține că lectura sa despre Părinții Bisericii oferă o perspectivă reală asupra a ceea ce spuneau părinții sau, cel puțin, unii dintre ei. A-l respinge pe Ioan Bekkos drept „antolog”, adică un om care „jonglează cu textele” sau le colectează mecanic fără nicio perspectivă autentică asupra semnificației lor, înseamnă a se comite o denaturare gravă. Bekkos era teolog și semnificația sa ecumenică continuă trebuie să se bazeze pe posibilitatea foarte reală ca unele dintre lecturile sale dovedite fiind patristice să fie adevărate.⁹

În primul rând pentru a putea mult mai bine dezbate modul în care patriarhul Bekkos a ajuns să lectureze o serie de texte din diferiți Sfinți Părinți și cum s-a răzgândit de-a lungul timpului, vom prezenta o scurtă schiță istorică, care va scoate în evidență modul de gândire al patriarhului Bekkos și puterea de a trata subiecte controversate cum ar fi utilizarea de către catolici a termenului *Filioque*.

Ioan Bekkos a fost o personalitate importantă a secolului al XIII-lea, un moment esențial în istoria occidentală. Viața sa s-a suprapus în mare măsură cu cea a Sfântului Toma de Aquino. În anul în care Bekkos a devenit patriarh, Dante Alighieri era un băiat de zece ani, iar Marco Polo se afla în China la curtea lui Kublai Khan. Întreaga viață a lui Bekkos a fost profund modelată de evenimentele din 1204, când orașul Constantinopol a căzut în mâinile forțelor celei de-a patra cruciade, iar timp de aproape șase decenii după aceea, a servit ca și capitală a unui mic regat latin, până când a fost recucerit de forțele armate ale împăratului Mihail Paleologul în anul 1261. Bekkos s-a născut printre exilații

⁹ Papadakis, *Crisis in Byzantium*, 50; Recenzia lui Donald M. Nicol asupra cărții lui Papadakis: „Patriarhul Bekkos a pretins că a găsit o soluție jonglând cu prepozițiile; și, ca urmare, a fost aclamat de către istoricii și teologii catolici drept „patriarhul unionist.” Papadakis arată că el a fost puțin mai mult decât un manipulator inteligent al textelor scripturistice și patristice” (*Journal of Ecclesiastical History* 36 [1985]: 123). Este dificil să știi de unde să începi să răspunzi la astfel de acuzații; Bekkos a susținut că nu face așa ceva, iar Papadakis nu a arătat că așa a fost.

greci din Constantinopol în Imperiul de Niceea, probabil în jurul anului 1225. A fost elevul unui profesor de retorică și filosofie numit Gheorghe Babouskomites, de la care avem o scrisoare afectuoasă adresată lui când Bekkos se afla probabil în adolescența și încerca să decidă dacă urmează o carieră ecleziastică sau laică.¹⁰ Bekkos apare apoi după un deceniu și jumătate mai târziu ca fiind un oficial al Bisericii în cadrul patriarhiei de la Constantinopol. Începând cu anul 1260 și începutul anilor 1270 a slujit sub o succesiune de patriarhi în rolul de *chartophylax*, adică de cancelar și arhivar. Era o poziție de mare responsabilitate care cerea abilități organizatorice dovedite și, mai ales, un grad ridicat de alfabetizare; un *chartophylax* trebuia să fie un avocat bisericesc, secretar și învățat, o persoană, care să poată produce și interpreta texte complexe și precise în mod regulat și să judece autenticitatea diferitelor tipuri de documente. Împăratul Mihail, în orice caz, pare să fi recunoscut talentele lui Bekkos în cel puțin două ocazii. Acesta l-a trimis ca oficial guvernamental ca și ambasador, o dată în Serbia și o dată la regele Ludovic al IX-lea al Franței.

Mihail Paleologul a fost un prinț machiavelic clasic, atât în sensul bun, cât și în cel rău al acestui termen. Avea o adevărată dragoste față de țara sa și îngrijorare pentru bunăstarea ei și era complet lipsit de scrupule, violent și viclean în metodele sale de a procura acel bine. El a ajuns singur la domnie orbindu-l pe moștenitorul legitim la tron, Ioan Laskaridis, un băiat pe care jurase să îl protejeze (ziua de Crăciun, 1261). Atunci, când patriarhul, Arsenie, l-a excomunicat din această cauză, Mihail l-a demis, iar în cele din urmă, a găsit un alt patriarh, în persoana lui Iosif, care îi va acorda absolvirea în condiții mai ușoare. Astfel, a început o schismă în Biserica greacă dintre arseniți și iosefiți, care a durat de-a lungul perioadei patriarhiei lui Bekkos și timp de câteva decenii după aceea, ce a și format o importantă intrigă la problema unirii cu Occidentul, care a concentrat majoritatea atențiilor lui Bekkos.

În a doua jumătate a anilor 1260, Mihail Paleologul negocia în mod activ cu papalitatea în încercarea de a contracara ambițiile teritoriale ale lui Carol, ducele de Anjou și din anul 1266, rege al Siciliei și Napoli. În 1267, Carol încheiase o alianță cu Baldwin al II-lea, ultimul rege latin al Constantinopolului, și a fost de acord să caute să-l readucă pe tronul său. Mihail a recunoscut că singura modalitate de a împiedica proiectele lui Carol asupra Bizanțului a fost eliminarea pretextului lor religios. Știa, mai bine decât majoritatea supușilor săi, în ce situație precară se afla imperiul. El a decis să-și folosească prestigiul dobândit ca restaurator al Imperiului Bizantin pentru a aborda problema geopolitică principală a

¹⁰ Textul scrisorii se găsește la V. Laurent, „*La correspondance inédite de Gheorghe Babouscomitès*”, Atena, 1935, pp. 83-100.

acestui. Acesta va pune capăt schismei paralizante cu Biserica occidentală, peste capetele proprii sale ierarhii, dacă este necesar. Deși, sinceritatea nu este o virtute pe care o asociem ușor cu Mihai Paleologul, el pare să fi devenit cu adevărat convins că cearta religioasă pe care s-a bazat în mare parte dezbinarea, disputa cu privire la purcederea Duhului Sfânt, a apărut dintr-o neînțelegere, și nu a justificat consecințele dezastruoase, pe care le presupunea pentru Bizanț.

La începutul anului 1273, împăratul Mihail a ținut o serie de întâlniri la Constantinopol cu sinodul permanent al Bisericii sale. El și-a informat episcopii că a intrat în negocieri cu noul papă, Grigorie al X-lea, pentru a încheia o unire ecleziastică și că dorea ca aceștia să-i aprobe planurile. El a explicat că, având în vedere situația precară a imperiului, baza sa materială micșorată, pierderea în mare parte a teritoriului său de est către turci și în special, iminenta amenințare a unei invazii din Occident de către armata lui Carol de Anjou, nu exista o altă modalitate de a asigura supraviețuirea Imperiului Noii Rome, decât prin încheierea păcii ecleziastice cu Episcopul Romei Vechi, care singur avea mijloacele eficiente de a-l împiedica pe Carol să-și ducă la bun sfârșit invazia.

Majoritatea ierarhilor Bisericii Bizantine erau foarte neliniștiți de propunerea împăratului. Antipatia resimțită față de Occident de majoritatea oamenilor din Bizanț a fost reală și a fost sporită de opinia predominantă că latinii au corupt credința în numeroase moduri, dar mai ales prin adăugarea cuvântului *Filioque* în Crez. Înclinarea naturală a episcopilor de a respinge propunerea împăratului a fost poate limitată de cunoștința lor că Mihail Paleologul era un mare geniu în arta utilizării violenței civile pentru atingerea scopurilor politice. Aceștia nu erau dornici să facă o încercare personală a acestei expertize. Oricum ar fi fost, ei fuseseră plasați într-o situație incomodă, iar la una dintre aceste întâlniri, patriarhul Iosif I, i-a cerut chartophylax-ului, Bekkos, să răspundă împăratului, cu o excomunicare. Potrivit lui Pachymeres, Bekkos, prins între frica de împărat pe de o parte și frica de Dumnezeu pe de altă parte, a decis să-și urmeze impulsurile mai bune și a răspuns la argumentele împăratului în felul următor: „Pentru orice clasă dată de lucruri, există patru alternative. Fie lucrurile sunt și se spune că sunt; sau nu sunt și se spune că nu sunt; sau, din nou, se spune că sunt, dar nu sunt; sau, în cele din urmă, se spune că nu sunt, dar de fapt sunt. În această diviziune finală, latinii trebuie să fie plasați: se spune că nu sunt, dar sunt de fapt eretici”.¹¹ Împăratul a găsit un răspuns la care nu putea răspunde. Astfel, realizând că își pierduse șansa de a obține o victorie, a rupt adunarea.

¹¹ Pachymeres, *op. cit.*, V, 10 și 12.

În timp util, Bekkos a fost trimis la închisoare (sub acuzația că ar fi acționat neglijent în ambasada sa față de regele Franței cu câțiva ani înainte).¹² În timp ce era închis într-un turn, păzit de gardieni celtici, împăratul concepea un nou plan, aceasta fiind relatarea lui Pachymeres despre ceea ce s-a întâmplat atunci: „Împăratul și anturajul său fiind astfel deviați de la încercarea lor, au reușit totuși de a-l subjuga pe Bekkos, care se afla în închisoare... Căci, din moment ce s-au confruntat cu un om învățat care ar putea fi convins doar de argumente, după ce au adunat mai întâi probe, i le-au prezentat, în timp ce se afla în închisoare, argumente ale sfinților, dintre care păreau să-i susțină pe italieni. Când Bekkos a primit aceste texte și le-a parcurs, încetul cu încetul a înclinat spre pace. Și de fapt, fiind un om simplu și iubitor de adevăr în toate lucrurile, a fost cucerit de aceste scrieri în sensul lor simplu, suferind, în acest sens, același lucru care se întâmplă și bărbaților aflați în greutatea financiară, care, dacă ar primi pe neașteptate o mică avere, se consideră că dețin întreaga lume; în timp ce din nou, în dragostea lui pentru adevăr, el nu a ezitat să recunoască că nu a cunoscut sau întâlnit aceste lucruri înainte. Motivul, spunea el, a fost că, având în vedere concentrarea anterioară în clasici, nu avusese ocazia să fie exercitat în literatura sacră. Mai mult, și-a arătat dorința atât de a vedea cărțile, cât și de a le citi cu atenție, pentru a putea lua în considerare sensul lor și, în felul acesta, fie să poată lua curaj de la ele, dacă ar fi convins, și să stea mai în siguranță, în acea părere spre care înclina, sau altfel, dacă nu ar fi convins, ar putea prezenta motive clare pentru care nu a fost convins. Acestea erau lucrurile pe care le-a spus, iar împăratul i-a dat voie și, lăsându-l să iasă din închisoare, i-a dat cărțile să le citească în voie.”¹³

Care au fost aceste „argumente ale sfinților” care i-au fost trimise lui Bekkos în timp ce se afla în închisoare? Nu este clar exact ce a citit inițial; poate un simplu florilegiu patristic, poate una sau mai multe lucrări bizantine care prezintă argumente favorabile viziunii latine, precum *Dialogurile* din secolul al XII-lea a lui Niketas de Maroneia¹⁴ sau cele două scrisori dogmatice mai recente ale lui Nikephoros Blemmydes despre purcedrea Duhului Sfânt.¹⁵ Oricum, ni se

¹² *Ibidem*, V, 13.

¹³ *Ibidem*, V, 15.

¹⁴ Dintre cele șase dialoguri, Dialogul I este tipărit în *Migne*, PG 139, 169A-201A; Dialogurile II-IV au fost publicate într-o serie de numere ale revistei *Bessarione* din anii 1912-1915; Dialogurile V-VI au fost publicate într-o disertație a lui C. Giorgetti la Roma în 1965.

¹⁵ Într-un fel sau altul, este cert că Bekkos i-a citit în cele din urmă cu atenție pe ambii autori. Pentru informații bibliografice despre cele două scrisori ale lui Blemmydes, vezi M. van Parys, „*Quelques remarques à propos d'un texte controversé de Saint Basile au concile de Florence*”, *Irénikon* 40 (1967): 6-14. Van Parys a susținut că lecturarea Sfântului Vasile îi favorizează pe latini (așa-numitul text „Filioque”) conținea de fapt material eunomian care a fost inserat, accidental sau intenționat, în text de un alt scrib mai târziu; Alexakis extinde această teorie și se străduiește

spune că, după eliberarea sa din închisoare, Bekkos a întreprins un studiu intens al Sfinților Părinți. Acesta a vrut să vadă dacă pasajele patristice care i-au fost aduse la cunoștință cântăresc în favoarea unirii dacă sunt privite în contextele lor originale. Printre citatele, pe care Bekkos le-a văzut ca fiind cele mai semnificative, Pachymeres¹⁶ menționează un text al Sfântului Chiril al Alexandriei, care vorbește despre faptul că Duhul Sfânt este „vărsat în mod substanțial de la amândoi, adică de la Tatăl prin Fiul”¹⁷ – un text care afirmă că „din ambele” se referă la substanța divină a Duhului (și, prin urmare, nu doar la activități sau daruri spirituale) și echivalează, de asemenea, a fi „de la amândoi” cu a fi „de la Tatăl prin Fiul...”.

Prin citirea acestui text și a altor texte, Ioan Bekkos și-a schimbat părerea despre cauzele schismei și despre legitimitatea acesteia. După ce i-a denunțat în mod deschis pe creștinii latini drept eretici, el a ajuns să-i vadă ca împărtășind cu grecii aceeași credință ortodoxă, deși exprimată într-un alt mod. Această schimbare de opinie a fost una autentică și nu poate fi atribuită doar interesului său sau din considerații politice. Toate aceste acțiuni au determinat cursul ulterior al vieții lui Ioan Bekkos.

Restul anilor din viața lui Bekkos se încadrează aproximativ în două perioade distincte: anii patriarhiei sale și ulterior. Astfel spunem că Ioan Bekkos a slujit ca Patriarh al Constantinopolului timp de aproximativ opt ani (1275-1282), nefiind de acord cu împăratul Mihail cu privire la multe lucruri și scriind multe cărți. Când împăratul Mihail a murit în decembrie 1282, succesorul său Andronikos al II-lea a abandonat politica unionistă a tatălui său,¹⁸ iar Bekkos a fost obligat să demisioneze (26 decembrie 1282). În săptămânile care au urmat, Ioan Bekkos a suportat întreaga durere a indignării populare împotriva politicii regretatului împărat. La unul dintre procesele populare, organizate de către călugări, ținut împotriva sa în ianuarie 1283, a fost determinat să semneze o declarație prin care să renunțe la punctele sale de vedere unioniste și să ceară iertare patriarhului Iosif, care se afla acolo inconștient.¹⁹ Probabil dacă Bekkos nu ar fi făcut acest lucru, ar fi fost linșat. După aceasta, a fost trimis la Prusa

să arate originea exactă a adăugării în mediul exilaților vorbitori de limbă greacă prezenți la Roma la mijlocul secolului al VII-lea.

¹⁶ Pachymeres, [Title] V, 16.

¹⁷ Cyril of Alexandria, *De adoratione*, I, 9, PG 68,148 A.

¹⁸ Răscoala denumită popular *Vecernile siciliene* din martie 1282 înălăturase, în orice caz, amenințarea imediată la adresa statului bizantin care era reprezentată de Carol de Anjou. Această revoltă fusese încurajată de diplomația lui Mihail Paleologul, iar el a văzut-o ca o justificare a politicii sale religioase. Dar când a murit, națiunea greacă nu i-a mulțumit și i s-a refuzat înmormântarea creștină.

¹⁹ Iosif era foarte grav bolnav în acel moment, iar când acesta a aflat mai târziu despre acest lucru, a condamnat întreaga manifestație.

și închis într-o mănăstire. Când a aflat că noul patriarh, fostul Grigorie al Ciprului, îl înfațișează ca un eretic, Bekkos a început să scrie în apărarea sa și împotriva noii teorii a lui Grigorie despre purcederea Duhului Sfânt. În cele din urmă, Bekkos a reușit să aibă un nou proces formal chemat să-și susțină cazul. Acesta avut loc la Palatul Blachernae din Constantinopol în anul 1285. Bekkos și cei doi arhidiaconi, Constantin Meliteniotes și Gheorghe Metochites, au apărat ortodoxia punctelor lor de vedere, susținând că, în timp ce Tatăl este cauza, *prin* Fiul el își exercită cauzalitatea. Discuția a fost centrată pe un text al Sf. Ioan Damaschin, care vorbește despre Tatăl ca fiind „creatorul, prin Cuvânt al Duhului iluminator”. Întrucât nu s-a găsit un răspuns satisfăcător atunci când unioniștii au citat acest text, sinodul a fost suspendat, iar patriarhului Grigorie i s-a dat sarcina de a scrie un răspuns oficial, pe care l-a alcătuit într-un *Tomos*, care afirma *manifestarea* eternă a Duhului prin Fiul, diferit de *existența* sa ipostatică. Prin acesta i-a excomunicat pe Ioan Bekkos și pe cei doi apropiați ai săi. Acest *Tomos* a fost ulterior semnat de majoritatea membrilor ierarhiei bizantine și de împărat. Bekkos și cei doi arhidiaconi ai săi au fost transportați noaptea la o cetate de pe coasta de sud a Golfului Nicomidia, unde au fost ținuți în condiții dure. Cumva, Bekkos a reușit să rămână informat despre situația din Constantinopol și a continuat să scrie. Scrierile sale ar fi putut avea un anumit efect. Astfel, la un moment dat, a avut loc o reacție împotriva lui Grigorie al Ciprului, condusă de Gheorghe Moschabar și alții, iar Grigorie a fost forțat să demisioneze (1289). Condițiile de detenție ale unioniștilor au fost apoi atenuate oarecum, din motive de sănătate. Astfel lui Gheorghe Metochites i s-a permis să se întoarcă la Constantinopol, deși în cele din urmă s-a întors să împartă închisoarea cu ceilalți doi. Dar încercările împăratului Andronic al II-lea de a-i reconcilia pe cei trei unioniști cu restul clerului grec s-au dovedit ineficiente. Aceștia au ales să rămână mai degrabă încarcerați decât să își nege convingerile în fața antiunioniștilor. În *Testamentul* său²⁰, Bekkos rezumă aceste convingeri în felul următor: el a îndurat exilul și închisoarea, spune el, „de dragul adevărului doctrinei părinților, adică al purcederii Duhului Sfânt de la Tatăl prin Fiul.” Ioan Bekkos a murit în martie 1297.

Prin prezentul articol se încearcă să se justifice afirmația că interpretarea patristică a lui Bekkos este una perspicace, adică acesta vede și deslușește aspecte importante ale învățăturii părinților pe care alții le-au ratat sau nu le-au luat în considerare.

Înainte de a intra într-o analiză a argumentelor lui Bekkos și Meliteniotes, dorim să subliniem că tendința ambilor scriitori este de a păstra tradiția teologică

²⁰ PG 141, 1032 B.

a predecesorilor lor. Ambii susțin opinia că în apărarea *Filioque* nu fac altceva decât să păstreze tradiția teologică a Părinților Bisericii, care predau continuu purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl prin Fiul, fără a implica vreun fel de diarhie. Această atitudine i-a condus mai mult decât sigur pe unii cercetători la o sugestie înșelătoare conform căreia atât acceptarea lui Bekkos, cât și a lui Melitiniotes față de *Filioque* nu rezultă nici din motive tactice, nici dintr-o eventuală influență a scriitorilor latini (mă îndoiesc foarte mult că aceștia ar fi avut curajul să admită o asemenea influență și, în plus, dacă aceste opinii ar fi fost acceptabile pentru publicul bizantin atât clerici, cât și laici)²¹, ci mai degrabă pur din propria lor încredere că *Filioque* corespunde teologiei Părinților Bisericii, în special a Capadocienilor, Chiril al Alexandriei și Ioan Damaschinul. Nu întâmplător argumentele lor majore sunt extrase din scrierile acestor doi scriitori importanți. Textele Părinților Bisericii constituie baza pe care se întemeiază argumentarea lui Bekkos și Melitiniotes în favoarea *Filioque*. Pentru amândoi, autoritatea Părinților este de necontestat. De aceea ei încearcă să-și întărească poziția făcând o utilizare extensivă a scrierilor Părinților Bisericii. Principalele lor argumente provin, așa cum am menționat mai devreme, de la personalități celebre ale Bisericii pentru a prezenta ideea purcederii Duhului Sfânt „prin” Fiul cu ideea de mediere și cu intenția de a proteja ideea de monarhie a Tatălui și, în același timp, de a alunga gândul că ei recunosc două principii ale divinității, Tatăl și Fiul. În ceea ce privește ideea medierii prin natura Fiului în purcederea Duhului Sfânt, susținătorii *Filioque* se bazează pe folosirea de către Ioan Damaschin a termenului „proiector” (eng.: projector) προβολεὺς, care este un sinonim pentru termenul „cauză”. (eng.: cause) αἰτιος: „Tatăl este proiectorul, prin Cuvântul Duhului care se manifestă”.²² Este suficient să spunem, dacă „proiector” este înțeles ca însemnând „cauză”, atunci Tatăl este, în mod forțat, prin Fiul cauza Spiritului sau sursa existenței

²¹ Ar trebui să luăm foarte în serios condițiile politice și sociale de după Sinodul de la Lyon. Acestea nu au fost deloc favorabile pentru susținătorii Unirii. La sosirea lor la Constantinopol, delegații bizantini de la Lyon au experimentat o atitudine agresivă din partea adversarilor lor. Potrivit lui Gheorghe Metochides, unul dintre delegații laici ai sinodului, acuzațiile aduse împotriva lor includ nu numai erezie, ci și trădare etnică! „În loc de contra-argumente, în loc de argumente din scripturi, ceea ce auzim în mod constant este θραγκος καθεστотηκας – «tu ai devenit un franc» sau alte traduceri «te-ai făcut franc». Noi, cei care suntem pro-unioniști, pur și simplu pentru că favorizăm unirea cu Roma, ar trebui fim numiți susținători ai unei națiuni străine (αλλοεθνεις) și nu patrioți bizantini?” Din scrierile lui G. Metochides despre Lyon și receptarea lui, în M. Laurent, *Le bienheureux Innocent V et son temps* (Vatican City, 1947), 419-43, 424. Vezi E. Sciescinski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy* (Oxford, 2010), 138 și D.J. Geanakopoulous, *Byzantium: Church, Society and Civilization Seen through Contemporary Eyes* (Chicago, 1984), 219.

²² Vezi J. Damascenus, *Expositio fidei* I 12b. *Die Schriften des Johannes von Damaskos* II, ed. B. Kotter, PTS 12, Berlin 1973, pp. 36, 43-45.

sale.²³ Chiar și așa, aceasta nu înseamnă că Fiul este fie cauza, fie cauza comună a Duhului. Pentru că „nu considerăm pe Fiul ca fiind cauza în purcedera Duhului, sau chiar cauza comună; dimpotrivă, condamnăm și excomunicăm pe oricine spune asta. Ceea ce spunem este că Tatăl este cauza Duhului prin Fiul, pentru că cuvântul «proiector» (προβολεὺς) este înțeles în sensul cauzei.”²⁴

În acest caz, identificarea termenilor „proiector” (προβολεὺς) și „cauză” conduce la concluzia că Tatăl este cauza Duhului prin Fiul, dar că Fiul nu trebuie în niciun caz conceput ca o cauză comună (συναισιτικός). Acceptarea Fiului ca o cauză comună ar implica în mod clar diarhia, o noțiune care ar verifica obiecțiile lui Fotie la *Filioque*. Cu toate acestea, felul de mediere a Fiului prin purcederea Duhului este pentru ambii scriitori una întâmplătoare. Pentru a explica mai bine poziția lor se poate folosi imaginea soarelui, razelor și luminii. Astfel, se spune că razele sunt direct de la soare, în timp ce lumina este de la soare prin intermediul razelor. Tradus teologic, acest adevăr simplu ar însemna că Tatăl (soarele) este cauza, în timp ce, Fiul (razele) este din cauza și mijlocește în esență existența Spiritului (luminii). Ca atare, Fiul (razele) acționează ca un intermediar. Pentru a susține punctul de vedere al unei medieri esențiale, cauzale de către Fiul a purcederii Duhului Sfânt, Bekkos și Melitiniotes avansează un pasaj important din Scrisoarea lui Grigore de Nyssa către Alabius. În acest pasaj există o constatare preliminară că, în cadrul divinității, o persoană se distinge de alta în ceea ce privește cauzalitatea și anume că una este cauza, alta este „din cauza”. Din nou, în ceea ce provine din cauza, Grigorie recunoaște încă o altă distincție: căci unul pornește direct de la prima cauză, iar celălalt trece prin ceea ce vine imediat din prima (cauză), astfel încât caracterul de a fi Unul-Născut rămâne fără îndoială în Fiul, iar mijlocirea de către Fiul, în timp ce îi salvează caracterul de a fi Unul Născut, nu exclude Duhul din relația sa naturală cu Tatăl.²⁵

²³ Vezi G. Metochites, *Historia dogmatica*, ed. A. Mai, Patrum novae bibliothecae VIII, pt. 2 (Books I-II), Rome 1871, pp. 149-152.

²⁴ Vezi *Ibidem*, VIII pt. 3, 158, 159.

²⁵ Vezi Grigorie de Nyssa, *Ab Ablabium, quod non sint tres dei* (GNO III, 1, 55, 24-56, 10 Müller) (textul grecesc se găsește la Müller) Bekkos și Melitiniotes au folosit pe scară largă acest pasaj în lucrările lor pentru a veni în sprijinul *Filioque*. Cu toate acestea, ei interpretează acest citat în mod unilateral, lăsând în considerare întregul context în care este plasat acest citat. În conformitate cu aceasta, Tatăl constituie singurul principiu în cadrul divinității și mijlocirea Fiului nu îl exclude pe Tatăl din relația Sa esențială cu Duhul. Dar ce fel de mediere trebuie să i se atribuie Fiului? Este de natură logică sau ontologică? Grigore al Ciprului și Grigore Palama ne-au oferit o explicație interesantă: mijlocirea Fiului trebuie concepută în sensul unei ordini logice. Adică, în sensul că Fiul ca Unul Născut este imediat legat de Tatăl, căci noțiunea de Tată o implică pe cea de Fiu și invers. Potrivit lui Grigore Palama, Duhul purcede de la Tatăl prin Fiul, care este în mod logic conectat direct și legat de Tatăl. Păstrând această ordine logică în Treime și plasând Fiul

Ambele mărturii înaintate de Bekkos și Melitiniotes sugerează în mod clar un fel de mediere care trebuie înțeleasă, potrivit acestora, doar în sens causal și direct legată de „Teologie”, adică de relațiile inter-trinitare. Această mediere pare a fi indispensabilă distincției dintre persoanele divine. Aceasta nu se mai bazează pe diferitele moduri de a fi, implicate din proprietățile ipostatice, ci în schimb pe poziția mediativă a Fiului, care împiedică Persoanele Sfintei Treimi să se amestece și să se confunde una cu alta. Potrivit lui Bekkos, dacă nu există mijloc în Divinitate, nu există Treime. Cu alte cuvinte, poziția de mediere a Fiului salvează unitatea în Divinitate fără a fi în contradicție cu principatul ipostasului Tatălui. Bekkos explică mijlocirea Fiului în termeni de consubstanțialitate, care este considerată de la sine înțeles în cadrul Treimii. Acesta are următoare explicație: „Având în vedere faptul că Duhul provine de la Tatăl prin Fiul și că el provine din esența Tatălui, care este o esență concepută în propriul său ipostas, ajungem la concluzia că Duhul dobândește prin fire și în propriul său ipostas intenția Fiului din esența Tatălui! În ceea ce privește această relatare, expresia «prin Fiul» trebuie înțeleasă în termeni care denotă o relație esențială a Fiului cu Duhul și demonstrează în același timp mijlocirea esențială a purcederii Duhului. Prin urmare, medierea esențială a Fiului este foarte probabil să fie înțeleasă ca transmiterea și transmiterea unei esențe ulterioare (altei persoane) care o primește de la Tatăl.”²⁶

Această relatare se bazează pe credința lui Bekkos că toate proprietățile naturale ale Tatălui sunt transmise Fiului prin generație și în consecință, că Fiul are capacitatea de a contribui activ la purcederea Duhului. Motivul acestei relații este consubstanțialitatea ambelor Persoane ale Treimii: „Așa cum Fiul își are esența de la Tatăl, el are și darurile acelei esențe”²⁷. Acest punct de transmitere a proprietăților divine de la Tatăl la Fiul reamintește o viziune similară, înrădăcinată în *De trinitate* a Fericitului Augustin. Cu toate acestea, atât pentru Bekkos, cât și pentru Melitiniotes, nu există niciun motiv pentru niciun fel de compromis în ceea ce privește medierea Fiului. Fie medierea Fiului implică o participare prin natură la purcederea Duhului Sfânt, fie în orice alt caz (de exemplu, la manifestarea și trimiterea darurilor Duhului către lume), ar însemna că Fiul realizează

direct după Tatăl, natura Unicului-Născut a Fiului este protejată, permițând în același timp relația esențială dintre Tatăl și Duhul.

²⁶ Vezi J. Bekkos, *De processione Spiritus Sancti* 7, 3 (PG 141, 217D), pentru mai multe detalii de traducere în limba engleză se poate consulta *Studia Patristica* volumul LXVIII Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 2011, prezentă în volum lucrarea *The Byzantine Filioque-Supporters in the 13th Century John Bekkos and Konstantin Melitiniotes and their Relation with Augustine and Thomas Aquinas*.

²⁷ Vezi Bekkos, *Epigraphae* 10 (PG 141, 701A cu referințe la Sf. Chiril al Alexandriei, *In Sanctum Joannem* II 6 [I 326 Pusey]), textul este citat și de către Theodoros Alexopoulos în prezentarea sa din *Studia Patristica*.

o funcție ușoară și, în consecință, se degradează. Melitiniotes și Bekkos clarifică acest punct: dacă Fiul nu participă în mod egal la purcederea Duhului, ci doar la manifestarea ei, atunci el este transformat într-un instrument de slujire pentru Tatăl, o vedere care amintește de erezia lui Arie.²⁸ Este imposibil pentru Bekkos și Melitiniotes să-l vadă pe Fiul separat de Tatăl în ceea ce privește purcederea Duhului. În termeni de consubstanțialitate (care se presupune) Fiul nu poate fi conceput ca neînfăptuind aceleași acțiuni ca și Tatăl. Dacă Tatăl și Fiul nu fac aceleași lucruri împreună, nu pot fi consubstanțiali unul cu celălalt. Cea mai clară indicație a acțiunii lor comune și, în consecință, unirea lor esențială este dedusă din acțiunea lor providențială față de lumea creată.

‘La fel ca și în ceea ce privește ordinea creată, zicala „prin Fiul” indică într-adevăr cauza originară, dar de fapt nu separă pe Fiul de a fi creator și cauza ființelor care au fost create prin el, în același mod și în ceea ce privește Teologia însăși (nivel inter-trinitar), chiar dacă se spune că Tatăl este cauza originară a Fiului și a Duhului, el este și cauza Duhului prin Fiul și (în acest caz) ar putea să nu fie despărțiți de Tatăl în ceea ce privește purcederea Duhului.”²⁹

În plus: „Dacă Duhul Sfânt nu există în nici un fel prin Fiul și nu își ia ființa prin el, cum se întâmplă ca El să strălucească și să se manifeste prin El și, de asemenea, să fie confirmat, dat și trimis?”³⁰

Două considerații par a fi indispensabile aici: în primul rând, relația esențială a Tatălui și Fiului de a fi cauza comună a Duhului este dedusă din acțiunea lor comună față de ordinea creată. În al doilea rând, manifestarea veșnică, strălucirea și misiunea Duhului în lume prin Fiul trebuie să fie identificate cu venirea Lui la existență. De la manifestarea, dăruirea și trimiterea Duhului, se încheie participarea Fiului la purcederea sa ipostatică:

„Duhul Sfânt este fără îndoială oferit, dat și trimis prin Fiul, pentru că își ia ființa de la Tatăl prin El.”³¹

Identificarea ipostasului Duhului Sfânt cu darurile Duhului, sau, cu alte cuvinte, harul divin este consecința imediată a confuziei dintre teologie și iconomie. În timp ce în tradiția Părinților Bisericii se crede că ipostasul Duhului Sfânt provine numai de la Tatăl ca sursă a Divinității, Bekkos și Melitiniotes susțin

²⁸ Vezi K. Melitiniotes, *Antirr. I*, f. 100 (167, 16-21 Orphanos) și J. Bekkos, *In Tomum Cyprii* I 6 (PG 141, 873B and I 9, PG 141, 877D-880A).

²⁹ Vezi J. Bekkos, *Refutatio libri Georgii Cyprii* I 13 (PG 141, 885).

³⁰ Vezi K. Melitiniotes, *Antirr. I*, f. 104 (179, 4-7 Orphanos).

³¹ Vezi K. Melitiniotes, *Antirr. I*, f. 104 (178, 4-6 Orphanos). O traducere în limba engleză a acestor texte se poate consulta *Studia Patristica*, volumul LXVIII, Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 2011, prezentă în volum lucrarea *The Byzantine Filioque-Supporters in the 13th Century John Bekkos and Konstantin Melitiniotes and their Relation with Augustine and Thomas Aquinas*.

opinia că nu numai harul și darurile Duhului sunt cele care sunt împărtășite Ucenicilor prin Fiul, dar și Paracletul (Duhul Sfânt) însuși. Prezentat în orice alt mod ar însemna că Fiul trebuie considerat ca un instrument-slujitor – ceva ce este inacceptabil.³²

În acest sens, Bekkos și Melitiniotes au întâlnit un adversar puternic în persoana lui Grigore Cipriotul. Grigorie susține că *ipostasul* Duhului Sfânt nu poate fi în niciun fel identic cu darurile Sale.

Dăruitorul și darurile nu sunt și nu pot fi la fel. Cu referire la scriitorul necunoscut al lucrărilor areopagitice, Grigorie clarifică faptul că participarea la actul divin se poate întâmpla numai prin energiile și manifestările sale. Numai în aceasta este ceea ce divinul acționând *ad extra* își poate păstra în același timp transcendența în raport cu esența sa.³³ La Rusalii, nu Spiritul (Duhul Sfânt) este cel care este dăruit, ci darul harului divin sau necreat. Viziunea lui Grigorie este, în general, o negare a validității poziției lui Bekkos și Melitiniotes, deoarece, dacă nu facem diferența, așa cum nu fac ei, între esența Duhului Sfânt și energiile sale, două opțiuni par a fi posibile: fie nu ar exista o manifestare energetică a Trinității în afara esenței sau ar trebui să fim conduși către panteism.

Printre argumentele pe care Bekkos și Melitiniotes le propun în sprijinul *Filioque*, unul este preocupat și de proprietățile ipostasurilor și ajunge la un punct demn de remarcat. A fost avansată de ambii scriitori pentru a infirma o axiomă fotiană, care constituie condiția de bază pentru relațiile simetrice în cadrul Sfintei Treimii. Potrivit lui Fotie, fie ceva aparține exclusiv uneia dintre cele trei Persoane, fie aparține naturii divine, ceea ce înseamnă că este o proprietate comună. Ceea ce este ipostatic este individual și aparține numai ipostasului corespunzător.³⁴ Proprietățile ipostatice sunt ἀκοινωνητά – *incomunicabile* și ἀσυγχεῦτα – *distincte-neconfundate*. Proprietatea de a-L face cunoscut pe Duhul Sfânt (a precede), susține Fotie, este o proprietate ipostatică aparținând Tatălui și nu naturii divine comune.³⁵ Prin urmare, nu aparține în niciun caz altei persoane a Treimii. Orice participare a altei Persoane este contrară incomunicabilității și distincției proprietăților ipostatice.

³² Vezi K. Melitiniotes, *Antirr. I*, f. 119 (216, 5-10 Orphanos) O traducere în limba engleză a acestor texte se poate consulta *Studia Patristica*, volumul LXVIII, Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 2011, prezintă în volum lucrarea *The Byzantine Filioque-Supporters in the 13th Century John Bekkos and Konstantin Melitiniotes and their Relation with Augustine and Thomas Aquinas*.

³³ A se vedea Grigorie Cipriotul, *De processione Spiritus Sancti* (PG 142, 289D-290A cu referințe la Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus* II 7b, ed. B.R. Suchla, PTS 33 [Stuttgart, 1986], 131, 5-6).

³⁴ Vezi *Mystagogia* 30 (PG 102, 316AB).

³⁵ Vezi *Mystagogia* 15 (PG 102, 293AB).

La un moment dat Melitiniotes se întreabă:

„Dar, care este în general relația dintre Fiul și Duhul? Amândoi sunt atașați și depind într-adevăr de Tatăl și în acest fel, pe măsură ce amândoi se îmbogățesc în ceea ce privește existența (lor) din El, ambii mențin și o relație cu Tatăl care este proprie fiecăruia dintre ei separat. Dar de unde provine inseparabilitatea lor? Ce fel de relație li se va atribui lor?”³⁶

Din întrebarea lui Melitiniotes este clar că, dacă nu atribuim un fel de relație cauzală între Fiul și Duh, atunci indivizibilitatea lor nu poate fi protejată. Căci, orice alt fel de relație, cum ar fi fraternitatea, este străină de învățătura apostolică și de învățătura Părinților Bisericii.³⁷ Deci, după raționamentul lui Melitiniotes, datorită faptului că Duhul este veșnic în unitate inseparabilă cu Fiul și acesta din urmă nu poate fi conceput fără el, este mai mult decât evident că Duhul primește această existență prin El.³⁸

Aducerea comună la existență atât a Duhului, cât și a Fiului din Tatăl nu este suficientă pentru a explica relația lor intimă, care este, de asemenea, mărturisită și implicată în mod clar în Sfânta Scriptură în mai multe feluri. Astfel, este necesar să le atribuim ambelor un fel de relație care nu poate fi altceva decât cauzală. Orice alt fel ar duce la distrugerea inseparabilității ambelor Persoane.

După aceste observații, este interesant, din punct de vedere scolastic, să facem lumină asupra întrebării puse inițial: în ce măsură teologia bizantină în favoarea *Filioque* a fost înrădăcinată în tradiția Părinților Bisericii Răsăritene sau dezvăluie eventuale asemănări cu gândirea Occidentului latin în figurile lui Augustin și a lui Toma de Aquino, care au predat în mod clar și în consecință purcederea Duhului, de asemenea, ca *de la* și *prin* Fiul. Deși este greu de presupus cu certitudine că susținătorii bizantini ai *Filioque* cunoșteau bine gândirea trinitară a lui Augustin, nu putem exclude posibilitatea ca Bekkos să fi luat deja în considerare traducerea lui Maximus Planudes a operei majore a lui Augustin *De trinitate*.³⁹ Indiferent de aceste speculații, dacă ne concentrăm cu atenție asupra textelor, asemănările izbitoare nu pot fi ignorate.

Mai întâi de toate, fundamentele scripturistice, care reflectă asupra relației intime dintre Duh și Fiul intenționat, prin expresia „(Duhul Fiului)/Duh al Fiului”, au fost avansate ca argument major pentru *Filioque*. Genitivul „al”, indicând

³⁶ Vezi *De trinitate* IV/20, 29. De asemenea vezi și B. Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie 96 (Göttingen, 2001), 125.

³⁷ Vezi *De processione Spiritus Sancti* Or. I (PG 141, 1084C).

³⁸ *Ibidem* (PG 141, 1084CD).

³⁹ A. Riebe, *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel* (2005), 281. Traducerea lui Planudes a fost probabil deja scrisă în jurul anului 1282 și coincide cu destituirea lui Bekkos.

„apartenență” reciprocă a Fiului și al Sfântului Duh la Tatăl, implică, așa cum au susținut atât scriitorii latini, cât și bizantini, purcederea Duhului Sfânt *a Filio*.⁴⁰

A doua temă biblică majoră este trimiterea Duhului Sfânt de către Fiul. Versetul din Ioan (16, 14) „*Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua și va va vesti*” în legătură cu (15, 26) „*Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine*” și (20, 22) „*Și zicând acestea, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt*”⁴¹ ocupă un loc de onoare în scrierile autorilor pe care îi examinăm. Pe baza acestor versete se face legătura dintre iconomie și Teologie. Relația de corespondență dintre iconomie și Teologie se face atunci când de la trimiterea Duhului prin Fiul este necesară purcederea Sa veșnică de la El. Misiunea Duhului *a Filio* presupune și dezvăluie purcederea veșnică *a Filio*. Pentru a o exprima într-o manieră diferită, Duhul Sfânt este dat omenirii de către Fiul pentru că El purcede veșnic din Fiul. „Iconomia” își are rădăcinile în „Teologie”, a cărei structură intimă o arată. *‘Ex quo Filius mittit eum, manifestum est quod ab ipso procedit’*⁴².

Legătura dintre Teologie și iconomie se menține în continuare, când, din ideea Tatălui și a Fiului ca fiind un singur principiu (*un principium*) față de creații, se ajunge la concluzia că ambele constituie și un principiu comun cu respect pentru Duhul. Această idee că Tatăl și Fiul sunt, în raport cu Duhul Sfânt, un singur principiu în mod relațional, dedus de la nivelul iconomiei la nivelul Teologiei, este deja prezentă la Augustin, Sfântul Toma, Bekkos și Melitiniotes. Juxtapunerea textelor acestora relevă o consistență conceptuală izbitoare: „*fatendum est patrem et filium principium esse spiritus sancti non duo principia, sed sicut pater et filius unus deus et ad creaturam relative unus creator et unus dominus, sic relative ad spiritum sanctum unum principium...*”⁴³ și „*Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, propter unitatem divinae virtutis, et una productione producunt Spi-*

⁴⁰ Vezi Augustine, *De trinitate* XV 26, 45; Th. Aquinas, *CEG* II, ch. 1; *SCG* IV, ch. 24, vezi de asemenea A. Riebe, *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel* (2005), 281; B. Oberdorfer, *Filioque* (2001), 112.

⁴¹ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediția Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.

⁴² „Din momentul în care Fiul îl trimite, este evident că el provine de la el” vezi Thomas Aquinas, *In Ad Gal* 4.6 (no 213). Vezi și Augustine, *De trinitate* IV, 20, 29: *‘sicutenim natum esse est Filio a patre esse, ita mitti est Filio cognosci ab illo sit ... Et sicut spiritui sancto donum dei esse est a patre procedere, ita mitti est cognosci quod ab illo procedat.’*

⁴³ „Ar trebui să mărturisească că Tatăl și Fiul sunt principiu al Duhului Sfânt; nu două principii, ci, așa cum Tatăl și Fiul sunt un Dumnezeu și, în ceea ce privește creația, un singur creator și un singur Domn, astfel ei sunt și un principiu (singur) în ceea ce privește Duhul Sfânt” vezi Augustine, *De trinitate* V 14, 15.

*ritum sanctum: sicut etiam tres presonnae sunt unum principium creaturae, et una actione creatam produciunt*⁴⁴.

Într-un mod similar, ideea Duhului ca „iubire sau legătură reciprocă”⁴⁵ dintre Tată și Fiul nu are loc în gândirea lui Bekkos și a lui Melitiniotes.⁴⁶ Aceste tipuri de diferențe i-au condus pe oamenii de știință moderni la concluzia că o influență directă a gândirii lui Augustin asupra susținătorilor bizantini ai *Filioque* nu este de recunoscut. Cu toate acestea, ridicând întrebări specifice, analiza noastră demonstrează că argumentele specifice din ambele părți se bazează pe aceeași linie de raționament și demonstrează cel puțin că, Bekkos și Melitiniotes au fost foarte posibil (dacă nu probabil) implicați în discuții cu teologii latini ai vremii lor. Deși nu presupun neapărat că Bekkos și Melitiniotes i-au citit pe Augustin și Sfântul Toma de Aquino, propriile călătorii în Occident și interacțiunea cu savanții latini care trăiesc în Orient fac posibilă familiarizarea lor cu argumentele latine privind purcederea *a Filio*, dintre care multe s-au bazat pe principiul augustinian și (mai recent) pe gândirea tomistă. Cu toate acestea, din cauza circumstanțelor speciale cu care se confruntau în timpul lor (mă refer la furia anti-latină de atunci, care era dominantă în Constantinopol), le-ar fi fost extrem de dificil (și, de asemenea, nu foarte inteligent) să înainteze un argument care, evident, este extras din surse latine. Dimpotrivă, ar fi fost mult mai productiv din partea lor să promoveze argumente care ar fi trebuit să aibă rădăcini doar în tradiția ortodoxă. Deși aceasta a fost ceea ce au făcut de fapt, ei nu au extras exclusiv din surse orientale, împrumutând argumente actuale și din Occidentul latin.

⁴⁴ „Tatăl și Fiul sunt un principiu al Duhului Sfânt, datorită unității puterii divine și, printr-o singură acțiune, ei purced Duhul Sfânt” vezi Thomas Aquinas, *SCG* IV, 25.

⁴⁵ Despre ideea Duhului ca fiind legătură între Tată și Fiul, vezi articolele lui L. Abramowski, „Der Geist als „Band“ zwischen Vater und Sohn – ein Theologoumenon der Eusebianer?“, *ZNW* 87 (1996), 126-132 și „Zur Trinitätslehre des Thomas von Aquin“, *ZThK* 92 (1995), 466-480.

⁴⁶ Vezi A. Riebe, *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel* (2005), 282-283.

Muntele Ceahlău și împrejurimile sale – istorie, legendă, spiritualitate*

Pr. Drd. Ionel CUȚUHAN

Abstract:

In this article we presented the importance of Mount Ceahlau for the spiritual life of Christians in its surroundings and throughout the country. The continuity of habitation of human communities in this area is confirmed by the archaeological discoveries made in the last century, as being uninterrupted from the dawn of history until today. From ancient times, Ceahlău and its surroundings have been the abode of many hermitages, known or unknown to the people of the world, as well as the place to which many legends are related that go back to Dacian times.

Keywords:

Ceahlau, spirituality, history, legend, continuity

Muntele Ceahlău, singurul munte din țara noastră căruia îi este dedicată o sărbătoare religioasă și care a constituit de-a lungul timpului o puternică atracție pentru sihaștri, strategii militari, oameni de știință, pelerini, iar în ultimul timp și pentru amatorii de mistere ezoterice, care urcă pe munte la 6 august de ziua hramului, pentru a vedea „piramida spațială”, care în fapt este o proiecție a umbrelor contopite ale muntelui înainte de răsăritul soarelui. Desigur că acest fenomen este doar unul dintre fenomenele, stările sau lucrurile care învăluie muntele în perdele de mister, dar dincolo de ispitirea spre imaginație și legendă, este necesar să ne îndreptăm atenția spre dovezile concrete ale istoriei, precum și spre ceea ce ne arată în mod subtil și clar veșnicia imprimată în istorie: spiritualitatea. Muntele Ceahlău și împrejurimile sale de pe văile Bistriței și a Bistricioarei au o frumusețe aparte, impregnată de o profundă duhovnicie și o mulțime de lucruri interesante

* Articol scris sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Paul Brusanowski, care și-a dat acordul pentru publicare.

presărate cu dărnicie de istorie, dar, din păcate, puțin știute de localnici și prea puțin de conașionali. În cele ce urmează voi prezenta succint câteva dintre cele ce ar putea stârni interes pentru o cunoaștere mai bună a acestei zone.

1. Scurtă descriere a Masivului Ceahlău și a împrejurimilor sale

Ceahlăul este cel mai înalt masiv din Munții Bistriței, județul Neamț, din grupa Carpaților Moldo-Transilvani, Carpații Orientali, având cele mai înalte vârfuri Ocolașul Mare (1907 m) și Toaca (1904 m). Muntele Ceahlău s-a numit și „Pionul” sau unii i-au zis și „Țiclău”. Toponimul cel mai folosit este însă, cel de „Ceahlău”. Referitor la originea acestui cuvânt născându-se mai multe ipoteze emise de lingviști, de istorici cu renume, sau de către localnicii interesați de istoria satelor lor. S-a propus teoria conform căreia ar deriva din maghiarul „*csablo*”, care denumea o specie de vulturi care popula cândva crestele muntelui¹. Alți autori au considerat că atât oronimul Ceahlău cât și hidronimul Hangu sunt de origine turcă, rămășiță a trecerii sau locuirii efemere în această zonă și a pecenegilor, cumenilor, uzilor. Vulturilor trăitori pe munte („*gypaetus barbatus*”) li s-a spus popular „*ceahlăi*”, iar ardelenii îi numeau vulturul bărbos sau zăganul. Sub Vârful Toaca, este un loc ce poartă denumirea de „*Scăldătoarea Vulturilor*”. Gheorghe Asachi în lucrarea sa *Călătorie la Pion* folosește numele de „Țiclău”² termen popular (un regionalism specific locului), ce denumește un vârf de munte, un pisc (denumirea s-a dat atât vârfului Toaca, cât și muntelui în întregime).³ Preotul Constantin Matasă, arheolog și scriitor născut la poalele Ceahlăului⁴, este și el de părere că numele ar proveni de la vulturii de stâncă țipători, care scot un sunet asemănător scheunatului câinelui.⁵ Mulți autori au văzut în acest munte o replică românească a grecescului Athos, de asemenea un munte sacru al ortodoxiei, unde sunt stânci care poartă numele de Toaca și Panaghia, la fel ca pe Ceahlău. Stânca Panaghia, una dintre cele mai frumoase ale muntelui, poartă un nume grecesc și este stânca închinată Fecioarei Maria, ca și cea existentă în Athos⁶. În imediata

¹ Constantin Matasă, *Călăuza județului Neamț*, Editura Cartea românească, București, 1929, p. 99.

² *** , *DEX*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 917.

³ Gheorghe Asachi, „Călătorie la Pion”, în *Calendar pentru poporul roman*, Iași, 1871, pp. 22-23, apud D. Diaconu, *La poale de Ceahlău*, Editura Cetatea Doamnei, Piatra-Neamț, 2006, p. 34.

⁴ Preotul Constantin Matasă s-a născut la 20 ianuarie 1878, în satul Răpciuni (azi Ceahlău), com. Hangu, jud. Neamț, fiind primul copil din cei 12 pe care i-a avut familia preotului Dumitru Matasă. <https://www.muzeu-neamt.ro/personalitati/constantin-matasa.html> (accesat ultima dată la 6 noiembrie 2020).

⁵ Constantin Matasă, *Palatul cnejilor*, Editura Cartea românească, București, 1933, p. 27.

⁶ Ioanichie Bălan, *Pelerinaj la Muntele Athos*, Editura Mănăstirea Sihăstria, 2005, p. 31.

vecinătate a muntelui în partea de răsărit curge râul Bistrița⁷, care izvorăște din Munții Rodnei de la 1850 m altitudine, străbate Carpații Orientali și se varsă în Siret pe teritoriul satului Galbeni, comuna Nicolae Bălcescu din județul Bacău, localitate aflată la aproximativ 15 km în aval de municipiul Bacău. Locuitorii văii Bistriței, deci și cei din satele situate la poalele Ceahlăului, în marea lor majoritate sunt urmași ai ardelenilor refugiați aici din motive religioase, sociale, economice, politice sau frica de cătănie, populând zona în decursul mai multor secole. Profesorul Gheorghe Drugă în lucrarea sa „*Moșia sau Domeniul Hangului-Studii*”, evidențiază acest lucru precizând că: „*mai toți locuitorii sunt din Ardeal*”⁸. Această realitate este confirmată și de onomastica din regiune, care cuprinde numeroase nume ca Ungureanu⁹, Sălăgeanu, Ciucanu, Țuțuianu, Bârsanu, și altele. Acești locuitori care de-a lungul timpului au migrat aici din alte zone, nu au populat un teritoriu pustiu, ci s-au adăugat la populația băștinașă, întrucât această zonă a avut dintotdeauna locuitori.

2. Date istorice

2.1 File de istorie redescoperită prin dovezile arheologice

Continuitatea de locuire pe aceste meleaguri, poate fi demonstrată prin dovezile arheologice din cea mai veche epocă a istoriei și până-n prezent. Primele cercetări arheologice care au evidențiat dovezi ale existenței umane din perioada preistorică, au fost făcute în anul 1928 de către părintele Constantin Matasă împreună cu profesorul Ioan Andrieșescu, care a fost cel mai apropiat colaborator al istoricului Vasile Pârvan și este considerat întemeietorul școlii românești de arheologie¹⁰. Ca urmare a importanțelor descoperiri făcute, peste câțiva ani au fost deschise mai multe șantiere arheologice pe valea Bistriței, însă odată cu izbucnirea celui de-al Doilea Război Mondial, toate lucrările au fost abandonate. Cercetările au fost reluate începând cu anul 1955¹¹ sub patronajul Academiei Republicii Populare Române, de către o echipă condusă de profesorul Constantin S.

⁷ Academicianul Emil Popovici, în lucrarea sa *Daco-Slava* la pagina 244, precizează că hidronimul Bistrița derivă din cuvântul paleoslav *bystro* (repede, limpede). http://documente.bcucluj.ro/web/bibdigit/periodice/dacoromania/pdf/BCUCLUJ_FP_279430_1938-1941_010_partea2.pdf (accesat ultima dată la 4 noiembrie 2020).

⁸ Gheorghe Drugă, *Moșia sau Domeniul Hangului-Studii*, Ed. Cetatea Doamnei, 2017, p. 4.

⁹ N.A. Constantinescu, *Dicționar onomastic românesc*, Ed. Academiei R.P.R., 1963, p. 451.

¹⁰ http://enciclopediaromaniei.ro/wiki/Ioan_Andrie%C5%9Fescu (accesat ultima dată la 6 noiembrie 2020).

¹¹ Nicolae Zaharia, *Descoperiri paleolitice în Moldova între anii 1952 și 1957*, Arheologia Moldovei 1, Institutul de Arheologie Iași, 1961, pp. 26-27, *apud* <http://www.arheo.ro/arheologia-moldovei-1961-1/> (accesat ultima dată la 4 noiembrie 2020).

Nicolăescu-Plopușor și au dus la descoperirea unor artefacte cu o vechime de aproximativ 35000-25000 ani, la: Dârțu (Ceahlău), Scaune (cota 1328 m), Cremenii (cota 1400 m), Lutărie, Frasinu Grințieș, Podiș Bistricioara, valea Largului și altele. Aceste descoperiri atestă în mod cert continuitatea de locuire a acestor zone, din paleoliticul superior¹², până în prezent. La Scaune Ceahlău, datorită cantității mari de unelte și așchii, bulgări și nuclee, spărturi etc., putem vorbi de o adevărată așezare atelier cu caracter permanent¹³. Pe valea Bistricioarei, în comuna Tulgheș, județul Harghita, prima comună din Ardeal de la granița cu Moldova și în vecinătatea Masivului Ceahlău, părintele Vasile Șuteu paroh al Parohiei Tulgheș, a descoperit urme din epoca bronzului, precum și arme și monede din timpul împăratului roman Constantin¹⁴. De asemenea, descoperirile arheologice recente de la Vadu Rău Farcașa și de pe fundul Lacului de acumulare Izvorul Muntelui, întăresc această convingere. Întrucât aceste două descoperiri revoluționează (sau ar trebui să revoluționeze) întreaga gândire despre istoria zonei și a țării, consider că ar trebui să prezint câteva detalii despre acestea. Profesorul doctor în istorie Dumitru Ioniță, din satul Frumosu, comuna Farcașa, județul Neamț, la o cercetare în teren făcută în anii '80 ai secolului trecut, în punctul numit „Vadu Rău”¹⁵ pe malul drept al râului Bistrița, a descoperit o serie de obiecte neolitice cum ar fi: greutatea pentru plase de pescuit, topoare șlefuite din piatră și tăblițe de lut ars de forme rectangulare, rotunde sau ovale, care aveau incizate pe una din fețe diferite semne. De-a lungul anilor erodarea lentă a malului drept a râului a continuat, dând posibilitatea descoperirii altor piese. În decursul lunii mai 2009 o viitură puternică a erodat și mai mult malul, scoțând la iveală alte tăblițe arse incizate și neincizate, care împreună cu cele descoperite în decursul anilor precedenți, au ajuns la un număr total de 300 bucăți, dintre care 120 incizate cu semne diferite, precum și (citez) „un obiect cu forma ovală din lut ars ce are o formă bizară ce aduce cu un ipotetic cap... Obiectul are incizate pe unifață semne protoliterate ce aduc mai mult cu litere oriental-sanscrite, fiind unicat în lumea arheologică mondială până în prezent. Locul unde am găsit acest obiect se afla foarte aproape de cel în care au fost descoperite și faimoasele Tăblițe de la Vadu Rău, cu cea mai veche scriere protoliterată din lume, cuptorul-mamă al Tablițelor de la Tărtăria, dar și sanctuarul megalitic ce are relativ corespondent cu cel de la Stonehenge, Anglia. Ca și descoperiri în acestă

¹² Gheorghe Drugă, *Moșia sau Domeniul Hangului-Studii...*, p. 5.

¹³ V. Căpitanu, „Descoperiri paleolitice în bazinul Bistriței”, în revista *Carpica*, nr. 1, Muzeul de Istorie Bacău, 1968, p. 15.

¹⁴ Daniel Dieaconu, *La poale de Ceahlău. Oameni, locuri, fapte – între istorie și legendă*, Ed. Cetatea Doamnei, Piatra Neamț, 2006, pp. 27-28.

¹⁵ Locul numit *Vadu Rău* se află la limita între satele Farcașa, Frumosu și Bușmei din comuna Farcașa, județul Neamț.

zonă mai amintesc craniul pietrificat de 6,3 kg și o înălțime de 37 cm”, (am încheiat citatul din declarația profesorului Dumitru Ioniță)¹⁶. Tăblițele de la Tărtăria la care face referire distinsul profesor, sunt cele trei tăblițe descoperite de arheologul Nicolae Vlassa în anul 1961 la Tărtăria, județul Alba, care aparțin culturii neolitice Vinca, datate de cercetătorul german Harald Haarmann, în jurul anului 5.300 î.Hr, deci cu aproximativ 2000 de ani mai vechi decât scrierea sumeriană (cuneiformă). Tăblițele de la Vadu Rău, sunt datate ca aparținând aproximativ aceleași perioade, o parte dintre aceste tăblițe asemănându-se „până la identificare” cu cele de la Tărtăria. Profesorul Ioniță a emis supoziția că, la Vadu Rău a existat în mod cert un atelier de confecționare a acestor artefacte, care apoi se răspândeau într-o vastă arie geografică, ajungând până în vestul actual al României sau chiar până în Insula Paștelui. Eminentul prof. univ. dr. Vasile Boroneanț¹⁷, a afirmat că: „Modelul era în epocă. Motive asemănătoare au fost descoperite în spațiul nostru și la Vidra, și la Chitila și în alte locuri. Ele se aseamănă cu cele din Mesopotamia. Este foarte posibil ca acolo, la Vadu Rău, să fi existat un depozit. Trebuie însă făcute cercetări serioase pentru a putea emite o ipoteză corectă. Asemenea elemente de decor

¹⁶ George V. Grigore, „Tăblițele scrise de la Vadu Rău – Fărcașa”, în ziarul *Națiunea*, <http://www.ziarulnatiunea.ro/2016/10/30/tablitele-scrise-de-la-vadu-rau-farcasa/> (accesat ultima dată la 4 noiembrie 2020).

¹⁷ Vasile Boroneanț: arheolog, doctor în istorie, fost director al Muzeului de Istorie al Bucureștilor și Președinte al Federației Române a Foștilor Deținuți Politici și Luptători Anticomuniști, deținut politic timp de 10 ani în temnițele Jilava, Văcărești, Lugoj, Aiud, Salcia. S-a născut la 28 decembrie 1930 în comuna Conop, jud. Arad. În iunie 1954, în timpul examenelor de licență a fost arestat și mai târziu judecat pentru crimă împotriva ordinii sociale și condamnat la 16 ani de muncă silnică. Perioada de detenție începută în arestul de la Ministerul de Interne – Uranus, a continuat la Malmaison, trecând prin penitenciarele de la Jilava, Lugoj, Aiud, Lagărul de la Salcia și Insula Mare a Brăilei. A fost eliberat în iunie 1964, în urma amnistiei generale, din penitenciarul spital de la Văcărești. După detenție a susținut teza de licență cu tema „*Colonatul african de la origini și până la invazia vandală*”, sub îndrumarea profesorului D. Pippidi și s-a angajat la Institutul de Arheologie din București, mai întâi ca funcționar-documentare (1964-1969), apoi ca documentarist științific (1969-1973). În 1973 devine arheolog „cu drepturi depline” în cadrul aceleiași instituții. În 1975, în baza unei hotărâri a P.C.R. și a guvernului R.S.R a fost transferat împreună cu alți colegi cu dosar politic la Muzeul Municipiului București, aflat sub coordonarea Academiei de Științe Sociale și Politice, unde a rămas până la pensionare (2003). A fost director al acestui muzeu în perioada 1990-1993. Eforturile și rezultatele cercetărilor sale în studiul regiunii Porțile de Fier au fost recunoscute în 1981 prin acordarea premiului „Emil Racoviță” pentru contribuția, alături de ceilalți autori, la realizarea lucrării *Speologia – Seria monografică. Grupul de Cercetări Complexe Porțile de Fier*. În 1982 susține teza de doctorat cu titlul *Paleoliticul superior și epipaleoliticul din zona Porțile de Fier*, lucrare realizată sub îndrumarea lui Vladimir Dumitrescu. Profesorul Boroneanț este cunoscut și pentru descoperirea unor elemente de scriere dacică pe mandibule de cal și a unor reprezentări de sfinții din primii ani ai creștinismului, la Chitila-<https://www.scoaladoctorala.valahia.ro › uploads › 2018/06 › Boroneanț-CV> (accesat ultima dată la 4 noiembrie 2020).

vin chiar din Paleolitic, unde aceste elemente constituiau modalități de comunicare folosite de inițiații epocii. Le regăsim și astăzi, deși sensul lor nu mai poate fi deslușit, pe costumele populare, pe cusături, pe produse casnice gospodărești, pe unelte etc. Ele sunt specifice numai spațiului carpato-dunărean”¹⁸.

O mărturie protoliterată la fel de importantă, este o stâncă ce se află în locul numit „*Piatra Scrisă*” de pe culmea muntelui Goia, dintre satele Sabasa, comuna Borca, județul Neamț și Coțârgași, orașul Broșteni, județul Suceava, ce are dimensiunea de 1,5 m înălțime și 1,8 m lățime, având incizată pe întreaga sa suprafață o scriere necunoscută, parte din caracterele înscrise fiind asemănătoare cu cele de pe suprafața Tablițelor de la Vadu Rău și Tărtăria, dar și altele mai complexe. Desigur, aceste descoperiri deschid o reală controversă asupra primei scrieri din lume, însă viitoarele cercetări care sperăm că vor fi efectuate, vor aduce lămuriri în acest sens. Tot descoperirile arheologice permit demonstrarea prezenței unei populații în această regiune, și-n epoca metalelor, a bronzului și fierului. Este vorba de populația tracică și a ramurii nordice a acestora, dacii. În afara descoperirilor arheologice care sunt dovezi indubitabile ale prezenței unei populații pe aceste teritorii ale văii Bistriței, sunt și alte surse istorice care vin în sprijinul acestei idei. Astfel, Claudius Ptolemeu, geograf grec care a trăit între anii 90-168, pomeneste în *Geografia* sa, 44 de localități dacice¹⁹ între care și Petrodava. A avut ca sursă de inspirație pentru harta întocmită de el, harta lui Marinos din Tyr²⁰, trăitor cu un secol mai înainte²¹. Menționarea Petrodavei, pe o hartă a lumii cunoscute în acea vreme, demonstrează puterea politică a dacilor din acest teritoriu străbătut de râul Bistrița, putere vrednică de a fi luată în seamă, de vreme ce faima lor a ajuns și la urechile lui Marinos din Tyr. De această putere aparțineau și dacii din zona Bicaz-Vatra Dornei. Se crede că la Petrodava a fost reședința regelui dac Dicomes, al cărui sprijin era căutat de generalul roman Marc Antonius în luptele sale cu alt

¹⁸ <http://adevaruldespredaci.ro/2012/11/surorile-tablitelor-de-la-tartaria-descoperite-la-vadu-rau/ului, la Chitila> (accesat ultima dată la 5 noiembrie 2020).

¹⁹ În ceea ce privește orașele, Ptolemeu dă un catalog de 44 nume de localități dacice, cele mai însemnate orașe din Dacia (așa cum le găsim în lucrarea prof. dr. Marin Popescu-Spineni, *România în izvoare geografice și cartografice-din antichitate până în pragul veacului nostrum*) fiind următoarele: Ruconium (46°30': 48°10'), Docidava (47°20': 48°), (probabil în partea de nord a Crișanei), Porolissum (Moigrad) (49°: 48°), Arcobadara (50°40': 48°), Triphulum (52°15': 48°15'), Patridava (53°: 48°10'), Carsidava (53°20': 48°15') (ultimele trei așezate în ținutul costobocilor, în nordul Moldovei), **Petrodava** (Piatra Neamt Bîta Doamnei?) (53°45': 47°40'), și altele.

²⁰ Marinos din Tyr s-a născut spre sfârșitul secolului I și a murit la începutul secolului II. De origine feniciană, astronom și geograf - a cărui operă este cunoscută doar datorită mențiunilor lui Claudius Ptolemeu (90-168) care a analizat-o și o citează pe larg în lucrarea sa *Geografie*. https://fr.wikipedia.org/wiki/Marinos_de_Tyr (accesat ultima dată la 7 noiembrie 2020).

²¹ Dr. Marin Popescu-Spineni, *România în izvoare geografice și cartografice-din antichitate până în pragul veacului nostrum*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 41.

general roman, Octavian supranumit mai târziu, Augustus²². Apelul lui Antonius la o colaborare a lui Dicomēs, dovedește că erau cunoscute în lumea romană forța și prestigiul acestui rege dac. Fără îndoială că forța acestuia, se baza pe numeroasele centre de locuire din zona Piatra Neamț, dar și pe aportul populației din munții Moldovei, între care se numărau și cei străbătuți de valea Bistriței. Profesorul Nicolae Gostar de la Facultatea de Istorie din Iași, analizând materialul arheologic al cetăților dacice din Moldova, printre care și cel de la Bâta Doamnei-Petrodava, ajunge la concluzia că aceste cetăți ar fi fost distruse în urma războaielor dacice în anii 105-106 d.Hr., războaie purtate de Traian, conducătorul Imperiului Roman în perioada respectivă²³. De asemenea, același cercetător, analizând anumite scene de pe columna lui Traian, arată că acestea prezintă toate elementele pentru a fi localizate la răsărit de Carpați. Aceasta înseamnă că ultima rezistență a dacilor contra invadatorilor romani în această zonă, a fost în munții străbătuți de râul Bistrița, la Petrodava. Descoperirile arheologice ne arată că Petrodava antică, își încetează existența tocmai în această perioadă. Faptul că romanii au considerat necesar să trimită forțe considerabile pentru a distruge complexul de cetăți de la Petrodava, aflat la granițele provinciei Romane Dacia, ne vorbește despre importanța economică, militară și religioasă deosebită a acestui centru de locuire dacică.

O altă descoperire arheologică interesantă și spectaculoasă, este descoperirea întâmplătoare, inedită, făcută de către echipa de scafandri ai Serviciului Salvamont Neamț²⁴, care în timpul unui antrenament de recuperare a persoanelor dispărute pe lac, o componentă a echipamentului de căutare s-a desprins și a căzut în lac, astfel echipa de scafandri a fost nevoită să coboare la o adâncime de 22-30 de metri pe fundul Lacului Izvoru Muntelui, pentru a o recupera. În timpul acestei scufundări, au observat că pe o suprafață de aproximativ 200-300 mp, erau lespezi ce aveau incizate inscripții pe ele. După câteva zile echipa s-a întors și a cercetat zona cu mai multă atenție, au fost fotografiate și filmate acele inscripții și arealul în care se găseau lespezile și au constatat că pe suprafața respectivă ar putea fi un

²² N. Chițescu, *Unele aspecte ale relațiilor dintre Dicomēs și Marcus Antonius în lumina descoperirilor numismatice (o problemă de geografie istorică)*, S.C. I. V.19, 1968, p. 656, apud Gheorghe Drugă, *Moșia sau Domeniul Hangului-Studii*, Ed. Cetatea Doamnei, 2017, 19, 1968, p. 4.

²³ Gheorghe Drugă, *Moșia sau Domeniul Hangului-Studii...*, p. 6

²⁴ Mărturie privitoare la această descoperire găsim pe adresele: <https://www.dir.org.ro/descoperire-inedita-pe-fundul-lacului-bicaz-a-unor-pietre-cu-semne-necunoscute-vestigiile-unei-civilizatii-vechi-de-12-000-de-ani-pe-fundul-lacului-bicaz/>; <http://www.ziare.com/magazin/arheologie/vestigiile-unei-civilizatii-vechi-de-12-000-de-ani-pe-fundul-lacului-bicaz-1193076>; <http://www.realitateamedia.ro/eveniment/12854-descoperire-incitant-in-lacul-izvoru-muntelui.html>; http://adevarul.ro/locale/piatra-neamt/misterul-lespezilor-semne-bizare-adancul-lacului-bicaz-cimitir-precrestin-acoperit-ape-pietre-scrijelitet-1_553789a7cfbe376e35708e28/index.html (accesat ultima dată la 7 noiembrie 2020)

cimitir străvechi, precreștin. Demn de luat în seamă este faptul că în acea zonă, înainte de construirea barajului Bicz și crearea lacului de acumulare, a existat o veche mănăstire a cărei biserică, ulterior a devenit biserică parohială pentru cătunul Boura-Fârțâgi (devenit apoi satul Fârțâgi, acum sub lac) care a avut și cimitir. Odată cu evacuarea populației din zona inundabilă a lacului, biserica a fost demolată, iar o parte dintre morții din cimitir au fost și ei strămutați de către rude și cunoscuți, în cimitire din afara zonei inundabile. După demolarea bisericii și a construcțiilor aferente, în anul 1957, în această zonă, o echipă de arheologi conduși de profesorul Motomancea, făcând săpături, au găsit obiecte și monezi dacice mai vechi cu 300 de ani decât domnia lui Decebal²⁵. Faptul că acum s-a descoperit în aproximativ același loc un posibil cimitir precreștin, poate veni în sprijinul ideii că cimitirul creștin s-a suprapus peste acesta și ar exista posibilitatea ca biserica să se fi zidit pe locul unde au existat altare dacice, întrucât nu departe de locul unde a fost această biserică în satul Hangu, se află un loc cu numele *Cetățuia*, unde se mai păstrează pietre ale unui zid dintr-o cetate dacică.

2.2. Istorie învăluită în legendă

Acest fir al istoriei ne leagă de o lume uitată în timp, a cărei credință s-a născut în munți. Strămoșii noștri geto-dacii socoteau că, zeii locuiesc pe vârfuri de munți, aproape de cer. Herodot descrie pe geți ca fiind „*cei mai viteji dintre traci și cei mai drepti*”, foarte religioși și cu credința că sunt nemuritori. Marele preot al lor Zalmoxis, «*în timpul ospetelor, îi învăță că nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de-a pururea, vor avea parte de toate bunătățile. În tot timpul cât își ospăta oaspeții și le cuvânta astfel, pusesese să i se facă o locuință sub pământ. Când locuința îi fu gata, se făcu nevăzut din mijlocul tracilor, coborând în adâncul încăperilor subpământene, unde stătu ascuns vreme de trei ani, iar tracii îl jeluiau ca pe un mort. În al patrulea an se ivi însă iarăși în fața lor și așa îi făcu Zalmoxis să creadă în toate spusele lui*»²⁶. Muntele unde se află peștera a fost socotit sfânt și i se zicea Cogaionon, la fel cum a fost numit și râul care curge pe lângă el. Atât informațiile despre Zalmoxis, cât și despre muntele sfânt, au rămas până astăzi învăluite în mister și orice încercare de interpretare speculativă a puținelor informații pe care le avem, ne poate situa doar într-o zonă a părerilor și atât. Vasile Pârvan în lucrarea sa „*Getica*” scoate în evidență faptul că zeul este adorat pe munți înalți în singurătate, unde numai vulturii mai pot urca, „*pierdut de lume și cercetat numai de rege... stă marele preot*”. Discipolii marelui preot „*oameni sfinți vor fi la ei asceții, cari nu vor să mai știe nici*

²⁵ Dr. Gheorghe Iacomî, *Din trecutul vieții monahale și creștinești în zona Ceahlău*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1998, p. 61.

²⁶ Herodot, *Istoriei, Cartea IV-a Melpomene*, Ed. Teora, București, 1999, p. 91.

de lume, nici de femei, ci în renunțare la orice bucurie a trupului, se devotează gândului bun despre nemurirea de dincolo de viața trupului. Căci abia prin moarte omul înviază la viața cea vecinică”²⁷. Romulus Vulcănescu, arată în cartea sa „Mitologia Românească”, că pe munții considerați sacri de către daci, s-au construit cetăți sfinte (hieropole) „Acestea se pare că erau trei la număr: prima și cea mai importantă (și care s-a conservat cel mai bine) este Grădiștea Muncelului; a doua pe Ceahlău și a treia în Munții Apuseni, în prejma Muntelui Găina”²⁸. Tot el ne spune că „pe Ceahlău, acolo s-a zărit pe vremea lui Dimitrie Cantemir simulacru de monument megalitic al Dochiei”²⁹ cu oițele ei”. Deși nouă astăzi nu ne este cunoscută locația muntelui sfânt al dacilor, putem lua în seamă părerea cercetătorilor. Arheologul preot Constantin Matasă, este de părere că muntele Ceahlău ar putea fi Cogaiionul dacilor. El a ajuns la această concluzie după o temeinică studiere a tuturor surselor de documentare, între care și legende și informațiile păstrate în tradiția locului. Fiecare spațiu de pe cuprinsul masivului Ceahlău are o poveste a sa, cu o istorie mai recentă sau mai îndepărtată. Chiar în toponimia locurilor de pe munte aflăm denumiri daco-romane date unor stânci, jgheaburi sau platouri, cum ar fi: Stânca Dochia, Masa Dacilor, Vulturul lui Traian, Jgheabul lui Traian, Stânca lui Cobal, Pavilionul Dacilor și altele.

Odată cu pătrunderea pe teritoriul țării noastre a credinței creștine în sec. I al erei noastre, prin propovăduirea Evangheliei de către Sfântul Apostol Andrei, aceasta s-a putut suprapune perfect peste credința geto-dacilor³⁰, care deja cre-

²⁷ Vasile Pârvan, *Getica, o protoistorie a Daciei*, Ed. Cultura Națională, București, 1926, pp. 151-153.

²⁸ Romulus Vulcănescu, *Mitologie Românească*, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1987, p. 113.

²⁹ Legenda populară a Dochiei a fost tema mai multor lucrări literare. Vasile Pârvan spune că asemenea stânci antropomorfe ca stânca Dochiei și oile, sunt simbolul unui idol păgân care dăinuia de veacuri la dacii liberi din Carpații Orientali. https://ro.wikipedia.org/wiki/Dochia_%C8%99i_Traian (accesat ultima dată la 9 noiembrie 2020)

³⁰ Despre credința creștină ortodoxă și despre înlocuirea vechii credințe a dacilor, găsim precizări și în literatură. Astfel Mihail Sadoveanu, „*Ceahlăul literaturii române*”, cum l-a numit Geo Bogza, „*Ștefan cel Mare al literaturii române*” cum i-a spus George Călinescu, recompune în romanul *Creanga de aur* (1933) o cultură primordială, o istorie din vechea Dacie. Această operă, considerată de Alexandru Paleologu „cheia de boltă” a creației sadoveniene, este foarte complexă, putând fi definită ca roman istoric, roman filozofic, roman al religiei ortodoxe, după ce credința în Zalmoxis dispăruse. Din cuprinsul acestui roman aflăm că în secolul VIII, pe teritoriul țării noastre încă mai existau sihaștri daci care erau sub ascultarea Marelui Preot Deceneu al XXXII-lea, care prețuia noua credință ce era răspândită în întreaga țară. De altfel Marele Preot îl numea pe Mântuitorul Hristos „Noul Soare”, iar autorul scoate în evidență unele asemănări dintre vechea rânduială a dacilor și noua credință: „cei câțiva monahi ai lui Zalmoxis, cărora li se îngăduise bucuria de a veni să se plece sub ochii severi ai bătrânului din peșteră... Primindu-i, Prorocul făcu asupra capetelor închinare, pe rând, semnul celor patru puncte, care înseamnă nemărginirea în

deau în nemurire și aveau propria „doctrină eshatologică”³¹. Astfel putem crede că asceții acestui popor au continuat să populeze muntele într-o succesiune neîntre-ruptă. Desigur, despre acest lucru în tradiția locală cu greu se mai pot regăsi astfel de informații, dat fiind faptul că tradițiile neconsemnate în scris, după câteva generații se șterg sau se modifică, astfel că în zilele noastre, puțini bătrâni din satele din jurul Ceahlăului mai au cunoștință despre aceste tradiții precreștine; „În jurul acestui munte s-a perindat o viață omenească în chip necurmat, chiar din epoca păgână și pe stratul vechilor credințe, creștinismul și-a suprapus viața, din împletirea căreia cu ceea ce fusese altă dată, ne-au rămas legendele ce au ajuns până astăzi”³².

3. Timpuri și locuri înveșnicite prin viața duhovnicească

Primele consemnări scrise despre călugării și pusnicii de pe Ceahlău au fost relatările unor călători străini. Cea mai veche referire scrisă cunoscută până acum, este cea a medicului evreu I.S. Delemedigo, care era în trecere venind din Cipru spre Polonia în anul 1614. Notele sale de călătorie au fost publicate mai târziu de către Hein Selic Brukner în cartea „Locuitorii bătrânei păduri”³³, unde acesta vorbește despre oamenii de pe Muntele Pionul (Ceahlău) și călugării cunoscători a multe legende și povești. Deși, după cum am spus, puțini sunt cei care mai cunosc bine vechile legende și tradiții despre munte, totuși a rămas vie conștiința colectivă a localnicilor, că Ceahlăul este muntele sfânt unde au trăit sihaștri din cele mai vechi timpuri.

Părintele Constantin Mătasă, în cartea „Palatul Cnejilor” consemna faptul că Muntele Ceahlău sau Pion: „Înainte de secolul XVII-lea, când satele nu erau atât de dese ca astăzi, ca și împrejurimile apropiate, n-a fost locuit decât de ciobani și pusnici. Sunt cunoscute deci de atunci multe așezăminte religioase străvechi; sihaștrii prin peșteri și crăpături de stânci, schituri și mănăstiri din care unele mai dăinuiesc și astăzi”³⁴.

Ca o mărturie în timp a continuității vieții sihașrești pe muntele Ceahlău, stau toponimele: *Pion*, după numele unui mare sihastru Cuviosul Peon, care s-a nevoit pe culmile sale. Vârfurile *Toaca* (1904 m) unde în vechime exista o toacă și un clopot prin care sihaștrii erau îndemnați la rugăciune și Panaghia închinat Prea

spațiu, regenerarea neconținută a vieții, jertfa și mângâierea. Era vechiul semn al inițiaților, pe care, în văile depărtate, unde se alină apele, la același ceas, preoții legii nouă, a lui Iisus, îl făceau asupra poporului, vestind Învierea.” (p. 13).

³¹ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 39.

³² Pr. C. Matasă, *Palatul Cnejilor*, Ed. Cartea Românească, București, 1965, p. 24.

³³ Dr. Gheorghe Iacomî, *Din trecutul vieții monahale și creștinești în zona Ceahlău*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1998, p. 13.

³⁴ Pr. C. Matasă, *Palatul Cnejilor...*, p. 24.

Sfintei Născătoare de Dumnezeu, ambele nume ne amintesc de Muntele Athos, cu cele două vârfuri „*Athon*” și „*Panaghia*”. Pe vârful Panaghia de pe Ceahlău, care are o suprafață de aproximativ 10 metri patrați, s-au nevoit câțiva sihastri stâlpnici, vârful având formă cilindrică, „*ca un uriaș pilon de piatră ce se înalță spre cer*”, cum frumos spune Părintele Ioanichie Bălan în cartea sa *Vetre de sihăstrie românească, secolele IV – XX*. Astăzi în acel loc este așezată o cruce, ca mărturie despre cuvioșii ce s-au nevoit aici. Tot pe vârful Ceahlăului se mai află o piatră înaltă, numită „*Turnul Sihastrului*”, iar în apropiere „*Peștera Sihastrului*”, unde locuiau călugării care sunau toaca și clopotul. Pe versantul estic al Ceahlăului, sub vârful Ocolașul Mic, se află platoul „*Piciorul Sihastrului*” și poiana numită „*Văratec*”, iar în apropiere „*Poiana Sihastru*”. Aici au fost cele dintâi sihăstria cunoscute astăzi de noi, anume „*Sihaștria lui Dragoș*” și „*Sihaștria Ceahlăului*”. Mai jos, pe versantul estic, se află poiana „*Cerebuc*” și „*Poiunile de sub Ceahlău*”, „*Bâta Popii*”. Spre Nord se află pâraul Răpciune, cu afluentul său, Răpciunița. Pe pâraul Răpciune a fost o sihăstrie de călugări „*Răpciune*”, iar pe pâraul Răpciunița a fost o sihăstrie de maici „*Sofia*”, ambele desființate în prima jumătate a secolului al XIX-lea. La poalele versantului nordic al muntelui pe valea pâraului „*Schiț*”, se întâlnește „*Poiana lui Silvestru*”, cel dintâi sihastru cunoscut al muntelui Ceahlău. El a întemeiat în acest loc „*Sihaștria lui Silvestru*” (sec. XV), transformată mai târziu în Mănăstirea Pionul sau Hangu. În apropiere se află „*Poiana Casiana*”, unde s-a nevoit mulți ani (sec. XVIII-XIX), schimonahia Casiana. Lângă Ceahlău se află „*Poiana lui Ghenadie*”, un sihastru din secolul al XVII-lea. La vest de vârful muntelui în depresiunea dintre Ceahlău și mănăstirea Durău, se află numeroase peșteri cu nume isihaste, printre care amintim: „*Peștera lui Vucol*”, „*Peștera lui Ghedeon*”, „*Peștera lui Gherman*” și „*Peștera lui Nicandru*” și altele.

În aceste peșteri s-au nevoit în secolele XVII-XVIII acești patru mari pustnici ai muntelui Ceahlău. Sub Ceahlău, în apropiere de cascada Duruitoarea, se află: „*Pârâul lui Martin*”, „*Pârâul lui Nicandru*”, „*Padina lui Nicandru*”, „*Pârâul Călugărului*”, „*Pârâul lui Patapie*”, „*Poiana lui Serafim*”, „*Poiana lui Gherasim*”, „*Poiana lui Bucur*”, „*Poiana lui Ghenadie*”, „*Obcina Chiliei*”, „*Chilia lui Ghedeon*” și altele. Aceste toponime au fost luate de-a lungul secolelor de la cei mai mari sihaștri ce s-au nevoit aici. „*Se constată că sihaștrii mai sporiți se nevoiau pe înălțimi, pe creștetul muntelui, pe stânci izolate sau chiar pe vârfuri. Cei mai contemplativi se nevoiau în peșteri de piatră, în văgăuni și hrube întunecoase de munte... Sihaștrii meditativi și legați de frumusețea creației divine se nevoiau de obicei în poieni însoțite... Iar marii duhovnici se nevoiau la marginea codrilor*”³⁵. În apropierea Durăului întâlnim toponimele: „*Piciorul Maicilor*”, „*Poiana Melaniei*”, „*Poiana Serafimei*”,

³⁵ Ieromonah Ioanichie Bălan, *Vetre de sihăstrie românească, secolele IV-XX...*, p. 138.

„Șipotul Maicii”, „Pârul Serafimei” și altele, care datează din secolele XVII-XVIII, când ia ființă sihăstria de maici Durău.

Desigur sunt foarte importante datele oferite de toponimia acestor locuri, însă trebuie să amintim și faptul că aici au existat 13 mănăstiri, schituri și sihăstrie despre care avem noi astăzi știință. Dar cu siguranță au existat de-a lungul timpului mult mai multe astfel de așezări, dacă ținem cont în primul rând de memoria colectivă a comunităților de aici și în al doilea rând, știind că cea mai veche sihăstrie despre a cărei existență avem știință noi astăzi, *Sihăstria lui Dragoș* din secolul al XIV-lea ctitorie a lui Dragoș Vodă, care a fost ridicată pe locul altei sihăstrie mai vechi. Desigur că sunt și alte exemple de sfinte lăcașuri ridicate pe locul altora mai vechi, în unele cazuri existând posibilitatea ca unele să fie așezate pe locul unor altare dacice, așa cum se poate crede despre cea de la Fârțâgi, despre care am relatat în paginile anterioare. Toate aceste informații scot în evidență eferescența și profunzimea vieții duhovnicești de pe aceste meleaguri de-a lungul istoriei.

Zona muntelui Ceahlău și teritoriul din vecinătățile sale: estică, nord-estică, nordică, nord vestică și parțial vestică a constituit de-a lungul istoriei un singur ținut care s-a numit de-a lungul timpului: *Câmpul lui Dragoș*³⁶, *Hangu*, *Moșia Hangu*, *Domeniu Hangu*, care nu este același lucru cu actuala comună Hangu. Moșia sau Domeniul Hangului cu o suprafață totală de 64.530 hectare, este situată pe valea Bistriței mijlocii și valea Bistricioarei, în zonă de munte a județului Neamț și la granița cu Transilvania. Moșia (Domeniu) Hangu se întindea de la Izvorul Alb până la Pârâul Stejaru, în comuna Farcașa, din culmea muntelui Ceahlău până la hotarele cu Pipirigul și Bălțatești, de la Muntele Altan și Vârful Netedu la Pârâul Largu, cuprinzând între hotarele sale tot teritoriul dintre valea Bistriței, între Stejaru și Gura Largului, până la hotarul cu Ardealul. Până la jumătatea secolului al XIX-lea și Bălțateștii făceau parte din Moșia Hangu.

Satele din jurul Ceahlăului s-au format spre sfârșitul Evului Mediu și erau de tipul răsfnrat, așezate de-a lungul Bistriței și Bistricioarei, sau pe văi laterale, pe mici afluenți, în poiene sau pe coline, fapt datorat situației politice instabile cu dese năvăliri. Reforma agrară a lui Cuza a făcut ca unele terenuri din lunca Bistriței, să intre în posesia țăranilor care le lucrau și astfel vechile vetre sunt părăsite, oamenii coborând lângă albiile râurilor sau pâraielor. Se constituie noi sate, sau cătunele devin sate prin mărirea numărului de gospodării. Reforma lui Cuza a făcut din mulți țărani proprietari și a schimbat raporturile dintre proprietari și

³⁶ Ciprian Dorin Nicola et alii. *Constantin Matasă opera istorică și arheologică, Cap. VI Câmpul lui Dragoș. Toponimie veche și actuală a județului Neamț*, Muzeul de Istorie și Arheologie, Centrul Internațional de Cercetare a Culturii Cucuteni, Piatra Neamț, 2014, pp. 190-206, apare denumirea generică Câmpul lui Dragoș sau Câmpii lui Dragoș, pentru așezările de pe valea Bistriței, chiar și pentru unele din zona Bacău.

lucrătorii pământului. Legea 1014/1864 care reglementa reforma agrară, a apărut după ce a fost adoptată Legea comunelor (Legea 394/1864) care prevedea și organizarea vieții bisericești la nivel local, fapt ce a determinat apariția parohiilor ca formă de organizare cu personalitate juridică distinctă. Acest cadru juridic a determinat formarea parohiilor și în satele din jurul Ceahlăului, așa încât viața duhovnicească din acest areal dobândește o nouă valență.

Concluzii

În încheiere reținem că istoria existenței comunităților omenești de pe cuprinsul Muntelui Ceahlău și a împrejurimilor, se pierde în negura vremii, datele istorice fuzionând cu elemente de legendă. Pornind de la prezentul concret, întoarcerea cu mintea în timp, o putem face bazându-ne pe datele și informațiile consemnate în scris, pe memoria colectivă a comunităților locale și pe mărturiile arheologice. Toate acestea ne ajută să conturăm imaginea existenței unei vieți sociale și spirituale milenare pe aceste meleaguri încă din zorii istoriei. Deși izvoare scrise avem doar începând cu secolul al XV-lea, totuși, pe baza datelor oferite de toponimele și hidronimile din zonă, dacă analizăm originea acestor denumiri: Bistrița – termen paleoslav, Hangu – termen cuman sau peceneg, putem deduce că viața socială și spirituală a decurs aici fără întrerupere din antichitate până în zilele noastre.

Importanța vieții spirituale de pe muntele Ceahlău și din împrejurimi pentru creștinismul românesc este deosebită, așa cum am arătat chiar de la începutul lucrării, pornind de la faptul că este singurul munte din țară care are hram propriu, dar și pentru faptul că aici au trăit mulțime de creștini, monahi și mireni, cu viață sfântă. La ziua marelui praznic împăăresc *Schimbarea la Față* sărbătorit la 6 august, pe munte participă la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie mulțime de pelerini din cele mai îndepărtate colțuri ale țării. De asemenea, dacă luăm în considerare ultimele descoperiri arheologice din zonă, putem admite că acestea, dacă ar fi promovate, ar stârni interesul cercetătorilor din întreaga lume, scrierea protoliterată incizată pe piatră descoperită în aceste locuri putând stârni serioase întrebări despre cea mai veche scriere din lume. Urmărind dinamica vieții sociale și religioase de aici, putem înțelege cât de intens și profund s-a trăit viața duhovnicească de către cei ce au viețuit de-a lungul veacurilor, fie monahi, fie mireni băștinași sau ardeleni ce s-au refugiat aici pentru a-și păstra credința ortodoxă. Toate acestea trebuie să ne responsabilizeze pe noi cei ce trăim astăzi pe aceste meleaguri pline de dovezi ale vredniciei înaintașilor, spre a ne apleca cu mai multă atenție asupra propriei noastre vieți duhovnicești și văzând ai cui urmași suntem, să ne străduim după putere a le urma exemplul.

Sfântul Ioan Iacob – mărturisitor român în Țara Sfântă*

Drd. Andrei GORBĂNESCU

„Dacă Mă veți căuta din toată inima, Eu Mă voi lăsa găsit de voi” (Ir 29, 13-14)

Abstract:

A special place in God's creation that has truly changed the history of mankind is the Holy Land – the cradle of Christianity where the footsteps of the Savior Jesus Christ make your presence felt until the end of the ages. Saint John James is the romanian confessor who has the mission to unite in this prayers the whole romanian breath. The romanian orthodox identity was confessed with time and without time on the feasts of Holy Land by the monk John James of the Hozeva.

Keywords:

Confession, identity, Holy Land, Romanian Orthodoxy

Țara Sfântă leagăn al mărturisirii ortodoxe românești

Crearea lumii reprezintă o dovadă a iubirii infinite a lui Dumnezeu. Fiecare creatură poartă pecetea acestei iubiri și este chemată la desăvârșire. Lumea în imensitatea ei este opera iubirii lui Dumnezeu și lăcaș al îndumnezeirii omului. Cea din urmă creație a lui Dumnezeu reprezintă coroana a toate câte sunt și are misiunea de a desăvârși și de a se desăvârși. Fiecare loc în această lume poartă pecetea iubirii divine și este încărcat de istorie și tradiție. Unicitatea creației lui Dumnezeu își face simțită prezența prin aceea că fiecare loc, deși diferit este asemănător în gândul și infinitatea Creatorului.

Un loc aparte în cadrul creației lui Dumnezeu și care a schimbat cu adevărat istoria omenirii este Țara Sfântă – leagănul creștinismului unde pașii

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel, care și-a dat acordul pentru publicare.

Mântuitorului Iisus Hristos își fac simțită prezența până la sfârșitul veacurilor. De-a lungul timpului aceste locuri au fost călcate de generații întregi de pelerini care au dorit să fie părtași la sfințenia și măreția acestora. Comuniunea omului cu Dumnezeu îmbracă diferite forme în funcție de trăirea și capacitatea fiecăruia de a se raporta la Creator.

Un lucru important de subliniat este legat de sfințenia acestor locuri care îl fac pe om să înțeleagă misterul lui Dumnezeu și îi conferă posibilitatea de a se uni cu Acesta. Fiecare loc al Țării Sfinte este o mărturisire a lui Hristos, urmele pașilor Săi își fac simțită prezența în inima oricărui om care ajunge pe acele meleaguri. Acestea sunt o Evanghelie vie care a rămas peste veacuri să ofere tuturor vestea cea bună a mântuirii: „*Sfințenia locurilor, pe de o parte, dar și mărturia și mesajul lor, pe de altă parte, fac din acestea o veritabilă «A Cincea Evanghelie»*”¹.

Specificul Țării Sfinte este acela de a îndemna omul să depășească granița materialului și să pună accent pe cunoașterea în duh și în Adevăr a celor trăite. Credința are un rol covârșitor iar multitudinea de pelerini care pășesc în aceste locuri este dovada vie a căutării lui Dumnezeu. Nevoia omului de Dumnezeu este o condiție a mânturii și a depășirii materialului. Autenticitatea Locurilor Sfinte se reflectă în unire tuturor pelerinilor sub cupola dragostei lui Dumnezeu. Crezul fiecărui om care ajunge aici este de a-L întâlni pe Dumnezeu în locurile unde și-a desfășurat existența. Mântuitorul Iisus Hristos ne-a lăsat o moștenire deosebită prin intermediul acestor Locuri Sfinte.

Ele sunt o prelungire a dragostei lui Dumnezeu și o invitație la a mărturisi cu timp și fără timp demnitatea de creștini. Așa cum am menționat mai sus, credința este unda călătoare spre întâlnirea cu Dumnezeu dincolo de ceea ce vedem material: „*Credința ne cheamă să înaintăm dincolo de pietre, ajutându-ne astfel să evităm pericolele de a rămâne la nivelul unei abordări superstițioase a acestora. Orice loc sfânt devine autentic atunci când unește pelerinii care ascultă cuvântul lui Dumnezeu și atunci când ajută pe fiecare pelerin să trăiască tainele lui Dumnezeu cu o profunzime din ce în ce mai mare*”².

Odată ce omul ajunge în Țara Sfântă acesta are o întâlnire cu istoria și cu ceea ce este dincolo de istorie... prezentul continuu al lui Dumnezeu. Trăirea omului aflat în aceste locuri nu poate fi descrisă în cuvinte. Sufletul omului se odihnește în taina acelor locuri și găsește alinare pentru toate problemele și încercările prin care trece societatea de astăzi-neliniști sociale, pandemia Covid-19, societatea desacralizată, neomarxism.

¹ Prof. Dr. Martha Bănulescu, *Prezența ortodoxiei românești în Țara Sfântă*, Editura Dacpress, Curtea de Argeș, 2004, p. 8.

² ÎPS Irineu, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Țara Sfântă arena operei mântuitoare*, ediția a doua, revizuită și completată, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2014, p. 12.

Misiunea oricărui creștin este aceea de a mărturisi cu timp și fără timp credința și dragostea față de Dumnezeu. Țara Sfântă este modelul ideal pentru a învăța acest dar al mărturisirii. Sfânta Scriptură este bogată în exemple unde persoanele sfinte L-au căutat și mărturisit pe Dumnezeu cu timp și fără timp. Minunile care se petrec în aceste ținuturi sunt semne ale prezenței lui Dumnezeu și totodată o chemare a omului spre a crede cu adevărat și a mărturisi existența veșnică la care este chemat.

Sfânta Scriptură este parte a descoperirii lui Dumnezeu care ne oferă modele de măturisire și de încredințare a celor văzute. Au existat martori care au mărturisit minunea Învierii și toate celelalte fapte miraculoase pe care Hristos le-a făcut în aceste Locuri Sfinte.

De-a lungul istoriei trebuie mărturisit faptul că a existat o legătură strânsă între Țara Sfântă și România. De altfel, căutarea Locurilor Sfinte reprezintă un element cheie al ființei românești. Mărturiile istorice sunt cele care dezvăluie faptul că poporul român este legat de meleagurile sfinte încă de la nașterea noastră ca popor: „*Este cunoască în deosebi generozitatea domnilor români, precum și a altor oameni de bună credință, pentru aceste Sfinte Locuri, care dintotdeauna au constituit un patrimoniu comun al Ortodoxiei întregi, nu numai al unei singure națiuni*”³.

Strămoșii poporului român au fost legați de meleagurile sfinte și s-au născut printre pelerinii și sprijinatorii dezvoltării lăcașurilor de cult de aici. Fiii neamului nostru au avut acest țel de a veni în Țara Sfântă și de a purta în inima și gândul lor pe toți mărturisitorii români, familiile și conducătorii vremii. Sprijinul oferit de boieri și voievozi lăcașurilor sfinte rămâne până astăzi o dovadă a atașamentului și dragostei față de Dumnezeu și de Ortodoxie. Ca întărire a celor prezentate aduc următoarea mărturie: „*Voievozii, boierii și negustorii români se întreceau, ajutând la ridicarea sfintelor locașuri din Țara Sfântă, devenind prin aceasta ctitori ai celor mai de seamă biserici, pe care le-au și înzestrat cu odoare de mare preț, dintre care unele se păstrează până și astăzi. Numeroase opere de artă, manuscrise și cărți de proveniență românească dar mai ales icoane și odoare sfinte se păstrează până astăzi în Tezaurul Sfântului Mormânt*”⁴.

Prezența românească în Țara Sfântă a fost în cadrul istoriei una reprezentativă și care a adus un plus de valoare neamului nostru. Voievozii și conducătorii vremii au fost ctitori și ostenitori la zidirea lăcașurilor sfinte, donații și sprijin financiar. Urmele românești îți fac simțită prezența atât în timpurile trecute dar și în prezent.

³ Prof. Dr. Martha Bănulescu, *Prezența ortodoxiei românești în Țara Sfântă*, Editura Dacpress, Curtea de Argeș, 2004, p. 8.

⁴ *Ibidem*, p. 17.

Românii au sprijinit Locurile Sfinte cu timp și fără timp, însă trebuie menționată o altă categorie a confrăților români care au ajuns în Țara Sfântă conduși fiind de dorul după Dumnezeu, de măturisire a adevărului Evanghelic și de dăruirea totală față de Dumnezeu. Monahii români prezenți în Țara Sfântă sunt mesagerii patriei noastre care au luat cu dâșii rugăciunile, graiul, dorul și iubirea românească pe care le-au sădit în glia Țării Sfinte spre a avea rod la A Doua Venire a Mântuitorului Iisus Hristos.

În cadrul Țării Sfinte există Locașuri de cult ortodoxe care servesc comunitatea românească ce a devenit parte integrantă a existenței pe acele meleaguri. Așezămintele ortodoxe unde au slujit și slujesc clerici români sunt o mărturie continuă a Ortodoxiei și a identității românești. Acestea au rolul deosebit de important de a uni comunitatea românească din Israel în jurul aceluiași crez în graiul matern.

Așa cum am menționat mai sus, Țara Sfântă este locul unde mărturisirea credinței se face cu timp și fără timp iar aceasta este susținută de întreaga creație. Parafrazând cuvintele Mântuitorului, Care spunea că până și *pietrele vor grăi* susțin faptul că locurile din Țara Sfântă, fiecare cu istoria și importanța sa este o mărturisire a prezenței lui Hristos în acel loc.

Viața Sfântului Ioan Iacob

Unul dintre modele de mărturisire și mărturie autentică a credinței creștine a fost monahul român Ioan Iacob care a îmbrăcat haina îngerească și a devenit misionar al lui Hristos în pustiul Hozzevei.

Originar din părțile Moldovei, născut în anul 1913 în județul Dorohoi, cu numele de botez Ilie, încă din copilărie a învățat ce înseamnă smerenia, dragostea și renunțarea la sine pentru împlinirea planului lui Dumnezeu. Acesta a fost încercat suflătește prin decesul celor doi părinți, rămâne orfan la vârsta de 4 ani și este crescut de bunica sa. Căldura și înțelepciunea bătrânească a buncii sale au fost modalitățile prin care tânărul Ilie și-a modelat sufletul înspre dragostea lui Hristos și căutarea Lui.

Din fragedă tinerețe a dovedit dragostea de cultură și de rugăciune. După decesul buncii sale a fost crescut și educat de unchiul său Alecu care i-a încurajat aspirațiile culturale și la susținut în anii liceului. Una dintre pasiunile sale care-l va consacra a fost poezia. Posibilitatea acesuia de a versifica reprezintă o notă de autenticitate a operei pe care ne-a lăsat-o moșternire peste veacuri.

Rămas orfan și având întipărită în suflet școala suferinței acesta a decis să urmeze calea unei fericiri autentice și cu adevărat ziditoare de suflet. Fiind crescut de bunica sa, Maria, în duh de rugăciune acesta și-a dorit să îmbrățișeze viața monahală, devenind un luceafăr al iubirii de Dumnezeu și de rugăciune. Momentul

central al devenirii sale întru Hristos s-a petrecut la vârsta de 20 de ani când, cu binecuvântarea duhovnicului din satul natal și cu cea primită prin lacrimi de la mormântul părinților săi, a decis să intre în obștea mănăstirii Neamț.

Sfântul Ioan Iacob îmbracă haina monahală, renunțând la bucuriile vieții materiale la data de 8 aprilie 1936 și a primit numele Ioan. Dumnezeu a rânduit să poarte acest nume datorită dragostei sale față de post, pustie și rugăciune sinceră. Sfântul Ioan Botezătorul i-a fost călăuză și model de desăvârșire.

Dragostea sinceră față de Dumnezeu l-a îndemnat să se integreze repede în obște și să-și facă ascultările după rânduială: „În puțină vreme a deprins desăvârșit sfânta ascultare, în smerenie, în tăcere și răbdare, întrecând pe mulți călugări din obștea Mănăstirii Neamț. Cel mai mult iubea rugăciunea, privegherea de noapte, singurătatea și citirea Sfintei Scripturi. Citea mult și scrierile Sfinților Părinți, încât toți se foloseau de smerenia și înțelepciunea lui”⁵.

Participarea la sfintele slujbe, postul și rugăciunea îndelungată au șlefuit sufletul tânărului monah Ioan, care, a devenit un trăitor în duh. Răbdarea de care dădea dovadă i-a fost călăuză spre a înțelege care este planul lui Dumnezeu cu el. Dumnezeu Își alege oamenii Săi „*Acest cuvios a fost ales de Dumnezeu pentru Împărăția Cerurilor din pântecele maicii sale, căci din pruncie se vedea umbrit de darul Duhului Sfânt, fiind întru toate blând ca un miel, smerit, tăcut, râvnitor pentru cele sfinte și răbdător în ispitele cele dinăuntru și din afară*”⁶.

Educația religioasă pe care a primit-o și osteneala sa sufltească l-au îndemnat pe acesta să-și îndeplinească visul său, acela de a merge în Țara Sfântă pentru a trăi și a păși pe urmele cele dătătoare de viață ale Domnului Iisus Hristos. În toamna anului 1936 a plecat definitiv în Țara Sfântă condus fiind de dragostea pentru Dumnezeu.

Prezența Sfântului Ioan Iacob în Țara Sfântă reprezintă pentru poporul român o dovadă în plus despre dragostea, evlavia și sinceritatea de care suntem capabili. Acest monah a avut o misiune foarte importantă în aceste locuri și a mărturisit cu timp și fără timp dragostea față de Hristos și importanța participării omului la sfintele slujbe.

Misiunea și mărturisirea Sfântului Ioan Iacob „pe urmele” lui Hristos

Chemarea pe care a primit-o Sfântul Ioan Iacob din partea lui Dumnezeu a fost una ziditoare de suflet și deosebit de importantă. Misiunea sa și-a început-o în aceste meleaguri prin închinarea pe Golgota și sărutarea Sfântului Mormânt:

⁵ Ierom. Ioanichie Bălan, „Cuviosul Ioan cel Nou Hozevitul – un Sfânt român al zilelor noastre”, în *BOR*, an. XCIX, nr. 1-2, ianuarie-februarie, 1981, p. 68.

⁶ Sfântul Ioan Iacob-Hozevitul, *Hrană duhovnicească, carte cu cele mai minunate și umilicoase cugetări care suie pe om cu sufletul la cer*, Editura Lumină din Lumină, București, 2006, p. 6.

„Primul popas în Țara Sfântă a fost închinarea pe Golgota și sărutarea Sfântului Mormânt. După ce s-a împărtășit cu Trupul și Sângele lui Hristos, fericitul Ioan a străbătut toată Țara Sfântă și a pășit pe urmele Domnului și ale Sfinților săi ocrotitori, Ilie Tezviteanul și Ioan Botezătorul”⁷. Sfinții ocrotiți i-au fost acestuia călăuză și îndemn spre parcurgerea misiunii și a mărturisirii credinței în Locurile Sfinte.

Acesta s-a închinoviat la **Mănăstirea Sfântul Sava** de pe Valea Cedrilor, mănăstire ce a luat ființă în secolul al V-lea și s-a dezvoltat în jurul chiliei Sfântului Sava, localizată în peretele de piatră din partea stângă a Pârâului Cedrilor, la mică distanță de Ierusalim. În cadrul acestei obști a stat până în anul 1947. Experiența acumulată aici l-a condus pe monahul Ioan spre identificarea căilor și mijloacelor dobândirii darului lacrimilor și al rugăciunii inimii ca dovadă a prezenței lui Dumnezeu în viața sa.

Aceste două mari daruri sunt armele unui monah care trăiește viața sa conștient fiind de jertfa lui Hristos: „Aici a dobândit ostașul lui Hristos darul lacrimilor și al rugăciunii inimii. Aici a răbdat grele lupte și încercări de la diavoli, căci nu-l puteau suferi duhurile rele să se roage neîncetat și să laude pe Dumnezeu. Aici a primit tunderea în marea schimă și tot aici a biruit el pe vrăjmașii cei nevăzuți cu postul aspru și îndelungat, cu privegherile obositoare de noapte, cu sabia biruitoare a rugăciunii lui Hristos și cu scutul smereniei”⁸.

După rânduiala călugărească, monahul Ioan avea în cadrul obștii mănăstirii ascultarea de bibliotecar și infirmier. Dragostea față de literatură și față de oameni au format caracterul și personalitatea unui mărturisitor autentic. Acesta l-a mărturisit pe Dumnezeu prin faptă, grai vers și mai ales prin slujirea aproapelui. El era cel care purta grijă de sănătatea viețuitorilor din această lavră. Spăla rănilor bolnavi, era părtaș suferinței lor, alina dureri și mângâia fiecare suflet încercat.

Un alt eveniment important din viața monahului Ioan a fost hirotonia într-un preot pe seama bisericii Sfântului Mormânt și primirea ascultării de **egumen la schitul Sfântul Ioan Botezătorul de la Iordan** înființat de Patriarhia Română. Acesta a fost egumen aici vreme de 5 ani de zile, timp în care, conștient de misiunea sa și-a înăsprit viețuirea și a pus mai mult accent pe jertfa personală. Demnitatea de egumen nicidecum nu i-a adus duh de mândrie, ci din contră, i-a conștientizat misiunea pe care o are în aceste locuri.

Pe lângă viețuirea sihăstrească asumată, monahul Ioan era un far de nădejde și dragoste pentru pelerinii români pe care-i primea cu dragostea părintească și îi călăuzea spre desăvârșire: „Aici a adăugat noi osteneli pustnicești și a suferit nu puține ispite de la diavoli. Iar nevoința lui era aceasta: ziua nu mânca nimic, până

⁷ Ibidem, p. 9.

⁸ Ibidem, p. 10.

*la apusul soarelui și rostea neîncetat rugăciunea din inimă, iar cu mâinile lucra la grădină, la întreținerea schitului și odihnea cu dragoste pelerinii români și străini care poposeau aici*⁹.

După o viețuire vremelnică în această obște, a dorit să meargă în pustie pentru a se adânci în rugăciune și în isihie. Mărturisirea monahului Ioan Iacob este una autentică, cu iubire și cu jertfă. Acesta s-a retras în peștera Sfânta Ana de pe valea râului Horat. Aici și-a desăvârșit misiunea și mărturisirea prin jertfa propriei existențe. Postul negru, rugăciunea săvârșită în taina inimii lui era o strădanie personală învelită în smerenie. Ucenicul său mărturisea că la vreme de neputință și de boală era senin la chip și la suflet, dând dovadă de vie mărturisire a încercărilor pe care le trăia pentru a se întări duhovnicește.

Un lucru minunat de subliniat este acela că monahul îmbunătățit Ioan Iacob știa dinainte data plecării sale din această lume spre întâlnirea cu Domnul Hristos. Acesta și-a însemnat data sfârșitului pământesc pe peretele peșterii și apoi a așteptat cu bucurie Paștele personal. La acest ceas pascal întreaga creație a venit pentru a-l petrece așa cum se cuvine. Duhovnicul său, părintele Anfilohie de la mănăstirea Sfântul Gheorghe Hozevitul a venit împreună cu alți călugări pentru a săvârși cele cuvenite. Păsările cerului pe care le hrănea au umplut peștera unde era trupul schimnicului și au dat mărturie despre bunătatea și mila sa dovedită pentru creația lui Dumnezeu.

Slujba trecerii la veșnicie s-a făcut după rânduiala călugărească, sfințitul slujitor și „păsările cerului” l-au prohodit împreună cu monahii. După mai bine de douăzeci de ani prin voia lui Dumnezeu, pustnicul Ioan Iacob a apărut în vis unui ucenic de-al său pentru a-i spune că, dacă vrea să-l cunoască cu adevărat, să meargă la peștera unde el s-a nevoit. O dată ajuns aici, cu binecuvântarea stareșului au dezgropat trupul părintelui și au fost întâmpinați de o mireasmă deosebită, iar trupul Cuviosului și hainele erau întregi și nevătămate.

Conștienți fiind de întâlnirea cu Sfântul Ioan Iacob aceștia au așezat la loc de cinste moaștele sale în biserica mării lavre - Mănăstirea Sfântul Gheorghe Hozevitul. Începând cu anul 1980 și până în zilele noastre, moaștele Sfântului Ioan Iacob sălășluiesc în Biserica Sfântul Gheorghe Hozevitul și sunt o dovadă de credință, dragoste și mărturisire pentru toți pelerinii care vin să se închine. Poporul român este cu atât mai bogat cu cât în Țara Sfântă este un sfânt străjer al neamului nostru care mijlocește ne-ncetat pentru mântuire poporului său.

În anul 1992, la data de 20 iunie, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, luând în considerare misiunea, mărturisirea și sfințenia vieții Cuviosului

⁹ *Ibidem.*

Ioan Iacov, l-a canonizat sub numele de *Sfântul Cuvios Ioan de la Neamț-Hozevitul* cu zi de prăznuire în 5 august, ziua mutării sale la cele veșnice.

Ioan Iacob românul – lira românească în pământul sfânt

Sfântul Ioan Iacob a fost un mare iubitor de cultură și literatură. Dragostea față de Dumnezeu și popor a fost împletită cu iubirea pentru poezie - o harismă pe care a pus-o în slujba mărturisirii credinței și a dragostei de Dumnezeu.

Universul poetic al acestui Sfânt Părinte este un testament versificat lăsat moștenire generațiilor viitoare până la sfârșitul veacurilor. Fiecare poezie este o mărturisire a virtuților creștine, o îmbrățișare și încurajare oferită fiecărui cititor. Tematica poeziilor este bogată – iubirea de Dumnezeu, de țară, viața veșnică, testament, și nu în ultimul rând îndemnuri către frații creștini.

Una dintre poeziile pe care vreau să o pun la inima cititorilor se intitulează ***Scântei din inimă***. Această poezie descrie cât de importantă este scrierea versurilor pentru monahul Ioan Iacob. Versurile au devenit partenere ale sentimentelor, trăirilor și neputințelor sale. Stihurile au devenit pentru acesta mângâiere în vremea necazului și a durerii, sunt izvorătoare de căldură atunci când necazurile sunt multe și crivățul păcatului bate la ușa sufletului.

Figurile de stil folosite sunt o dovadă a bogatei culturi și măiestrii literare. Fiecare vers este o imagine a sufletului său și a trăirilor care-l stăpânesc. Durerea pe care o resimte este plânsă de versurile sale care descriu oful și povara trăită. De asemenea, bucuria este cântată și alintată de rime care devin grăitoare ale stării sale de spirit. Inima poetică a Sfântului Iacob bate ne-nctat pentru dragostea de Hristos și de semenii. Prin versurile sale, acesta invită pe fiecare om să fie gazdă a inimii sale.

O altă creație poetică deosebit de grăitoare este intitulată ***Îndemn frățesc***. În cadrul acestei poezii, Sfântul Ioan Iacob transmite o îmbărbătare confrăților săi români la vreme de restriște întărindu-le credința despre originea și menirea pe care o au. Acesta îi numește pe confrății săi *necăjiți între străini* și îi îndeamnă să nu uite de *menirea de român și de creștin*. Conștientizarea aceasta a propriei existențe este foarte importantă la vreme de tulburare. Oricât de greu ar fi pentru poporul român acesta nu trebuie să uite de valoarea pe care o are și de misiunea încredințată de Dumnezeu.

Mărturia de care se folosește Sfântul Ioan Iacob pentru întărirea credinței este *jertfa martirică*, sângele care a spălat onoarea și care a garantat libertatea și demnitatea acestui popor. Moartea pentru credință și pentru apărarea țării este o onoare și o dovadă grăitoare de iubire. Chiar dacă jertfa multor iubitori de țară nu a fost jelită în paginile istoriei, aceștia au fost scriși în Cartea Vieții, unde Domnul Hristos socotește fiecăruia după faptele sale și va da răsplata cuvenită.

Fiecare poezie din curpinsul operei este o mărturisire și o chemare la a mărturisi. Foarte important este ca fiecare cititor să răspundă acestei invitații și să încerce să își însușească demnitatea și calitățile unui bun creștin mărturisitor.

Concluzii

Sfântul Ioan Iacob este un Sfânt mărturisitor care a ajuns în Țara Sfântă și a devenit un far al credinței și evlaviei românești. Prin alesele sale virtuți de dragoste față de Dumnezeu și neam i-a povățuit și ne povățuiește pe toți pe cale spre Dumnezeu. Opera sa lirică este testamentul lăsat moștenire tuturor pentru eternitate. Fiecare gând, îmbrăcat în vers este o mărturisire scrisă a sufletului scăldat de dragostea lui Hristos. Reverberațiile sufletești ale Sfântului și ale pelerinilor care vizitează Țara Sfântă ne sunt tuturor un impuls spre a merge în Patria lui Dumnezeu pentru a ne întâlni în duh filocalic cu Dumnezeu și cu Sfântul neamului nostru.

Timpul, slujitorul lui Dumnezeu – o analiză patristică a relativității timpului în percepția omului*

Pr. Drd. Alexandru ANASTASIU

Abstract:

The three axioms of evolution are:

- uniformitarianism;
- the long period of time;
- the primordial filament/the progenote.

To fit in with their religious metaphysics, the theistic evolutionists, who consider themselves to be Christians, are forced to adapt the text of the Holy Scriptures to those three axioms. But because the Holy Scriptures and all the Holy Fathers teach us the revealed truth that the whole creation, as we know it today, (incorruptible and very good in the beginning), consists of all the luminaries created on the fourth day and all the species of living beings created from the third day to the sixth day (which days each lasted 24 literal hours), theistic evolutionists are forced to condense billions of years in 24 hours and make twists of the Genesis agenda.

Among their methods there is the relativization of time and the relativization of the historical interpretation of the first chapters of Genesis, which they believe is an allegorical interpretation.

The relativization of time can be:

- psychical;
- physical;
- mythical and
- mystical.

* Articol citit și aprobat pentru publicare de către Pr. Conf. Univ. Dr. Habil. Nicolae Moșoiu și de către dl Prof. Univ. Dr. Sebastian Moldovan.

In this article we will make an introduction to this issue and we'll describe the subjective mystical relativity, speaking also a little about the psychical one, following, if God helps us, to explore in later articles a bit more the other types of relativizations of time.

Keywords:

Evolutionist axioms, uniformitarianism, the long period of time, the primordial filament/the progenote, theism, physical-, psychical-, mythical- and mystical-relativity of the time, theory of relativity (Albert Einstein, special relativity and general relativity), subjective and objective relativity, renewal of the being, change of the reasons of the being, change of the way of working, demonic, rational and divine knowledge, deductive, inductive and revealed method of research, quadriga, historical, topological, allegorical and anagogical interpretations, time (χρόνος), time (καιρός), age, eternity, day, night, darkness, created and uncreated light, the VIIIth day, eternal night, nihilism, relativism, absolute, empirical and metaphysical truth.

Ca să se potrivească cu metafizica lor religioasă, evoluționiștii teiști care se consideră creștini sunt nevoiți să adapteze textul Sfintelor Scripturi cu cele trei axiome. Fiindcă Sfânta Scriptură și toți Sfinții Părinți ne învață adevărul revelat că întreaga Creație, așa cum o știm noi azi, dar nestricăcioasă și bună foarte, cuprinde toți luminătorii făcuți în ziua a IV-a și toate speciile de ființe vii făcute din ziua a III-a până în ziua a VI-a, zilele fiind de 24 de ore, evoluționiștii teiști introduc miliarde de ani în 24 de ore și modifică ordinea zilelor.

Printre metodele folosite de ei se numără relativizarea timpului și relativizarea tâlcuirii istorice a primelor capitole ale cărții Facerii pe care o prezintă ca pe o tâlcuire alegorică.

Relativizarea timpului poate fi psihică, fizică, mitică și mistică.

În articolul de față vom face o introducere în această problemă și vom discuta despre relativizarea mistică subiectivă și mai puțin despre cea psihică, urmând, dacă ne va ajuta Bunul Dumnezeu, ca în articole ulterioare să tratăm celelalte tipuri de relativizări ale timpului.

I. Introducere

I.1. Marea temă

Dumnezeu, Cel ce este, este mai înainte de veșnicie.

El i-a creat pe îngeri în *veșnicie* (αἰώνιος), iar pe om în timp.

Timpul (χρόνος) este mediul nostru de existență, temelia pe care se zidește veșnicia noastră, într-o legătură de nedezlegat cu ea. Este intervalul dintre noi și Dumnezeu ce se poate face, prin *vreme* (καιρός), legătură de nedezlegat cu El. Dar poate deveni, prin *cronolatrie*, și zid de aramă înfricoșător care ne desparte de El și închisoare a noastră de nefărâmat, tot mai strâmtă, tot mai întunecată, tot mai însingurată în năluciri.

De aceea *omul este fascinat de timp* și de curgerea lui, ca de fluidul nevăzut și tainic pe care îl respiră, din care se hrănește și care îl schimbă, mai mult decât de orice altă materie pe care o poate pipăi.

Fericitul Augustin ne învață despre timp că este „Un paradox: cu toate că nu știm ce este timpul, știm totuși că vorbim în timp”¹.

În curentul mai larg al destructurării și amestecării noțiunilor specific nihilismului se consideră că adevărul ar fi relativ. Iar dacă adevărul este relativ, de ce n-ar fi și timpul? În mintea filozofilor el e privit fie ca o a patra dimensiune a spațiului, fie ca o iluzie.

Realitatea este însă cu totul alta, după cum ne învață Sfântul Cuvios Maxim Mărturisitorul², fiindcă timpul este o veșnicie în mișcare dinamică, menit să devină o veșnicie statornică (care, la rândul ei, este un timp oprit din mișcarea dinamică, prin statornicirea în alegerea definitivă a fiecăruia de a fi sau a nu fi cu Dumnezeu).

Așadar, *timpul are ceva duhovnicesc* (nu este numai o unitate de măsură a realității materiale), el ne învață despre cele netrecătoare și ne pregătește pentru ele. Dacă tot ce a fost creat de Dumnezeu ne învață despre ceva din El, timpul este o școală a veșniciei, a felului neschimbat de a fi al lui Dumnezeu, la care suntem chemați să ajungem prin har. Paradoxal, tocmai prin faptul că este nestatornic, curge, ne scapă cu totul de sub control și, astfel, făcându-ne să simțim gustul amar al deșertăciunii, ne sădește în ascuns dorul după neclintirea neîncetatului urcuș către El.

*

Dar oamenii sunt nelămuriți și în privința *timpului scurs de la începutul lumii*. După revelația Sfinților Părinți începutul lumii a fost în 25.03.5508 î.Hr.

În general:

1. *eresurile elinizante prelungesc timpul de la facerea lumii*, pentru a susține că într-un timp îndelungat:

- s-ar putea schimba rațiunea firilor de la zei la oameni și apoi la alte făpturi (și invers) zei – oameni – alte făpturi;

¹ V. mai jos.

² V. mai jos.

- sufletul ar putea trece dintr-o făptură în alta (zei/oameni/alte făpturi), având parte de o purificare automată și autonomă, fără responsabilitate;
- materia informă ar putea evolua în ceva organizat;
- zeul central, neputincios și nevoiaș, are răgazul să se perfecționeze pe seama sclavilor săi, chinuiți în acest scop;

2. *eresurile iudaizante îl scurtează*, pentru a putea dovedi că Domnul nostru Iisus Hristos nu ar fi Mesia și că ar trebui să așteptăm pe un altul.

În mod special *evoluționismul, fiind un hinduism calchiat*, exprimat în limbaj științific, *a adoptat ideea timpului îndelungat*. De altfel acesta este unul din principiile de bază ale lui.

După cum am arătat, cu multe argumente patristice și științifice, în cartea *Întru început – Sfinții Părinți și oamenii de știință despre cunoaștere și evoluționism*³: „trio-ul premiselor (axiomelor) evoluționiste este:

1. uniformismul;
2. timpul îndelungat;
3. proveniența dintr-un filament primordial.

Aceste axiome sunt doar niște idei metafizice, provenite din păgânism și din științele naturii deformate de acesta, pe baza cărora este construit tot turnul ideologic al evoluționismului. Fără aceste idei care, de altfel, nu se pot demonstra – dimpotrivă sunt dovedite a fi false – turnul evoluționist se prăbușește cu sunet. Când se opresc doar la interpretarea unor fapte atunci sunt idei pseudo-științifice; însă când sunt considerate drept opera dumnezeului vag al teiștilor sau a zeilor din panteonul păgân, mai vechi sau mai nou, devin cu siguranță idei religioase.⁴”

Pentru a putea fi acceptat și de către creștini evoluționismul, ca temelie metafizică a globalizării, *s-a încercat o interpretare a cărții Facerii în care se neagă tâlcuirea istorică a ei* și, mai ales, durata de 24 de ore a zilelor creației. Astfel că nu se dorește numai a relativiza timpul sau adevărul timpului, ci și durata lui.

În acest context putem vorbi de *patru feluri de relativități ale timpului*: psihică, fizică, mitică și mistică.

Din această mare temă a timpului, din care am desprins subtema relativității timpului, am ales să prezint în acest articol relativitatea lui mistică în percepție, așa cum se poate desprinde din câteva scrieri patristice.

³ Pr. Dr. (medic) Drd. (Th.D) Alexandru Anastasiu, *Întru început – Sfinții Părinți și oamenii de știință despre cunoaștere și evoluționism*, Ed. Mariam, Călimănești, 2020. Ca să nu facem trimiteri la multe publicații în limbi străine, inaccesibile cititorului, am trimis la o sinteză care poate fi accesată foarte ușor aici: <https://edituramariam.ro/produs/intru-inceput-sfintii-parinti-si-oamenii-de-stiinta-despre-cunoastere-si-evolutionism/>, miercuri, 27 noiembrie 2020.

⁴ *Ibidem*, cap. „Oameni de știință despre inexistența filamentului primordial”, pp. 224-225.

I. 2. Problema cercetării

1. Este timpul relativ?

2. Dacă da:

– relativitatea lui:

– se referă la rațiunea sa sau la modul său de lucru?

– este subiectivă sau obiectivă?

– la cine sau la ce este relativ?

Deja din expunerea problemei cercetării ne dăm seama că termenul de relativitate are două nuanțe de înțeles:

– relativitatea ca „legătură cu” (relativ la);

– relativitatea ca antonim al absolutului.

Legătura dintre cele două componente însă este foarte strânsă, fiindcă dacă legătura se face cu Dumnezeu, Acesta absolutizează, prin har, totul.

I.2. Obiectivele cercetării

Obiectivul principal este să arătăm că timpul este sluga lui Dumnezeu (depinzând de voia Lui în împreună lucrare cu voia omului) și el nu-și schimbă rațiunea, ci numai modul său de lucru. Modul de lucru al timpului se poate schimba și firesc, în percepția subiectivă, dar numai în mod suprafiresc (prin minuni) în realitatea obiectivă.

Vom încerca să:

I. definim timpul;

II. să arătăm că:

A. rațiunea timpului nu se schimbă;

B. se schimbă doar modul său de lucru și anume:

1. durata sa (cu rol simbolic și pedagogic) subiectiv și obiectiv, prin mijloace firești și suprafirești;

2. felul în care este transmisă lumina (difuz și prin luminători), cu rol simbolic, pentru a forma ziua (unitatea de bază a timpului, după Sfânta Scriptură).

Pentru aceasta vom demonstra și următoarele obiective secundare:

a. Relativitatea este o noțiune valabilă pentru fapte, dar nu pentru Dumnezeu/Adevăr. Relația fapturilor cu Dumnezeu le face și pe ele să capete duh de absolut, după har;

b. Modul de lucru al timpului nu se modifică în realitatea obiectivă:

– Nici prin viteza de deplasare a subiectului;

– Nici prin altitudinea subiectului;

– Nici prin mișcările planetei pe care subiectul locuiește și măsoară timpul;

- Nici prin tâlcuirile anagorică, alegorică și morală a Sfintelor Scripturi;
- Nici prin păreriile evoluționiștilor;
- Nici prin percepția subiectivă psihică și/sau duhovnicească;
- c. Modul de lucru al timpului se poate modifica:
 - în percepție:
 - în mod suprafiresc, după voia lui Dumnezeu pentru pocăința omului;
 - în mod firesc, prin stările psihologice prin care trece omul;
 - în realitatea fizică obiectivă numai în mod suprafiresc, după voia lui Dumnezeu, pentru pocăința omului și/sau pentru a înțelege taine din lumea nevăzută.

1.4. Metodologia cercetării

Am putea spune că este chiar empirică dacă nu ar exista riscul de a fi considerați empiriști:

1. Ne vom folosi de experimentele științifice contemporane și de rezultatele lor matematice pentru a arăta pe scurt falsitatea relativității timpului einsteiniană și mitică (susținută de evoluționiștii-teiști);
2. Ne vom folosi de experiențele Sfinților și a oamenilor aflați în pocăință pentru a arăta realitatea relativității timpului, în funcție de voia lui Dumnezeu în împreună-lucrare cu voia omului.

1.5. Delimitările articolului

Nu vom face un istoric al definițiilor timpului (patristice, religioase și filozofice), nici al diferitelor răstălmăciri ale evoluționiștilor teiști în legătură cu evenimentele din săptămâna creației sau cu durata ei, nici a variațiilor opinii despre perioada de timp scursă de când a început lumea. Nu vom încerca nici să demonstrăm că Universul a fost făcut în 25.03.5508 î.Hr., nici să aducem dovezi științifice că nu a fost un timp îndelungat de când acesta a fost făcut, nici că zilele creației au avut, după Sfinții Părinți, douăzeci și patru de ore. Nu vom aborda nici quadriga tâlcuirilor cărții Facerii, nici nu vom contraargumenta celelalte axiome evoluționiste, fiindcă toate acestea de mai sus le-am tratat sau le vom trata în capitole separate.

De asemenea nu vom face vreun studiu cuprinzător despre relativitatea timpului, care ar necesita cel puțin o teză de doctorat, *ci doar vom încerca să înțelegem pe scurt* ce este relativitatea metafizică a timpului în modelele einsteinian și mitic (o expunere pasionată a săptămânii genezei, amestecată cu citate din Sfinții Părinți

scoase din context, făcută după constrângerile mentalității evoluționismului teist) și că aceasta nu este o realitate a legilor naturale (rațiunii firii) ale timpului.

Vom expune aici, în limita spațiului redus impus, doar ce înseamnă relativitatea mistică subiectivă a timpului, adică cea din percepția oamenilor, datorată lucrării speciale a lui Hristos pentru pocăința omului, urmând să abordăm, dacă ne va ajuta Bunul Dumnezeu, în alte articole:

1. relativitatea mistică obiectivă a timpului;
2. relativitatea fizică a timpului;
3. relativitatea mistică (metafizico-religioasă teistă) a timpului:
 - a. relativitatea mistică vs. Albert Einstein;
 - b. relativitatea mistică vs. Sfinții Părinți;
 - c. durata de 24 de ore a zilelor din Săptămâna Creației;
4. începutul lumii în 25.03.5508 î.Hr. și reperele istoriei lumii, după Sfinții Părinți;
5. de ce Bunul Dumnezeu nu se exprimă în mod relativist.

Vom include însă, într-o clasificare sumară, nu numai toate tipurile de relativități temporale enumerate mai sus, ci și pe cea psihică (subiectivă) a timpului, cu o mică descriere a ei, deoarece ea este accesibilă tuturor prin experimente practice, enumerate mai jos (în cadrul acestui scurt articol), astfel că nu este necesară o dezbateri prea amănunțită a ei (se face pomenire de ea și într-o scurtă analiză patristică a relativității mistice subiective a timpului).

II. Ce este timpul?

II.1. Oamenii de știință nu știu

Oamenii de știință, nemulțumiți de o astfel de interpretare a timpului („a patra dimensiune a spațiului” sau „o iluzie”) necorespunzătoare realității, caută azi să emită o altă *teorie, a stringurilor sau, și mai mult, a „totului”,* ca să poată da o explicație ultimă a rațiunii firii.

Însă, *dacă nu se va ține cont că întreaga raționalitate a firii este într-o legătură de nedesfăcut cu Rațiunea adevărată din Dumnezeu,* Singurul care le poate uni și cuprinde pe toate în Sine, pentru această făcându-Se om, *nu o să se poată ajunge vreodată la scopul dorit.* Numai prin credință se poate vedea că rațiunea cea mai generală a tuturor fapturilor este aceea de a fi create și de a avea un început al existenței lor făcut de Singurul Cel Ce Este prin Sine Însuși – Care are rațiunea firii de a fi necreat.

După *James Hartle* și *Stephen Hawking* nu există ceea ce se scrie în Sfânta Scriptură „La început”. *A fost o vreme când era numai spațiu, fără timp*⁵ (deși Sfinții Părinți ne învață că timpul și spațiul au fost făcute simultan). De asemenea ei consideră, ca toți păgânii, că Universul este veșnic și fără de margini (deci, este o singularitate-dumnezeu⁶, dar care, mai înainte de Big-Bang, era fără spațiu și fără timp).

Atâta incoerență este între metafizicieni în definirea rațiunii timpului, fiindcă nu au vrut să se smerească ca Fericitul Augustin, și să recunoască:

„Un paradox: cu toate că nu știm ce este timpul, știm totuși că vorbim în timp. Îți mărturisesc, Doamne, că încă nu știu ce este timpul; mai mult încă – și îți mărturisesc, Doamne, și acest lucru – știu că toate acestea le spun în timp și că de mult timp vorbesc aici numai despre timp, iar acest *mult timp* nu este ceea ce este decît ca urmare a unui anumit răstimp care s-a scurs. Dar cum oare știu acest lucru, de vreme ce nu știu ce este timpul? Oare știu ce este timpul, dar nu știu, poate, cum să exprim acest fapt în cuvinte? Cu atît mai rău pentru mine, care nu știu nici măcar ce nu știu! [...] *Ps 17, 31 Că tu vei lumina luminătorul meu Doamne, Dumnezeul meu lumina-vei întunerecul meu.*”⁷

Cu alte cuvinte, Fericitul Augustin, marele filozof, nu putea defini timpul fără ajutorul lui Dumnezeu, în schimb îl simțea. Avea o percepție clară a lui.

Cunoașterea adevărată este conștientizarea că *toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor (Iac 1, 17)*. Dacă metafizicienii noștri, cei cu cugetare „înaltă”, nu s-ar fi încrezut în propria imaginație, ci s-ar fi rugat Sfintei Treimi să le descopere ce este timpul, Dumnezeu i-ar fi luminat să înțeleagă cum a făcut și cu Sfinții Părinți, fiindcă este Tată Bun.

II.2. Ce este timpul după Sfinții Părinți

II.2.a. După Sfântul Cuvios Maxim Mărturisitorul

În Ambigua, Sf. CUV. MAXIM MĂRTURISITORUL este luminat de Bunul Dumnezeu să înțeleagă, iar apoi să ne transmită și nouă rațiunea timpului.

Vorbind despre înțelesul duhovnicesc al prezenței *Sfinților Proroci Moise și Ilie* la Schimbarea la Față, ne arată că împreună cu Dumnezeu-Cuvântul sunt prezenți și ei ca *tipuri ale*:

⁵ Stephen Hawking, *A Briefer History of Time*, Ed. Bantam Books, New York, 1988, pp. 1-49. V. și <http://www.hawking.org.uk/the-beginning-of-time.html>, accesat la data de 19 ianuarie 2014, apud <https://web.archive.org/web/20140304142727/http://www.hawking.org.uk/the-beginning-of-time.html>, accesat la data de 14 decembrie 2020.

⁶ *Idem*, „Properties of expanding universes”, în *Cambridge Digital Library*, <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-PHD-05437/115>, luni, 14 decembrie 2020.

⁷ Fericitul Augustin, *Confesiuni*, Ed. Nemira, București, 2000, pp. 471-473.

- legii și prorocilor care L-au vestit și așteptat;
- înțelepciunii și bunătății celei dintâi;
- firii lucrurilor și timpului, care nu numai că sunt făcute de Dumnezeu, dar sunt făcute și după El – nu ca moment temporal, fiindcă Sfânta Treime este în afara timpului, nici ca reper spațial, fiindcă este peste tot, ci în sensul că sunt făcute după modelul Lui, fiindcă Dumnezeu este prototip atât al firii lucrurilor, cât și al timpului – de aceea ele și stau lângă El.

Sfântul Proroc Ilie este „tipul firii” deoarece:

1. *A păstrat nealterate de patimi rațiunile din el însuși și alegerea voinței în legătură cu ele.* Prin aceasta nu se înțelege că s-ar putea schimba rațiunile firii prin patimi (chipul lui Dumnezeu rămâne și în iad), ci că modul de lucru al lor se poate schimba prin păcat (se pierde doar asemănarea cu Dumnezeu), după cum vom vedea mai jos;

2. *Pedepsind pe cei ce au încălcat legea este asemenea firii care pedepsește pe cei ce încearcă să o strice prin păcat* deoarece viețuiesc împotriva ei. Ei nu reușesc să o strice cu adevărat, doar încearcă, fiindcă rațiunile firii nu se pot schimba, în schimb, printr-un mod de lucru deviat, nu mai pot dispune deplin de toată puterea ei, fiind împuținați în integritatea ființei prin înclinarea spre neființă din cauza lipsei lor de chibzuință și de prudență.

Sfântul Proroc Moise este „tipul timpului” deoarece:

1. *A învățat despre început,* adică atât despre faptul că înainte de crearea lumii văzute nu era timp, cât și despre când a fost momentul inițial de apariție al lui „căci primul el a numărat timpul la facerea lumii”;

2. *A învățat despre numărarea timpului* „ca dascălul timpului și al numărului referitor la el”, fiind primul care a cronometrat cât s-a scurs de la Facerea lumii. Prin aceasta Sf. Cuv. Maxim ne arată că și el, împreună cu toți Sfinții Părinți, consideră că tâlcuirea Facerii este și una istorică, literală, care poate fi folosită ca bază de calcul pentru timpul scurs în mod real de atunci și până acum. După numărătoarea lui Moise, după cum vedem în Sfânta Scriptură, avem, așadar, un interval scurt de la întemeierea lumii și a timpului. Și Sfântul Proroc Moise și Sf. Cuv. Maxim, ca de altfel toți Sfinții Părinți, infirmă axioma timpului îndelungat;

3. Fiind „învățătorul cultului vremelnic” și „cel ce nu intră trupește la odihnă împreună cu aceia pe care i-a condus” seamănă cu timpul care îi trece pe oameni în veacul viitor, dar nu intră cu ei în viața dumnezeiască fiindcă Domnul este următorul timpului și veacului;

4. Fiindcă *legea dată de el intră în pământul făgăduinței împreună cu cei ce au primit-o*, și prin aceasta se aseamănă cu timpul ale cărui rațiuni stăruie în Dumnezeu, chiar dacă el nu intră prin mișcare în viața veacului ce va să vină.

După ce ne arată acestea, Sfântul Cuv. Maxim ne dăruiește *definiția revelată a timpului*:

„Căci timpul este veac (eon), când se oprește din mișcare, și veacul sau eonul este timp, când, purtat de mișcare, este măsurat. Astfel, ca să cuprind într-o definiție, veacul sau eonul este un timp lipsit de mișcare, iar timpul, un veac sau eon măsurat prin mișcare.”⁸

Prin aceasta ni se dă o *tâlcuire anagogică a timpului*, care însă nu o anulează, ci o completează pe cea istorică de mai sus – referitoare la timpul scurt scurs de la facerea lumii.

II.2.b. După Sfântul Cuvios Ioan Damaschin

Deoarece *definiția timpului este în legătură cu definiția veacului*, nu am putea să o înțelegem fără aceasta. De aceea avem nevoie de o *revelație a acesteia din urmă, ca să fim siguri că nu greșim în înțelegerea acestor realități relative între ele*.

Din mila Sa Dumnezeu ne-a descoperit ce este veacul prin Sf. Cuv. Ioan Damaschin, gura reunită a tuturor Sfinților Părinți și luminătorul lumii.

Trebuie să știm că:

1. *Dumnezeu nu s-a născut în veșnicie, ci există mai înainte de veșnicie, fiind Făcătorul ei*. „Pentru aceea Dumnezeu se numește și veșnic (αἰώνιος), dar și mai înainte de veșnicie, căci El a făcut însuși veacul. Numai Dumnezeu, fiind fără început, este făcătorul tuturor, al veacurilor și al tuturor existențelor.” Veșnicia înseamnă veacurile „care există înainte de veacuri”.

2. „*Veac*” are mai multe semnificații:

- Viața omului;
- 1000 de ani;
- Viața de acum;
- 7 veacuri de la Facere la Sfârșitul lumii, al VIII-lea fiind „viața veacului ce va să fie”;
- Cel de după înviere, nesfârșit, în care Hristos va fi soarele luminii neînserate a dreptilor, iar păcătoșii vor fi în noaptea adâncă a lipsei Lui;
- Veacurile veacurilor = cele 7 veacuri care cuprind veacurile vieților oamenilor;
- Veacul veacului = veacul de acum + veacul ce va să fie;
- 1 veac care cuprinde toate veacurile;

⁸ Cfr. Sf. Cuvios Maxim Mărturisitorul, *Ambigua – Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, coll. PSB, vol. 80, Ed. IBMBOR, București, 1983, pp. 159-162.

- „nu timpul, nici o parte din timp, care se măsoară cu mișcarea și drumul soarelui, adică cel format din zile și nopți”⁹. Vedem, așadar, că timpul format din zile și nopți nu este nici mișcarea soarelui, nici drumul lui, ci doar se măsoară prin ele. Nu depinde timpul de soare, cum susțin adepții relativității mitice a timpului, ci soarele depinde de timp și de voia lui Dumnezeu, cu referire la măsura simbolică a lui, exprimată în succesiunea zi/noapte – care a existat și în primele trei zile ale creației, mai înainte de facerea soarelui (simbolul lui Hristos întrupat în Maica Domnului);
- Înainte de Facerea lumii, când încă nu fusese făcut timpul, „nu era un veac care să se poată măsura, ci un fel de mișcare și interval de timp care mergea împreună cu cele veșnice. Și potrivit acestei concepții este un singur veac”¹⁰. Este evident că la aceasta se referă Sfântul Cuv. Maxim Mărturisitorul când definește timpul în funcție de veac și veacul în funcție de timp. Pare o definiție circulară, însă această impresie superficială este generată de neputința limbii omenești, de după căderea lui Adam, de avea cuvinte potrivite, precise și cuprinzătoare, paradigmactice, pentru toate rațiunile. Citind cu atenție cele de mai sus aflăm în mod limpede înțelesurile exacte și tainice ale realităților definite.

Nu este de mirare că este dificilă definirea timpului, fiindcă el, împreună cu spațiul, nu se află sub fire, ci în jurul ei.

Despre aceasta ne învață tot Sf. Cuv. Maxim Mărturisitorul, arătând că se află sub fire subiectul sau totul din el, sau în împreunare cu el și că din acestea se pot recolta definițiile lucrurilor definibile. În schimb, timpul și spațiul sunt cele din jurul firii (ce pot fi analizate ori deodată, ori mai înainte de ea), fiindcă de la prima creare a lucrurilor se gândește și mișcarea, și poziția lor. Astfel că firea se află în timp și spațiu după începutul mișcării și poziția ei, dar după substanță nu. Spațiul și timpul sunt, așadar, exterioare firii, ca început al existenței ei și ca poziție a ei, dar firea nu constă din ele.

Putem contempla la genuri, specii și indivizi rațiunile existenței lor și diferențele care le constituie, dar când ne uităm la facerea lor, negreșit odată cu ele ni se prezintă neapărat și timpul și spațiul, fără de care nimic din cele create nu există. Orice faptură este circumscrisă și de început, și de poziție, deci de timp și de spațiu. Numai Bunul Dumnezeu este necircumscris¹¹.

⁹ Cf. Sf. Cuv. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. IBMBOR, București, 1993 (PG 94), pp. 36-37, 59, 132.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Sf. Cuv. Maxim Mărturisitorul, coll. *Filocalia*, vol. III, Ed. Apologeticum, 2005(b), pp. 305-306.

Observăm, aşadar, că Sf. Cuv. Maxim Mărturisitorul, pe lângă faptul că ne explică limpede din ce motiv raţiunea timpului nu poate fi definită (fiindcă nu stă sub fire), ne mai arată şi că ideea că singularitatea primordială/atomul primordial/oul cosmic/universul ar putea fi necircumscrise de timp, adică veşnice, este o minciună la fel de mare ca şi ideile aberante ale iluziei/inexistenţei timpului sau a confuziei lui cu spaţiul. Timpul indică începutul, iar nu poziţia. După cum începutul nu poate fi înghiţit în noţiunea de poziţie, tot aşa nici timpul nu poate fi vreo altă dimensiune a spaţiului.

Raţiunea timpului constă în a fi un fel de „mediu” de existenţă al firii care arată începutul facerii şi mişcării ei. Astfel că timpul nu este nicidecum un cronometru–vehicul al schimbării/stricării raţiunii firii, adică al evoluţiei ei, după cum bârfesc evoluţioniştii. Deci, nu are cum să fie îndelungat, având în vedere că nu naşte în dureri mutaţii, ci doar marchează începutul facerii instantanee a componentelor întregii firi şi evenimentele care au avut loc pe singurul fir roşu cu adevărat al istoriei (de la crearea-căderea omului până la unirea sa cu Dumnezeu).

Aici doar mai remarcăm că modelul metafizic actual asupra timpului şi spaţiului este cu totul în afara realităţii revelate de Dumnezeu prin Sfinţii Părinţi. După Sfinţii Părinţi spaţiul şi timpul există, dar firea nu constă din ele. După metafizicieni spaţiul şi timpul sunt o materie care se poate curba, timpul nu există, iar obiectele nu se află nicăieri, deci, de fapt, nici spaţiul nu există. Iar aceasta nu trebuie să o înţelegem logic, ci să o primim printr-o credinţă care nu cercetează şi nu experimentează, fiindcă nimeni nu a luat vreodată spaţiul dintre două blocuri ca să-l curbeze şi nici ziua de ieri care a trecut.

III. Relativitatea timpului – realitate şi confuzie

III.1. Relativitatea

Mântuirea depinde de cunoaşterea adevărului *1 Tim 2, 3* „Că acesta este lucru bun şi primit înaintea lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru, *4* Care voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină”. Şi aceasta ca nu cumva să ne aflăm *2 Tim 3, 7* „Mereu învăţând şi neputând niciodată să ajungem la cunoaşterea adevărului”.

Aşadar, *chiar pentru a noastră mântuire suntem datori a înţelege, după Sfinţii Părinţi, mai întâi care este problema relativităţii adevărului, apoi a relativităţii ştiinţei, iar în final a relativităţii timpului* (pentru a putea înţelege şi cronologia Creaţiei).

„RELATIVITĂȚE s.f. 1. Faptul de a fi relativ. 2. Proprietate a mărimilor fizice de a depinde de condițiile concrete în care se efectuează măsurarea lor sau de sistemul de referință la care sunt raportate.¹²”

„RELATIV, -Ă, relativi, -e, adj. 1. Care se referă, se raportează la ceva sau la cineva, care are legătură cu ceva sau cu cineva.¹³”

Această relativitate sau legătură a lucrurilor și persoanelor este o realitate, un adevăr absolut, și nu poate decât să ne bucure definiția de mai sus prin observarea acestei realități. Există legături și raportări între toate (fiind făcute toate de Dumnezeu – se cheamă principiul proexistenței faptul că toate au fost făcute nu numai pentru ele însele, ci pentru toate celelalte). Iar aceste legături sunt icoane ale dragostei Persoanelor Sfintei Treimi. Fără această iubire nu există nimic, astfel că totul este îmbibat în rațiunea iubirii, care este tocmai relația sau relativitatea. Aceasta este o relativitate a tuturor nu numai între creaturi, ci, în final și mai ales, față de Dumnezeu.

Absolut nu este decât Dumnezeu, restul, inclusiv masa, energia și lumina creată, sunt relative la El.

Adevărul omenesc este și el relativ, fiindcă nu poate exista în sine, ci numai în legătură cu Adevărul Absolut Hristos. Și de aceea și aici are dreptate știința să zică despre adevăr că este relativ. Problema apare atunci când metafizica vrea să facă acest adevăr relativ absolut în sine, adică să-l rupă de Hristos, ba chiar să-i desființeze orice legătură cu Absolutul și să-l bazeze exclusiv pe rațiunea omenească (stricată prin amestecul confuz cu răul). Ne putem însă folosi de postulatul adevărului relativ al științei tocmai pentru a nu ne pune nădejde în el și nici în ea.

Nu suntem de acord, așadar, cu absolutizarea falsă a relativității, adică excluderea Adevărului absolut al existenței Adevărului Hristos (față de care toate sunt relative). Nu suntem de acord nici cu respingerea cuvintelor Lui, cu neîncrederea în absolutul adevăr din ele (deși admitem din toată inima că este infinit și necuprins de mintea omenească – până nu va experia sufletul trăirea minții lui Hristos). Relativitatea e valabilă aici doar în sensul că Adevărul nu poate fi cunoscut cu adevărat dacă mintea omenească nu se curăță de sine (și aceasta numai dacă este în relație nemijlocită, trăită, cu Dumnezeu Cel Absolut prin harul Său Absolut, adică numai dacă este într-o relativitate vie).

Adevărul absolut nu poate fi relativ, nu numai din motive filozofice, ci pentru că este Hristos, Adevăratul nostru Dumnezeu, o Persoană din Sfânta Treime. Deși cele trei Persoane sunt în relație Una cu Alta, sunt relative Una Alteia, aceasta este o relativitate absolută în sensul că toate Trei au absolut aceeași voință,

¹² <https://dexonline.ro/definitie/relativitate>, accesat la data de 30 martie 2019.

¹³ <https://dexonline.ro/definitie/relativ>, accesat la data de 30 martie 2019.

adică Iubirea absolută. Deci, această relativitate, ca toate la Dumnezeu, nu este numai absolută, ci mai presus de tot ce este supra absolut, fiind însăși relația de dragoste absolută a Absolutului. Ea se revarsă spre noi cei relativi, ca să ne facă absoluți după har sau absoluți în iubire, în relația noastră cu El și între noi. Cu alte cuvinte, Absolutul Său ne face identici cu El după har la modul absolut în relativitatea noastră față de El. Suntem chemați să prefacem prin har relativitatea noastră relativă în relativitate absolută sau absolutul nostru relativ într-un absolut absolut.

Vedem, așadar, că există *două mari nuanțe ale relativității*:

- *relația a ceva/cuiva față de ceva/cineva;*
- *incapacitatea de a fi absolut.*

Însă *ele*, după cum am văzut, *sunt foarte strâns legate întreolaltă.*

*

Dar nu putem înțelege ceea ce se înțelege azi prin „*tot adevărul este relativ*” dacă nu cercetăm foarte pe scurt câte ceva despre *inventatorul acestei idei*.

Pilat întreabă „Ce?”, arătând că nu a înțeles că Adevărul este O Persoană, că este Însuși Dumnezeu, despre Care poți întreba doar „Cine este Adevărul?”, iar Nietzsche îl admiră, fiind în aceeași patimă a neștiinței cu el, coleg cu el în breasla sinucigașă a neadeverităților îndoielnici, apreciind aceeași ignoranță existențială, denumind-o filozofie și laudându-se cu ea, marcându-i întreaga sa viață, chinuindu-l și ducându-l la căderea sa jalnică și irecuperabilă. Se leapădă de Hristos pentru a îmbrățișa, ca pe un alt dumnezeu, criticismul și anihilarea adevărului absolut.

Dar adevărul poate fi și absolut tocmai fiindcă este relativ la Persoana Absolută a lui Hristos, Dumnezeul nostru. Dacă ar fi relativ la persoane căzute și neputincioase, cum sunt oamenii, atunci ar fi cu adevărat relativ, ar avea dreptate Nietzsche, n-ar putea fi mântuit de relativitate nici în veacul de acum, nici în cel ce va să fie.

Dacă Adevărul absolut ar fi un obiect de cercetare, un „ce”, o cunoștință, atunci ar fi relativ și la persoana care Îl studiază. Dar dacă este Un Subiect, un „Cine”, mai presus de cunoaștere și de cunoscător, și așa este, atunci nu mai este relativ, fiindcă nu mai este dependent de o relație între cunoscător și cunoaștere. Relația între Persoanele Sfintei Treimi este atât de absolută încât nu sunt trei dumnezei, ci Unul. Mai rămâne relativă doar *relația dintre subiectele create și Cele Trei Subiecte absolute*. Dar, *la plinirea vremii, cunoașterea Celui Absolut mai presus de cunoaștere îl absolutizează și pe cunoscătorul relativ*. Printr-o unire mai presus de fire îl face identic după har cu Adevărul absolut.

Ne învață despre acestea Însuși Adevărul absolut – Cuvântul lui Dumnezeu – prin Sf. Cuv. Maxim Mărturisitorul:

„Orice cugetare este (o sinteză) a celor ce cugetă și a celor cugetate. Dar Dumnezeu nu este nici dintre cei ce cugetă; nici dintre cele cugetate. El este deasupra acestora. Căci altfel s-ar circumscrie, ca subiect ce cugetă având lipsă de relația cu ceea ce cugetă, iar ca obiect cugetat căzând, datorită relației, în chip firesc sub vederea celui ce cugetă. [...] Căci e propriu și firesc celor după El să cugete și să fie cugetate.¹⁴”

Cu alte cuvinte, *Dumnezeu, fiind mai presus de cunoaștere, este Adevărul mai presus de relativitate*. Este un Absolut care nu are nici o lipsă/ nevoie de relație cu cei care cugetă la El, ca să poată fi circumscris de ei – și prin aceasta mărginit în înțelegerea lor – nici o lipsă de cunoaștere a lor, ca să fie mărginit în integritatea Sa de Adevăr Absolut. Relația Lui cu oamenii este cu totul dar al Lui către ei, dar la modul absolut, care nu depinde de ei, ca să fie o relație relativă. Nuanța înțelesului de „relație” din relativitate se păstrează, prin mila Lui, dar, prin nemărginirea Lui, este cu totul anihilată nuanța nihilistă de „neabsolut”.

Dar și oamenii, dacă își cârmuiesc bine, prin rațiune, pofta și mânia, lucrând virtuțile, află ce este vrednic de iubit. Și cu mintea luând seamă la rațiunile fapturilor dobândesc negreșelnica cunoștință despre ele dacă sesizează, mai presus de știință, Cauza lor. Atunci ei pățimesc îndumnezeirea prin har, adică rațiunea lor încetează să discearnă, iar mintea încetează să cugete, căpătând identitatea cu Dumnezeu prin participare. Cu alte cuvinte, devin absoluți după har, având o relație absolută cu Dumnezeu, ajungând asemenea Lui¹⁵.

Acest traseu al omului de la relativ la absolut nu este unul metafizic, relativ, ci unul absolut empiric, adică prin experiențe duhovnicești trăite la modul absolut, în relativitatea vie a omului cu Adevărul absolut. Să nu ne mire aceasta, nici să nu o considerăm ca un joc de cuvinte, fiindcă este o realitate revelată de Sfinții Părinți.

Cele dumnezeiești se pot cunoaște în două feluri:

1. Într-un mod relativ, prin raționament și înțelesuri, fără experiența prin trăire a Celui cunoscut – în viața aceasta. Aceasta mișcă dorința spre a doua;
2. Într-un mod adevărat, absolut, prin participarea la Dumnezeu după har, primind toată simțirea Lui, într-o experiență trăită în afara înțelesurilor și a raționamentului. Prin aceasta cei care Îl aleg pe Hristos vor primi în veșnicie îndumnezeirea neîncetată, suprafirească, din care se înlătură cunoștința prin înțelesuri și raționament. Nu pot coexista experiența lui Dumnezeu cu raționamentul privitor la El, nici simțirea lui Dumnezeu cu înțelegerea Lui¹⁶.

¹⁴ Sf. Cuv. Maxim Mărturisitorul, 2005a, p. 212.

¹⁵ *Idem*, 2005b, p. 101.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 360-361.

De aceea cunoașterea științifică nu are cum să fie decât relativă, în timp ce cunoștința adevărată este revelată, absolută, devenind fără de greșeală prin participare. Dacă un om vrea să fie cu adevărat de știință, la modul absolut, atunci trebuie să dorească să afle adevărul absolut, măcar pe acela cu privire la natură ca icoană a Adevărului absolut. Omul, pentru a afla adevărata știință, are nevoie să lucreze virtuțile prin discernământul rațiunii și să primească în minte înțeleșurile revelate Sfinților Părinți în legătură cu subiectul/obiectul de cercetat.

PF Daniel remarca un lucru tainic: „în fiecare erezie se află o nevroză care relativizează absolutul și absolutizează relativul”¹⁷.

III.2. Relativitatea științifică

Ierom. filosof Serafim Rose face¹⁸ o legătură foarte interesantă și în același timp foarte logică, deductivă, științifică și critică între nihilism și știință. Sfinția sa consideră adevăr absolut cele referitoare la începutul și la sfârșitul lucrurilor. El ia în considerare doar pe cele aflate în legătură cu lucrurile, dar suntem de acord cu el (nerezumându-ne însă doar la ele) fiindcă Hristos este Alfa și Omega, Începătorul lucrurilor create de El cu rațiuni ale firii care sunt icoane ale rașionilor dumnezeiești și care, din această cauză, tânjesc spre sfârșitul lor, dar nu ca finalitate, ci ca desăvârșire în Hristos.

Sfinția sa consideră și că, în vremurile noastre caracterizate de scepticism, *nimeni nu mai crede în „adevărul absolut”*. Ca cineva să nu fie considerat naiv se agață de nihilismul exprimat de expresia „tot adevărul este relativ”. „Adevărul relativ” în care oamenii cred azi la modul absolut, cum credeau odinioară în creștinism, este reprezentat de știință. Cunoștințele științifice pleacă de la observație, de la cele cunoscute, apoi printr-o logică ordonată înaintea spre cele necunoscute, fiind așadar într-o „relație” unele cu altele nu de sine stătătoare, astfel că nu par a fi absolute, ci sunt pe placul relativiştilor. Sfinția sa însă nu a atras atenția că știința de azi nu mai are nici măcar o astfel de desfășurare – specifică metodei deductive de cunoaștere, ci știința din epoca contemporană uneori chiar pierde și pe cele deja cunoscute – printr-o ilogică dezordonată, manipulată inductiv de dorință. Cercetătorul științific de azi, fiind preponderent bazat pe propria părere preconcepută, folosește într-un mod barbar metoda inductivă, provenită din hinduism, prin care întrebuițează datele observate nu pentru aflarea adevărului, în care nu mai crede, ci doar pentru a-și demonstra propria metafizică, chiar dacă pentru aceasta este de multe ori nevoit să încalce flagrant chiar și cea mai elemen-

¹⁷ Dan-Ilie Ciobotea, „Dorul după Biserica nedespărțită sau apelul tainic și irezistibil al Sfintei Treimi”, în *Ortodoxia* 34 (1982), nr. 4, pp. 586-598.

¹⁸ Cf. Ierom. Serafim Rose (1934-1982), *Scrieri*, Ed. Sophia, 2009, pp. 491, 494-495.

tară logică. Așadar „relația” lui nu mai este cu observațiile și cu logica, decât poate într-o mică măsură – și aceea superficială – ci, de multe ori și mult mai intens, cu propria sa convingere religioasă, iar prin aceasta chiar cu duhurile minciunii.

Ce mai observă sfinția sa, într-un mod foarte valoros, este că *cercetătorul științific, fiind foarte specializat și foarte ocupat cu această specializare, nu mai are timp să mediteze adânc la lucruri abstracte*, nici măcar la ideile de bază/axiomele/premisele pe care se sprijină/de la care pleacă specialitatea sa. Dacă totuși i se pune în față o astfel de întrebare își răspunde în fugă: „tot adevărul este empiric, tot adevărul este relativ”. Dar această superficialitate de specialitate nu-l lasă să vadă că afirmațiile de mai sus, în care crede fără a le cerceta, nu sunt nici empirice, nici relative. „Tot adevărul este empiric”, nu este un „adevăr” de tip empiric, ci metafizic; „tot adevărul este relativ” nu este o afirmație relativă, fiindcă el crede în ea la modul absolut. Majoritatea oamenilor de azi, nu numai oamenii de știință, au schimbat Adevărul absolut Hristos pe „adevărul absolut” că „tot adevărul este relativ”. Aceasta este o mare absurditate, fiindcă dacă există adevărul, cu siguranță acesta nu poate fi decât absolut, altfel nu are cum să fie adevăr. Noi completăm că un adevăr schimbător nu poate fi decât o minciună sfruntată, care poartă pe frunte doar masca de adevăr, fiindcă pentru a fi adevărat ceva trebuie să fie iconă a unei rațiuni din Dumnezeu, iar Acesta nu se schimbă.

Tot o remarcă a sfinției sale este că în cazul oamenilor de știință această absurditate implică și *o mare contradicție, fiindcă principiile pe baza cărora funcționează orice sistem de cunoaștere, deci și știința, sunt neschimbătoare, așadar absolute*. Altfel nu ar mai exista nici un criteriu prin care se poate decide dacă rezultatele științifice sunt adevărate și contribuie sau nu la sporirea cunoștinței. La aceste principii absolute în care cred și oamenii de știință fără a încerca să le demonstreze – axiomele sau premisele de la care pleacă oricare cercetare – nu se poate ajunge prin ceva relativ. Nu se poate ajunge la principiile de bază ale unei cunoașteri prin însăși acea cunoaștere. Ele trebuie să fie date din afară, nu pot fi demonstrate științific, țin de credință. Așadar, în orice știință se pleacă de la niște teorii acceptate pe baza altor teorii crezute de cercetători, care, în final, se trag toate de la teoria cunoașterii adevărului. Dar noi ne întrebăm: de unde pot proveni principiile adevărului pe baza cărora se construiește această ultimă teorie, dacă nu din afara ei? Și ce poate fi în afara cunoașterii cunoașterii, dacă nu Adevărul Absolut, Singurul Care este în afara acestei lumi și în afara oricărei cunoașteri? Răspundem: dacă teoria cunoașterii adevărului este forțată în chip pervers de către nihilisti să decreteze adevărul a fi relativ, atunci toate teoriile științifice se surpă, iar cercetătorii nu mai au ce face, fiindcă nu se mai pot încrede în nimic, nici măcar că $1+1=2$. Trebuie să se retragă din știința lor și să își plângă neputința și păcatele; și mai bine ar face aceasta în loc să construiască modele false pe teme-

lii mincinoase. Atunci i-ar mângâia Tatăl cu mâna Adevărului absolut și ar ajunge să trăiască adevărata cunoaștere. Dar pentru aceasta trebuie să se renunțe la cugătarea trupească (care prefăce mintea într-un altfel de trup) și la cugetarea parțială care reduce cunoașterea omenească trăită integral (minte, rațiune, simțire) la o știință mutilată doar la o rațiune căzută (în amestecul dintre bine și rău).

Nu este de mirare, așadar, că știința modernă¹⁹, care pe lângă neputința de a afla adevărul²⁰ mai este purtată și de dorul slavei deșarte²¹, pune în discuție toate realitățile, supunându-le relativității propriei păreri.

Acesta este și motivul pentru care teoria relativității specială și generală a prins și a fascinat pe atât de mulți oameni.

*

Așadar, în nuanțarea teoriei relativității științifice, nu vrem să o contrazicem la modul absolut, fiindcă este și un adevăr absolut în ea, dar vrem să arătăm că acesta este tocmai realitatea neputinței omului de a-l găsi și cunoaște doar prin sine și prin știință²². Cu alte cuvinte, nu există autonomia cunoașterii noastre absolute. Cunoașterea ni se dă în dar, prin revelație, dacă suntem relativi până la capăt cu Sfânta Treime.

Deci, pentru a scăpa de relativitate trebuie să apelăm la revelație, care se dobândește prin relativitatea la/cu/în Cel absolut.

III.3. Sfinții Părinți despre relativitate

Ps 115, 2 „Și am zis întru uimirea mea: tot omul este mincinos” (B,1914).

Tot omul în această lume este mincinos din punct de vedere al fericirii lui, numită de Sf. Ier. Grigorie Teologul o mincinoasă fericire fiindcă trece ca visul. Toate se strică, numai bunătățile Împărăției Cerurilor sunt adevărate la modul absolut, datorită statorniceii și neschimbării lor și nemuririi celor care se bucură de ele.

Sf. Ier. Grigorie al Nyssei nu rămâne doar la acest tip de relativitate a adevărului pământesc, ci ne învață și despre neputința omului ca să exprime Adevărul absolut, chiar și după ce-L experiază prin vederea duhovnicească – dobândită prin împuternicirea dată minții care se pocăiește, prin iluminarea Sfântului Duh. Această neputință nu este provocată de ura sau de necredința în Adevărul absolut, ci de lipsa de mijloace. Ea provine din slăbiciunea lui de a descrie exact măreția lui Dumnezeu.

¹⁹ Modernismul fiind de fapt etapa actuală a nihilismului sau a relativismului revoluționar.

²⁰ Fiindcă îl caută parțial și folosindu-se doar de o parte a mișcării sufletului omenesc.

²¹ De motorul toxic al concurenței, asociată cu dorința cu orice preț a originalității.

²² Mai pe larg: Anastasiu, 2020a, cap. „Știința după Sfinții Părinți”.

După Sf. Ier. Vasile cel Mare, Sfântul Proroc David își arată aici prin uimire spaima și mirarea. El preîntâmpină replica relativiştilor care ar putea face sofisme de tipul:

- dacă tot omul este mincinos, atunci și sfinții sunt mincinoși;
- dacă adevărul absolut nu poate fi revelat, fiindcă Sfinții Părinți, după relativști, ar fi mincinoși sau neputincioși în a-l exprima, atunci și cele zise de ei sunt relative, astfel că nu am putea să le credem la modul absolut.

Însă iată ce ne învață despre aceasta Sfântul Ierarh:

„Oameni se zic cei ce încă sunt stăpâniți de patimile cele omenești; iar cel ce de acum s-a făcut mai presus de patimile trupești și a ajuns la desăvârșirea minții și a trecut către starea îngerilor, acesta, când vorbește despre cele omenești, se osebește adică pe sine de ceilalți. Nemincinos este dar cel ce a zis: Eu am zis: dumnezei sunteți și toți fii ai Celui Preaînalt (Ps 81, 6), și, cu adevărat, de este pentru altcineva, și lui David îi este potrivită o astfel de numire: pentru că fiu al Celui Preaînalt este cel ce prin fapta bună s-a înfiat lui Dumnezeu, iar acesta nu moare ca un om, căci are pe Dumnezeu în sineși.”²³

Așadar, câtă vreme sunt cuprinși de patimi oamenii de știință sunt mincinoși. Sfinții, care au trecut dincolo de patimile omenești prin curățirea de patimi, dincolo de contemplația naturală prin iluminarea harului și au ajuns la starea îngerească a desăvârșirii specifică îngerilor, au devenit dumnezei absoluți după har. Astfel că și cuvintele lor sunt Adevărul absolut, fiindcă sunt de la Cuvântul lui Dumnezeu, Hristos-Adevărul absolut.

Sau altfel: chiar dacă și sfinții sunt neputincioși în a exprima adevărul absolut al vederii/experierii lui Dumnezeu, fiindcă cuvintele omenești sunt circumscrise, iar Dumnezeu este nemărginit²⁴, totuși, în privința cunoașterii firii create²⁵, ne pot descoperi adevărul absolut, fiindcă firea creată, spre deosebire de firea dumnezeiască, este mărginită, deci exprimabilă.

Sfinții Părinți ne recomandă, așadar, să trecem de la cunoașterea relativă științifică la cunoașterea revelată a sfinților.

²³ Acest citat și parafrazele de mai sus sunt luate din Sfântul Cuvios Nicodim Aghioritul, Cuviosul Eftimie Zigabenu, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, Ed. Cartea Ortodoxă, Egumenița, s.a. (după ediția lui Veniamin Costachi, luminătorul Moldovei, Iași, institutul Albinei, 1850), pp. 510-511.

²⁴ 2 Co 12, 4 „Că a fost răpit în rai și a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască”.

²⁵ Care și ea, alături de Sfânta Scriptură, este revelată nouă prin ei, în Sfânta Tradiție.

III.4. Clasificarea relativității timpului

Relativitatea timpului este: psihică, fizică, mitică și mistică.

1. *Relativitatea psihică (subiectivă) a timpului* este reală. Ea se referă la modul cum noi percepem sau simțim trecerea timpului. Din cauza stresului și a vieții împrăștiate și absorbite în multe ecrane cronofage, avem impresia că ziua s-a tot scurtat față de trecut, deși toate ceasurile, inclusiv cele atomice, cronometrează tot o zi de 24 de ore. Atât de presantă este această simțire, încât unii s-au găsit să inventeze tot felul de teorii întortocheate, de factură pseudo-științifică și pseudo-apocaliptică, despre scurtarea zilei. Însă aceste teorii nu provin din cunoașterea reală a firii. Ar trebui să fie aduși la mărturisire cei care au insomnii sau suferă de depresie. Aceștia ar spune că simt noaptea/starea depresivă ca pe întreaga veșnicie a iadului care nu mai vrea să treacă. Când renunțăm măcar pentru o zi la ecranele fascinante sau la grijile aglomerate atât de presante (noi am vrea să rezolvăm într-o zi probleme cât pentru o săptămână, deci de ce ne mirăm atunci că săptămâna trece ca ziua?!), observăm și noi că timpul se scurge altfel. Altfel simțim că trece timpul când suntem într-o stare de fericire, altfel când ne plictisim, altfel când ne rugăm, altfel când ne distrăm. Această percepție atât de diferită a timpului, deși ceasornicele au același ritm obiectiv, ne învață despre importanța stării subiectului care pătimește trecerea vieții sau despre subiectivismul percepției timpului relativ la Marele Univers lăuntric.

2. *Relativitatea fizică (obiectivă) a timpului* (relativist – einsteiniană sau *timpul relativ la deplasare și gravitație*):

a. *Teoria restrânsă a relativității („dilatarea” timpului cu creșterea vitezei)*:

Are ecuația, mai puțin cunoscută, care exprimă relativitatea timpului $\Delta t' = \gamma \Delta t$ și afirmă că ceasurile ar merge mai încet la viteze mai mari. Timpul dintre două bătăi al unui ceas aflat în deplasare $\Delta t'$ este mai lung decât timpul dintre două bătăi al unui ceas staționar Δt ($\Delta t' = \gamma \Delta t$, unde γ este factorul Lorentz).

Cu alte cuvinte, cu cât omul se apropie mai mult de viteza luminii, cu atât mai mult i se „dilată” timpul cronometrat de ceasul său, față de cel al unui om aflat pe suprafața pământului care nu se deplasează. După relativiști, geamănul rămas pe pământ ar îmbătrâni față de geamănul care ar călători cu viteza luminii²⁶

²⁶ Ca să fie sesizabile aceste diferențe ar trebui ca unul din gemeni să poată călători cu viteza lumii. Dar această viteză l-ar zdrobi. Numai în filmele Sci-Fi există astfel de nave care ar putea ajunge la o asemenea viteză fără să pățească nimic călătorii lor. Astfel că paradoxul gemenilor nu poate fi demonstrat științific. Este numai o speculație metafizică în care cred cei care au adoptat modelul relativist.

sau, după cum spune Carlo Rovelli²⁷: „doi gemeni descoperă că au vârste diferite dacă unul din ei a călătorit cu viteză mare”²⁸.

Einstein a plecat de la teoria relativității formulată de Galilei, prin care se susținea că nu există repaus absolut și că toate mișcările sunt relative și a încercat să o generalizeze. Cu alte cuvinte, a folosit metoda inductivă.

Dar a mai adăugat o axiomă, nedemonstrată (de fapt infirmată de-a lungul timpului prin diferite experimente științifice) și anume că deplasarea sursei fasciculului luminos nu ar putea modifica viteza luminii – emisă de aceasta – față de un observator staționar. Adică, dacă lumina emisă de farurile unei mașini are o viteză de deplasare c , și dacă mașina se deplasează noaptea cu viteza v , atunci viteza luminii emisă de farurile ei nu devine $c + v$, ci rămâne tot c . Albert Einstein decretează prin aceasta că viteza luminii ar fi neschimbătoare, adică ar fi reperul absolut relativistilor. El uită că tot ce este creat este și schimbător, astfel că inaugurează un nou cult, al cărui dumnezeu este viteza luminii create, pe care l-am putea numi tahi-foto-latrie.

Pe lângă aceasta, relativitatea restrânsă nu ține cont nici de efectele gravitației.

b. Teoria generalizată a relativității („contractia” timpului cu creșterea altitudinii):

Are celebra ecuație $E = mc^2$ și ne spune că ceasurile merg mai repede la altitudini mai mari (mai departe de sursa gravitațională). Cu alte cuvinte, cu cât omul se înalță mai sus de la suprafața pământului, cu atât mai mult se „contractă” timpul cronometrat de ceasul său, față de cel al unui om aflat pe suprafața pământului la nivelul mării. Geamănul care ar trăi la munte ar îmbătrâni mai repede față de geamănul care ar trăi la mare sau, după cum spune Carlo Rovelli: „Einstein a prezis că timpul se scurge mai repede la altitudine mare decât la șes. [...] Dacă un om care a trăit la nivelul mării se întâlnește cu geamănul lui care

²⁷ Un cercetător de fizică teoretică, evoluționist, care a scris cărți de popularizare a metafizicii fizicii contemporane și a inventat „loop quantum gravity” (LQG = „gravitatea cuantică în buclă”). LQG a încercat să împace capra cu varza, adică, mai bine spus, mecanica cuantică cu pisica lui Schrödinger sau teoria relativității generale (vezi discuțiile despre paradoxul EPR – „Einstein, Podolsky și Rosen” – cu cea a superpoziției cuantice, în care se arată că Albert Einstein nu era deloc de acord cu mecanica cuantică. Dar nici teoreticienii ei nu erau de acord cu teoria relativității. Despre acest conflict v. în Manjit Kumar, *Quantum: Einstein, Bohr and the Great Debate About the Nature of Reality*, Ed. Icon Books Ltd, Regatul Unit, 2009, p. 282.). În zilele noastre LQG se află în competiție cu teoria stringurilor. V. și Rodolfo Gambini, Jorge Pullin, *Loop quantum gravity for everyone*, Ed. World Scientific, Londra, 2020.

²⁸ Rovelli, 2017, p. 8.

a trăit în munți, descoperă că geamănul e puțin mai bătrân ca el. Și asta e doar începutul.²⁹”

Această teorie vrea să o generalizeze pe prima prin includerea gravitației. Deci avem tot o metodă de lucru inductivă. Decretează, fără să o poată demonstra prin vreun experiment științific nerăstălmăcit, plecând tot de la eroarea absolutizării vitezei luminii descrisă puțin mai sus, că masa și energia ar curba continuumul spațiu-timp (timpul este considerat aici a fi a patra dimensiune a spațiului și este tratat întocmai ca și cum ar avea caracteristicile spațiului, putându-se astfel și călători pe el, în orice direcție, chiar și cu trupul, ca pe una din cărările abătute de la împărăție) și ar influența traiectoria obiectelor, inclusiv a luminii.

Dar aici apare încă o contradicție. Dacă viteza luminii este absolută și de ea depind și masa, și energia, cum atunci mai depinde lumina de masă și de energie. De aici rezultă că – și conform teoriei generalizate a relativității – viteza luminii este absolută, dar nu într-un mod absolut, ci relativ la cele ce depind de ea. Sau, mai contradictoriu, lumina este relativă la masă și energie care sunt relative la viteza ei absolută. Cu alte cuvinte lumina nu este absolută, ci doar viteza ei. Zeul relativist, așadar, nu este lumina, ci viteza. Nu este de mirare, având în vedere că suntem în secolul vitezei care ne face să ne pierdem viața, amplificând în noi relativitatea percepției timpului care ni se scurge, pe nerăsuflăte, printre degete³⁰.

Relativitatea fizică (obiectivă) a timpului este o dogmă decretată de Albert Einstein. Ea include, în mod practic, variația mărimii intervalului de timp în funcție de viteza de deplasare și de altitudinea subiectului care îl pătimește, presupunându-se că viteza luminii în vid ar fi constantă.

Cu alte cuvinte timpul și-ar schimba modul de lucru dacă s-ar modifica viteza de deplasare și altitudinea subiectului care îl percepe, față de un subiect care este la o altă viteză de deplasare și la o altă altitudine.

Relativitatea fizică (obiectivă) a timpului este astfel o teorie deja învechită, care se bazează pe o axiomă nedemonstrată și nedemonstrabilă a uniformismului sau a fixismului modului de lucru al luminii. Toate sunt considerate relative, mai puțin viteza luminii în vid, care este considerată absolută. Această axiomă, ca și

²⁹ În realitate nu s-a făcut decât un singur experiment pe doi gemeni univitelini, Scott și Mark Kelly. Scott a stat un an la bordul Stației Spațiale Internaționale, pe când geamănul său identic a rămas pe pământ. Conform teoriei relativității generalizate, Scott ar fi trebuit să îmbătrânească doar cu trei milisecunde. În realitate, din cauza condițiilor din spațiu, dăunătoare sănătății, a îmbătrânit cu mult mai mult, 7 % din genele sale rămânând alterate (cele responsabile pentru sistemul imunitar, refacerea ADN-ului, formarea oaselor etc.) v. <https://www.nasa.gov/feature/nasa-twins-study-confirms-preliminary-findings>. Dar aceasta nu înseamnă că timpul s-a scurs altfel pentru cei doi. Cel mult cronometrele lor au funcționat diferit la altitudini diferite.

³⁰ Cf. <https://teologiepastorala20102014.files.wordpress.com/2013/03/revelat-si-descoperit-adevarul-este-unul-prezentare.pdf>, joi, 6 decembrie 2018.

axioma mamă a ei, a uniformismului integral, desigur că nu poate fi adevărată, iar acest lucru azi a fost dovedit și experimental. De aceea ultimele cercetări din domeniul fizicii au scos în evidență falsitatea acestei axiome și, în concluzie, și a relativității fizice a timpului sau a ideii continuumului spațiu-timp.

Noi, ortodocșii, știm mai mult decât atât prin revelație: nimic nu poate fi uniform, neschimbat și absolut în creație, altfel creația ar fi Dumnezeu.

„Toate cele care există sunt sau create sau necreate; iar dacă sunt create, sunt negreșit și schimbătoare, căci existența acelora care a început prin schimbare va fi supusă cu siguranță schimbării, fie distrugându-se, fie schimbându-se în chip liber. Dar dacă sunt necreate, urmează că sunt negreșit și neschimbătoare.”³¹

Orice decretare a neschimbabilității – ori a întregii făpturi, ori a unor componente/proprietăți ale ei – vădește în realitate un panteism prost disimulat.

3. *Relativitatea mitică a timpului* (evoluționist – absurdă sau *timpul relativ la părerile evoluționiștilor*) este o dogmă imaginară, plină de neclarități și nelămuriri, atât fizice și metafizice, cât și teologice și duhovnicești, prin care se decretează de către evoluționiștii teiști că s-ar putea schimba (după părerile lor, iar nu după vreo lege a naturii sau după vreun fapt științific incontestabil):

a. rațiunea zilei care, în realitate:

i. este o singură succesiune lumină-întuneric – la miliarde de succesiuni lumină-întuneric;

ii. este adresată pe înțelesul și pentru folosul local al omului viețuitor pe planeta pământ – la adresarea pe înțelesul și pentru folosul unor locuitori fictivi de pe alte planete, care au alt tip de mișcări planetare decât pământul, cu o altă durată a succesiunii lumină-întuneric;

b. modul de lucru al zilei care, în realitate, are o durată de 24 de ore³² – la o durată variabilă, care ar putea ajunge și la miliarde de ani; doar prin mijloace naturale, dependente de corpurile cerești, de deplasarea, altitudinea și înțelegerea oamenilor, doar pentru a se conforma basmului cosmogonic hindus-evoluționist-teist care se petrece în cadrul ideologic al miliardelor de ani.

Rațiunea zilei, adică felul ei de a fi sau definiția ei, este o singură succesiune de lumină (numită zi), urmată de un întuneric (numit noapte), având, în general (mai puțin când se schimbă modul ei de lucru prin minuni), o durată totală de 24 de ore. Această succesiune se repetă ciclic până la prefacerea timpului în veșnicie, când Zi-una de la început, după ce se își va da mâna cu ziua a doua, apoi cu ziua a treia și așa mai departe, se va împlini, după atâtea înnoiri, uniri și slujiri, în Ziua

³¹ Sf. Cuv. Ioan Damaschin, *op. cit.*, 1993, pp. 12-13.

³² Ca icoană a celor 24 de bătrâni care se închină, punându-și cununile la picioarele lui Dumnezeu – Apoc 4, 10.

a 8-a, cea neînserată, a cărei icoană și este. Așa a fost făcută de Dumnezeu ziua, ca măsură a timpului, și așa este descrisă de Sfântul Proroc Moise în cartea Facerii.

De asemenea citatele patristice susțin neclintit, fără vreo posibilitate de răstălmăcire, o durată neschimbată de câte 24 de ore, a câte 60 de minute fiecare, a zilelor creației. Modul de lucru al zilei (inclusiv durata ei) s-a schimbat chiar și în mod obiectiv de câteva ori în istorie, dar nu în săptămâna Facerii și niciodată la vreo durată mare de ordinul anilor. Săptămânile de ani, din prorocia Sfântului Proroc Daniel, ne indică numărul de ani dintre robia babilonică și Întruparea lui Dumnezeu, luați 7 câte 7, nicidecum faptul că o săptămână ar putea deveni în mod concret 7 ani, deci o zi ar putea avea $365 \times 24 \times 60$ de minute. Chiar dacă am admite o astfel de dilatare, de unde cronometrarea unei zile a avea miliarde de ani? Tâlcuirea istorică sau literală a acestei durate de 24 de ore pentru fiecare dintre cele 6 zile ale Facerii este susținută în unanimitate de toți Sfinții Părinți, fără nici un fel de excepție, fără nici un fel de teologumenă.

Astfel că relativitatea mitică a timpului contrazice fățiș atât concluziile teoriei relativității fizice a timpului (inventată de Albert Einstein), cât și relativitatea mistică sau de înnoire a timpului pentru mântuirea omului, descrisă mai jos și preluată din revelația Sfinților Părinți.

Timpul mitic-relativist nu este, așadar, relativ nici la Dumnezeu-Adevărul absolut, nici la deplasarea subiectului, nici la altitudinea lui, ci doar la propriile păreri ale evoluționiștilor teiști.

4. *Relativitatea mistică (subiectivă și obiectivă de înnoire) a timpului* (reală – revelată în Ortodoxie sau *timpul relativ la Dumnezeu*) este schimbarea modului de lucru al timpului prin intervenția lui Dumnezeu, spre pocăința oamenilor. Ea este:

a. Subiectivă, în percepție sau simțire, fără a fi detectată de cronometre și fără a fi remarcată în realitatea spațio-temporală exterioară sau a celorlalți oameni. Ea nu este firească precum relativitatea psihică, firească, a timpului, ci este duhovnicească, suprafirească. Nu este produsă doar de starea lăuntrică a persoanei care o pătimește, ci de Însuși Bunul Dumnezeu, pentru a împreună-lucra cu copilul său creat pocăința sau pentru a ne da nouă, tuturor, înțelesuri despre realitățile nevăzute, pe care nu am putea să le aflăm fără această minune;

b. Obiectivă, prin care se modifică și parcursul luminătorilor fiind înregistrată și de cronometrele vremii. La experimentarea acestei minuni sunt părtași mai mulți martori în mod direct.

Mai înainte de facerea luminătorilor zilele și nopțile nu depindeau de ei, aveau un alt mod de lucru, în sensul că lumina era difuză, neconținută în corpuri cerești, dar, cu toate acestea, avea aceeași durată ca cea din zilele solare de azi (avea același mod de lucru al duratei zilei). Rațiunea zilei era aceeași succesiune

de lumină-întuneric, care va fi păstrată și în timpul prefăcut în veșnicie, fiindcă ziua va fi starea celor uniți cu Hristos, Soarele Dreptății, iar noaptea va fi starea celor ce s-au rupt de El, care vor fi singuri, după cum nici ziua nu este împreună cu noaptea, ci se succed. În veșnicie, fiindcă timpul nu mai curge, nici ziua și noaptea nu se mai succed. Dar ele nici nu se împreunează, fiind despărțite de alegerea și starea celor care le îmbrățișează. Intervalul dintre lumină și întuneric nu mai este cel dintre ziua urmată de noapte și noapte, ci este cel dintre cei care Îl resping (= noaptea) și cei care Îl aleg (= ziua) pe Creator. Cei care Îl resping sunt părăsiți de Lumină, având față de Ea nu doar un interval, ci un blocaj, iar cei care Îl aleg nu mai au nimic intermediar care să-i despartă de Lumină, fiind ei înșiși una cu Ea.

Așadar *înnoirea zilei* înseamnă:

– *neschimbarea rațiunii ei* (lumina = zi – întuneric = noapte);

– *schimbarea modului ei de lucru*:

– lumină creată difuză – în luminători³³;

– mișcarea neobișnuită a luminătorilor;

– durata unei succesiuni zi-noapte³⁴;

De aceea, oamenii pot percepe timpul a fi mai lung (ca o pregustare a iadului) sau mai scurt (ca o pregustare a raiului), pentru a vedea că veșnicia este altfel decât timpul, deși intervalul orar³⁵ în care au loc astfel de experiențe nu se modifică față de cel real, înregistrat de ceas. Aceasta este *relativitatea mistică subiectivă*.

³³ Lumina creată în zi una-ziua întâi era o lumină difuză, icoană a luminii necreate. Ea a fost „încărcată” apoi de Dumnezeu în luminători, făcuți a fi vehicule ale ei, începând din ziua a patra. Primele trei zile ale creației simbolizau pe rând legământul cu Adam, cu Noe și cu Avraam, seara zilei a treia reprezentând epoca în care Moise și Proorocii au scris în Vechiul Testament atât învățătura despre primele trei „zile” de până la ei, cât și cea a celorlalte „zile” de după ei, din ziua a patra până în ziua a șaptea sau marea sâmbătă a Apocalipsei. Desigur într-un mod tainic, ca o „umbră”, o lumină crepusculară, de seară, a ceea ce avea să fie. De aceea Vechiul Testament este numit și umbra Noului Testament, acesta din urmă fiind simbolizat la rândul său de ziua a patra (vezi cei patru evangheliști, cele patru laturi ale Crucii, cele patru puncte cardinale, cele patru piroane ale lui Hristos, cele patru stihii – toate sfințite de El). Dar tâlcuirea alegorică are aici un sens mai profund, după cum ne explică Sf. Ier. Teofan al Niceei. În această zi lumina, care iradiase până atunci difuz, a fost „încărcată” de Dumnezeu în soare, tot așa cum mai târziu, prin Întruparea lui Dumnezeu din Fecioară, harul care se dăruia difuz oamenilor avea să se încarce în Ea ca-ntr-un al doilea soare, dăruindu-se din acea zi întregii creații numai prin Ea, noul disc solar duhovnicesc al Soarelui Dreptății. De atunci, numai prin Ea iradiază Hristos lumina Sa necreată și așa va fi și în vecii vecilor, cei neînserați. Amin!

³⁴ Ca o icoană a lungimii zilei a 8-a care nu se va mai măsura prin 24 de ore, ci prin închinarea veșnică a celor 24 de bătrâni, fiind nesfârșită, fiindcă nemărginit este Soarele ei și lumina ei este necreată.

³⁵ Atât cel cronometrat obiectiv, cât și cel perceput subiectiv de cei din afara experimentului duhovnicesc.

Dar și corpurile cerești se pot deplasa altfel sau chiar se pot opri în loc la porunca lui Dumnezeu, modificându-se prin aceasta și durata unei zile (privită ca succesiune lumină-întuneric) pentru ca omul să învețe că atât timpul, cât și luminătorii sunt slugile lui Dumnezeu. Timpul este făcut ca o școală a veșniciei, având scopul de a se preface în ea și nu este realitatea ultimă din jurul nostru. Aceasta este *relativitatea mistică obiectivă*.

Cu alte cuvinte, *rațiunea timpului* (veac aflat în mișcarea trecut–prezent–viitor) *nu se schimbă*, după cum nu se schimbă nici rațiunea zilei care este unitatea lui de măsură (o succesiune lumină=zi-întuneric=noapte), *ci doar modul lui de lucru*. Din modul lui de lucru face parte și durata lui, dar schimbarea ei se face în funcție de voia lui Dumnezeu și de înțelegerea omului căruia El i se adresează, iar nu în funcție de niște legi oarbe naturale. Ca de obicei înnoirea firilor o face Hristos prin schimbarea modului de lucru pentru schimbarea voinții, nu pentru cea a rațiunii lor, care nu se poate schimba. Are loc o înnoire a timpului, nu o schimbare a rațiunii lui; se schimbă doar modul lui de lucru, nu modul lui de existență sau rațiunea lui de a fi.

Când va înceta mișcarea lui dinamică, de curgere, rațiunea lui de a fi o succesiune de perioade, timpul va înceta să fie timp, va deveni veac. Am observat mai sus că timpul devenit veac este distinct de veacul făcut inițial de Dumnezeu, va avea memoria existențială și esențială a celor făcute în timp imprimată în veac. Până la căderea demonilor nu era întuneric în creație, nu era noapte gândită. De abia la căderea lor lumina a fost despărțită de întuneric. Dumnezeu nu ar fi vrut ca și noi să fim părtași la noapte, dar iată că timpul prefăcut în veșnicie va avea și noaptea oamenilor alături de noaptea demonilor, de care să ne ferească Bunul Dumnezeu, prin rugăciunile Maicii Sale.

Când *timpul se va odihni de dinamismul mișcării sale în statornicia mișcării sale în Dumnezeu va deveni veac după har, dar nu va fi desființat*, fiindcă va fi încărcat cu toată experiența lui de timp prefăcut prin vreme în veac, așa cum nici noi, când vom fi dumnezei după har, încetând să lucrăm omenește și lucrând Dumnezeu prin noi dumnezeiește, devenind identici cu El după har, nu vom înceta totuși a fi oameni după fire. Rațiunea firii noastre nu se va schimba, ci doar modul ei de lucru sau, mai bine spus, modul ei de a fi lucrată de Dumnezeu.

III.5. Relativitatea timpului după Sfinții Părinți

III.5.a. Obiectivă suprafirească sau înnoirea obiectivă a timpului

Despre ea vom scrie, dacă ne va ajuta Bunul Dumnezeu, într-un articol separat.

III.5.b. Subiectivă

III.5.ba. Firească, psihică

Am vorbit pe scurt despre ea în clasificarea relativității timpului, numind-o „relativitatea psihică (subiectivă) a timpului”.

III.5.bb. Suprafirească, duhovnicească sau înnoirea subiectivă a timpului

Spre deosebire de relativitatea psihică a timpului, caracterizată printr-o percepție modificată a lui, în funcție de stările sufletului, din cauze psihologice, uneori Dumnezeu ne dă să simțim în duh veșnicia.

Este o experiență foarte intensă, diferită de cea psihică, inaccesibilă din această cauză explicațiilor psihologice care ține de pedagogia lui Hristos chiar dacă ea lucrează și asupra sufletului și asupra trupului. Se pot descrie stările sufletești, dar cauzele care le provoacă nu pot fi detectate fiindcă nu sunt unele create, ci este o lucrare a harului ce nu se poate depista tehnologic. În timpul acestei experiențe Însuși Bunul Dumnezeu schimbă modul de lucru al firii omenești și al timpului. Este o intervenție din afara acestei lumi, din afara simțirii trupești, deși trupul, întărit și spiritualizat de o putere dumnezeiască (pentru a putea suporta această lucrare), se face și el părtaș al acestei simțiri. Simțirea dumnezeiască este diferită de cea trupească, copleșind simțurile uneori până într-atât, încât omul nu mai știe dacă este sau nu în trup și de aceea nu poate fi studiată de știință care se adresează numai celor detectabile trupește.

Pentru a simți realitățile chinuitoare de care trebuie să ne ferim din toată inima, ni se dă uneori să simțim *veșnicia iadului*, adăugând la starea noastră povara eternității lui, la lucrarea suprafirească a harului lucrarea sub-firească a demonilor, îndelungându-se astfel timpul din percepție într-un mod înfricoșător.

Alteori, pentru a O dori din toată inima, ni se dă o *pregustare a petrecerii celei fericite din Împărăția Cerurilor*, sufletul năzuind ca aceasta să nu treacă niciodată, dar totuși percepând timpul a fi foarte scurt din cauza prea intensei bucurii care îl pune pe om într-o altă realitate lăuntrică, care nu-l lasă să mai măsoare istoria, nemaia mestecându-se cu ea. Spre deosebire de bucuriile pământești sau multele împrăstieri în nimicuri, care și ele îl fac pe om să nu-și mai dea seama de viteza cu care trece timpul, părându-i-se că se scurtează ziua și că-și pierde în zadar viața, în aceste stări duhovnicești omul este menținut de har într-o liniște vie care nu-l lasă să îmbătrânească și să moară, deși, pe lângă el viața se scurge spre moarte, în modul în care suntem obișnuiți.

În primul caz are loc o „dilatare” duhovnicească a timpului în percepție, în al doilea caz are loc o contracție. În ambele situații Bunul Dumnezeu și uneori și demonii îl fac pe om să perceapă și cele nevăzute simțurilor trupești, mai presus de sau sub fire. Aceasta este și marca diferenței față de relativitatea timpului

subiectivă psihică firească. Relativitatea percepției timpului subiectivă psihică firească o poate însoți pe cea duhovnicească numai în cazul în care omul nu este răpit. Când este în stare de răpire omul se odihnește de ale sale, nemaiputând lucra prin firea sa omenește, iar Dumnezeu se odihnește în el, lucrând în el dumnezeiește, voința lor fiind una, omul vrând să primească, Dumnezeu dorind să dăruiască slava Sa. Cele ale firii omenești, inclusiv percepția timpului, se opresc în marea tăcere a minții. De abia după încetarea acestei experienți, omul își seama de relativitatea temporală a pătimirii sale.

Să studiem acum câteva cazuri de experiențe a acestor fenomene.

III.5.bbi. „Dilatarea” timpului în simțire, cu un studiu de caz

În cartea Părintelui MITROFAN, *Viața repausașilor noștri și viața noastră după moarte*³⁶, despre care Pr. Prof. Dr. Stavrofor Dumitru Stăniloae spunea că: „este o carte de importantă referință documentară pentru viața credincioșilor ortodocși, în legătura pe care aceștia vor să o aibă cu cei scumpi, decedați, ai lor. [...] o îndrumare neprețuită pentru susținerea în inimile creștinilor ortodocși a perspectivei pe care ne-a dăruit-o Revelația.”³⁷ Se descrie o experiență a dilatării percepției temporale din iad, pătimită de un om paralizat care și-a pierdut răbdarea, rugându-L pe Dumnezeu să-l scape. Printr-un înger Hristos i-a dat să aleagă cum dorește să se folosească de antidotul durerii, pentru a se vindeca de plăcerile propriilor păcate care i-au alterat firea și i-au moleșit voința: ori să mai sufere pe pământ un an, ori să sufere trei ore în iad pentru lămurire. Vedem expusă, mai întâi în mod teoretic de către înger, din porunca dumnezeiască, o echivalență a relativității timpului suferinței, la trei ore în iad corespunzându-le un an de chinuri pe pământ. Însă, după cum vom vedea mai jos, paralizicul va înțelege din propria experiență că, de fapt, trei ore în iad sunt mult mai grele decât un an pe pământ. Domnul nostru Iisus Hristos știa și ca Dumnezeu, dar și ca om, din propria Sa experiență pe Sfânta Cruce, unde a trăit cu o intensitate mai presus de orice minte omenească întreaga veșnicie a suferințelor tuturor fapturilor din iad, că această echivalență este doar simbolică, formulată după mintea paralizicului, dar acesta nu ar fi putut înțelege realitatea dacă nu ar fi trecut de la această comparație inițială la experiența existențială a ei. În plus, paralizicul este învățat și despre valoarea rugăciunilor Bisericii care îl pot scoate din iad.

Sărmanul om suferind, necunoscând chinurile iadului, în schimb fiind profund afectat de paralizia sa, s-a pripit din dorința de a scăpa de durere și a ales cea mai grea variantă, consimțind să meargă în gheenă. Îngerul i-a dus sufletul unde

³⁶ Părintele Mitrofan, *Viața repausașilor noștri și viața noastră după moarte*, vol. 2, Ed. Anastasia, 2003, pp. 327-329.

³⁷ *Ibidem*, coperta IV.

nefericitul și-a dorit ca să scape de durere, mergând la mai multă durere, cum se întâmplă și în viața de aici, și i-a promis că va veni după trei ore să-l elibereze.

Întunericul, vuietul sfâșietoarelor suspine ale celor care-L părăsiseră pe Dumnezeu, vederea demonilor care îl amenințau, l-au făcut să tremure strigând fără a primi vreun răspuns, așteptând în fiecare minut să-l vadă pe înger, însă părăndu-i-se că au trecut secole.

Îngerul a venit, iar paralizatul l-a acuzat de minciună, că a promis că se întoarce după trei ore și nu a venit decât după sute de ani. Îngerul i-a arătat că a trecut doar o oră și că au mai rămas două de răbdat pentru a se vindeca de toate urmele păcatului. Atunci a avut loc lămurirea existențială a bietului păcătos; și-a dat seama că ar prefera să stea în suferința bolii în trup până la Judecata de Apoi, în loc să mai stea încă o clipă în iad. Bunul Dumnezeu l-a scos de acolo arătându-i, tot prin înger, că nu de dragul suferinței în sine sau a răzbunării pentru onoarea lezată, ci pentru înțelepțire [marea putere luminoasă, pedagogică, a suferinței – *n.n.*] a fost lăsat în iad, ca să poată înțelege realitatea înfricoșătoare a păcatului care duce la acest fel de chinuri.

Preacuviosul nostru Părinte Cleopa Ilie mai face unele precizări despre această experiență.

După Sfinția Sa, paraltic era monahul Andrei din Sfântul Munte, care, deși avea trezvie, împlinind cu dragoste îndatoririle vieții duhovnicești monahale, s-a îmbolnăvit foarte grav la vârsta de 30 de ani, zăcând imobilizat la pat, timp de 11 ani.

Monahul Andrei s-a întrebat de ce suferă așa de greu și s-a rugat Domnului, într-un fel somându-L să aleagă ca ori să îi ia sufletul, ori să-l însănătoșească, nemaiputând suporta marile sale suferințe. Vom vedea că Dumnezeu, în smerenia și înțelepciunea Sa, i-a răspuns simetric, adică după cum i-a fost lui Andrei inima și rugăciunea.

Într-o noapte a văzut o lumină, dar s-a temut să nu fie vreo înșelare: 2 Co 11, 14 „deoarece însuși satana se preface în înger al luminii”. Un înger i s-a arătat și i-a spus că Dumnezeu i-a auzit rugăciunea, dar nu vrea să aleagă în locul lui, ci îi lasă lui decizia: ori să mai stea un an pe pământ bolnav, ori să stea trei ani în iad.

Andrei a început să se jalească descriind dilatarea psihică a timpului pe care o simțea: din cauza suferinței sale o noapte i se părea un an. Observăm că această dilatare a avut loc chiar și fără vreo evidentă experiență harică sau lucrare demonică, deși, în ascuns, și harul ajută, și demonii pun piedici sau amplifică simțirea. Nu avea nevoie să se deplaseze cu viteza luminii între galaxii, nici să călătorească cu Axel și Profesorul Otto Lidenbrock spre centrul pământului, ca să aibă loc această „dilatare temporală”.

După Pr. Cleopa, îngerul i-a răspuns și în legătură cu nedumerirea sa existențială, legată de teodicee. Monahul primise marele și rarul dar ca să sufere pentru alții, să fie în stare de jertfă pentru mântuirea neamurilor sale.

De aici înțelegem că nu că-i place lui Dumnezeu (ca să-Și „răzbune onoarea jignită”) să sufere omul pentru a se curăți de păcate (cum cred în mod rățacit romano-catolicii) sau, mai rău, să sufere unii oameni nevinovați pentru cei vinovați, ci suferința purtată de om în Hristos îl face hristofor (purtător de Hristos). Asemănarea lui cu Hristos (Care a purtat suferințele și păcatele lumii – ca și cum El Însuși le-ar fi făcut – pentru a vindeca suferințele noastre și a ne curăți firea de stricăciune și păcate) este în parte, fiindcă hristoforul sau stavroforul (purtătorul de cruce) nu suferă pentru întreaga lume, ci doar pentru aproapele său. El experimentează neputința și răutatea în lăuntrul său, ajungând (doar dacă mulțumește lui Dumnezeu) în starea de jertfă, care este poarta de intrare a mântuirii sau chiar mântuirea (fiindcă în starea de jertfă omul se golește de sine ca să facă loc, în locul sinelui său, ca unui alt Sine, mai important decât sine, lui Hristos) care iradiază în jurul celui aflat în această stare.

Rudele celui care suferă și care sunt în iad au și ele un rol în dobândirea acestei stări de jertfă a stavroforului. Este un schimb între nevoitorul ce se sacrifică și neamurile sale aflate în starea de pocăință sau de schimbare a minții, nefinalizată. Nevoitorul pentru Hristos înțelege, prin suferința sa, lucruri pe care rudele sale nu au putut să le înțeleagă și rezolvă, în trăirea sa, problemele existențiale pe care aceia le aveau de rezolvat, dar nu le-au finalizat. Iar ele prin osteneala lor, prin pocăința lor, prin durerile lor, prin pildele lor bune, prin rugăciunile lor și poate chiar și prin căderile lor răbdade mai înainte de moarte, i-au transmis acestuia gustul deșertăciunii și neîmplinirii de sine pământești, dorul și cunoașterea de Dumnezeu ca Singur Salvator și cunoștința importanței vederii păcatelor proprii, până nu este prea târziu.

O roadă a dragostei lor (sau a stării lor de jertfă, deși slabă, adică nedeplină față de Hristos și inefficientă pentru mântuirea proprie) este și dragostea stavroforului față de ei (sau starea lui de jertfă mai aproape de împlinirea în Hristos). Aceasta îi ține într-o legătură nevăzută cu el (precum vasele comunicante: atunci când se golește unul, se umple de la altul – iar starea de jertfă este o golire de sine) dând cale harului ca această curățire de patimi să ajungă și la ei (în linia directă duhovnicească dobândită în timp, dar aflată în afara timpului, care este starea veșniciei – de mișcare statornică în propria alegere – în care intră omul la moarte).

Dar nu toate rudele pot beneficia de această ușurare, ci doar cele care au adormit întru pocăință, adică în supunerea voii lor voii Lui Dumnezeu (care este totuna cu dreapta credință și nădejdea învierii), neavând însă suficient timp pe

acest pământ ca pocăința lor personală să lucreze eficient în firea proprie pentru a și-o curăța de patimi și a ajunge direct în rai. Această hotărâre a lor (de a fi cu Hristos) deschide pe loc poarta harului, dar stricăciunile făcute în fire, în timp, de către păcat, sunt așa de mari, încât este nevoie tot de timp pentru a-și curăța simțirea, ca să-L poată percepe pe Dumnezeu și să fie fericiți, nemaichinuindu-se în singurătatea existențială a iadului. Stricăciunile îl lipesc pe om de iad, trăgându-l în jos și paralizându-l, cultivându-i simțirea nefericită a singurătății prin părăsirea lui Dumnezeu și vederea necruțătoare a avarierii proprii, nelăsându-l să intre pe poarta deschisă în fața lui. Cum ei nu mai au timp (în care mișcarea sufletului este dinamică, iar unirea cu trupul îi dă omului gustarea adâncului de neputință care este puterea schimbării minții), este nevoie ca cineva din timp, cum a fost monahul Andrei (pus prin boală în stare de jertfă) sau cum este Sfânta Biserică (a Cărei Viață este starea de jertfă transmisă prin rugăciunile, gesturile și punerea mâinilor preoților) să lucreze schimbarea lor (prin sporirea jertfei sau prin îmbibarea sufletelor celor din iad, în chip nevăzut, în Cinstitul și Prea-sfântul Sânge al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos sau în sudorile inimii – lacrimile în care viază Hristos – celui care îi are în inimă și-l doare pentru ei). Cei din veșnicie nemaifiind în timp, nemaiputând face roade vrednice de pocăință care se pot cultiva numai în timp, primesc o infuzie din acestea de la cineva aflat în timp, în livada pocăinței. Și acesta este un alt aspect al relativității timpului, fiindcă deși se sfârșește la moarte, prefăcându-se în veșnicie, totuși, această schimbare inevitabilă a modului de lucru al timpului nu este absolută, pocăința fiind aceea care face posibilă trecerea dincolo de hotarul morții a infuziei de roade ale ei, ce se pot lucra doar în timp. Dinamismul temporal mai are încă ecouri și în starea de veșnicie de până la judecata de apoi. Poate și din acest motiv se spune: *Cânt 8, 6* „că iubirea ca moartea e de tare”.

Dar monahul Andrei nu numai prin boală era în stare de jertfă, ci și prin monahism. Acesta înseamnă golirea de sine prin golirea de averi (sărăcia de bună voie), prin golirea de plăceri trupești (feciorie) și prin golirea de plăcerile sufletești ale voii proprii (ascultare și statornicie). Și el este o stare a veșniciei ascunsă în sânurile timpului.

După cum ne arată Pr. Cleopa, monahul Andrei a ales să meargă trei ceasuri în iad. În gheena balauri de foc s-au pornit să-l chinuiască, focul de întuneric l-a înconjurat, spaima, durerea și deznădejdea i-au înlocuit orice altă mișcare a sufletului. A strigat disperat către Dumnezeu cerând milă; după o oră s-a arătat lângă el îngerul Domnului; Andrei l-a acuzat de minciună, fiindcă îi spusese că trebuie să stea în iad trei ore, dar l-a părăsit pentru trei sute de ani; îngerul i-a arătat că aceasta este percepția subiectivă a dilatării timpului.

Observăm că monahul Andrei, prin harul lui Dumnezeu, a experiat simțirea netrecerii deznădăjduite a timpului din iad. Prezența împovăratore a demonilor și a oamenilor aflați în starea cumplită a încremenirii fără de întoarcere în rău, i-au sporit această percepție îngrozitoare a dilatării timpului. Astfel că, în această înțelegere în care participă și firea lui, dar omul gustă și cele din afara firii, nu lucrează doar harul lui Dumnezeu de deasupra firii, ci și demonii de sub fire. Și spunem dilatarea timpului, fiindcă Andrei s-a întors în timp, iar experiența i-a folosit în timp, dar gustarea ei, de fapt, a fost din starea veșniciei cu simțirea despărțirii de Dumnezeu.

Părintele Cleopa finalizează istorisirea acestui experiment cu aducerea monahului Andrei din nou în trup. A strigat și a adunat soborul mănăstirii, spunându-le tot ce a pățit. Vedem astfel că Dumnezeu a lăsat această experiență nu numai spre înțelepțirea lui, ci și pentru noi toți, ca să tratăm cu seriozitate pocăința, pomenirea morții și a iadului³⁸.

Pentru a dobândi o astfel de percepție a timpului, în care o oră trece la fel de greu ca trei sute de ani (am spune în termeni metafizici că a avut loc o „dilatare a timpului”), nu se poate folosi un vehicul care se deplasează cu viteze apropiate de viteza luminii (fiindcă omul ar fi strivit, în mod irecuperabil de astfel de presiuni generate de accelerație) sau să se sfredească pământul spre miezul lui (fiindcă iadul, chiar dacă se află în cele mai de jos ale pământului, fiind duhovnicesc și mistuitor, nu se poate pătrunde în el prin mijloace trupesti), după cum se sugerează prin teoriile relativității. Este nevoie de o lucrare a harului ca omul, care odată a gustat moartea, să-l poată răbda și să învie, fiindcă nu a fost vorba de vreo moarte clinică³⁹. În această lucrare, a morții autentice, sufletul se desface de trup (care începe să putrezească), iar mintea începe să guste (cu toată simțirea inteligibilă) chinurile iadului (dacă nu trece mai întâi prin vămile văzduhului). Învățăturile provenite din astfel de experiențe duhovnicești sunt clare, lămurite și în armonie cu Ortodoxia.

Am văzut că în realitate timpul a trecut la fel pe pământ (o oră = o oră), numai cel ce se afla în starea jalnică din iad (care este veșnic, fiind făcut pentru

³⁸ Cf. <http://www.ortodoxia.md/2010/04/despre-iad-video/>, accesat la data de 13 aprilie 2019.

³⁹ În moartea clinică – și în așa-zisele întoarceri din moarte – de fapt omul nici nu moare și nici nu ajunge în iad. El ia doar contact cu lumea duhurilor care îl înșală: fie că totul este bine, că va ajunge la rai, ducându-l în trufie; fie că totul este rău, că nici mila lui Dumnezeu nu-l va scoate din iad, ducându-l în deznădejde; fie îi dau învățături care îi descentrează credința, îl fac să alunece din Ortodoxie sau să i se confirme propriile învățături și păreri mincinoase, eretice. Omului aflat în moarte clinică i se desfac doar puțin hainele de piele, deschizându-i-se simțurile spre lumea nevăzută a demonilor înșelători. El nu are o experiență autentic duhovnicească, ci una încălțită, după cum îi cântă sirenele cele nevăzute.

diavol și îngerii lui) a simțit trecerea lui a fi de trei sute de ani, din cauza nefericirii. Dumnezeu i-a dăruit o experiență înțelegătoare, lăsându-l să guste existența din iad pentru a cunoaște, pe de o parte, cât de mică este suferința pe pământ și, pe de alta, cât de mult suferă rudele sale care nu se puteau ridica din chinuri, pentru a-și spori mila față de ele și, prin aceasta, răbdarea din dulceața compătimirii. Cărtind, Andrei căuta să scape de suferința trupească, neînțelegând că cea duhovnicească este mult mai intensă și mai dureroasă. Dumnezeu l-a recentrat în adevăr, lămurindu-l și dându-i astfel putere înțelegătoare ca să își schimbe mintea, să se pocăiască cu adevărat, fiindcă esența pocăinței este lipirea din toată inima de cugetele și voile lui Dumnezeu.

Monahul Andrei nu s-a apucat să facă studii științifice sau teologice⁴⁰, ci s-a lăsat purtat de vraja simțurilor (care înrobesc mintea silind-o să fugă de durere și să caute odihnă/plăcere acolo unde, de fapt, nu le poate găsi).

Dacă ar fi respins cugetul trupesc și ar fi căutat înțelepciunea vieții, ar fi întrebat pe înger ce îl sfătuiește să facă, dar s-a bazat pe propriile cugete și voiri. Însă, nici așa Bunul Dumnezeu nu l-a lăsat, ci i-a dat cunoașterea (pe care el o căuta, ca pe o scăpare din drama trăită) printr-o dureroasă experiență. Pentru sfinția sa nu era o chestiune de cunoaștere rafinată (din superioritate de sine) ca să se îngâmfe, ci o neputință de a înțelege rostul durerii dusă până la capătul răbdării (necunoscând nici propria neștiință, nici dragostea lui Dumnezeu).

Și acesta este un mod duhovnicesc de a afla cunoașterea. Atunci când nu ne folosim de pronia învățăturilor dumnezeiești (însușindu-ni-le prin nevoință), suntem loviți de judecata durerilor (nevându-le). Ele ne feresc, prin mila lui Dumnezeu, de înșelarea îngâmfmării, a plăcerii de sine (unora le place de ei înșiși și în sensul paradoxal că se înalță cu mintea că ar fi mai deosebiți, că ar face păcate mai mari, mai originale, sau că ar avea suferințe mai mari, mai speciale față de alții) și a descentrării de la adevăr (inclusiv de cea științifică, inclusiv de cea științific-teologică).

Dar experiența sa nu a fost numai pentru propria pocăință (schimbarea a minții), ci și pentru a ne transmite nouă, celorlalți, „gustul” acestei stări existențiale din iad (cu neînchipuită covârșire mai grea față de stările cele mai groaznice ale omului vechi de pe pământ). Bunul Dumnezeu a vrut să ne ajute să ne ferim de ea, să ne simțim păcătoșenia, deșertăciunea și neputința, și astfel să ne smerim și să ne pocăim.

⁴⁰ Și nici nu l-ar fi folosit teoriile în suferințele pe care le avea. Suferințele, doar primindu-le fără cărtire, devin școală a școlilor sau doctoratul cel duhovnicesc. Dacă le respingem, Îl respingem pe Dumnezeu Care ni le dă, și ne păgubim de folosul și înțelepciunea care ne vin din ele.

III.5.bbii. „Contrația” timpului în simțire, cu două studii de caz

În cartea monahului Agapie CRITEANUL, *Mântuirea păcătoșilor*⁴¹, avem re-dată această experiență:

Un monah împlinitor al evlaviei monahale a fost frământat de acest cuvânt: „O mie de ani înaintea ochilor tăi, Doamne, ca ziua de ieri care a trecut” (Ps 89, 4), neputând să-l priceapă.

Fiindcă nu cunoștea vreun învățat pe care să-l întrebe despre înțelesul lui, L-a rugat pe Dumnezeu să-i descopere. De aici înțelegem și că aceasta este calea dobândirii adevăratei cunoașteri: metoda revelată, fie prin studiul Sfinților Părinți, fie direct de la Dumnezeu, atunci când nu avem cum să aflăm realitatea de la ei.

Într-o zi, la sfârșitul Utreniei, a rămas numai el în Sfânta Biserică, rugându-se. A văzut un vultur cu o frumusețe mai presus de fire, momindu-l să-l urmeze într-un loc ascuns din pădure. A început să cânte așa de frumos, încât monahul a rămas în uimire cugetând la dulceața Raiului. Harul lui Dumnezeu a lucrat prin această cugetare dându-i nestricăciune trupului, nesimțire a foamei, a frigului, a setei sau a oricărei alte nevoi biologice. Prin această schimbare a devenit ca un cetățean al Raiului. În această stare s-a aflat trei sute de ani, iar apoi s-a întors la Sfânta Mănăstire, părându-i-se că a lipsit doar o oră. Nu a fost recunoscut și nici nu a recunoscut pe vreunul din viețuitorii mănăstirii. Fiind cercetat de ei, s-a arătat că lucrarea pentru care a primit acest dar a fost ascultarea față de proestoși, dragostea către frați desăvârșită și mai ales evlavia către Maica Domnului.

De aici vedem că toate darurile, inclusiv cunoștința adevărată, ni se dau prin Maica Domnului.

Frații au ajuns prin aceasta la cunoașterea indirectă a fericirii Sfinților în care omul percepe duhovnicește o mie de ani ca pe o zi, deși ei rămân tot o mie de ani.

Pentru o astfel de percepție a timpului, în care trei sute de ani trec la fel de repede ca o oră (am spune în termeni metafizici că a avut loc o „contrație a timpului”), nu se poate folosi un dispozitiv de încetinire a vitezei mișcărilor firești ale omului sau o călătorie de la pământ la lună împreună cu Barbicane, Nicholl și Michel Ardan, cu câinii Diana și Satelit, precum și cu găinile de la bordul proiectilului inventat de Jules Verne (mai ales că raiul a fost luat de pe pământ și dus în afara lui la o înălțime mult mai mare decât luna), după cum susțin teoriile relativității, ci este nevoie de o lucrare a harului. Prin smerenie și trupul se schimbă, căpătând nestricăciune, și mintea se schimbă, pentru a fi ca în rai. Simțirea inteligibilă a pățimit acestea, pentru ca rațiunea lăuntrică să analizeze realitatea și

⁴¹ Agapie Criteanul, pustnic din Sfântul Munte, *Mântuirea păcătoșilor*, Ed. s.n., s.l., 1939, pp. 469-471.

să dăruiască înțelesul dorit minții inteligibile care astfel îngenunchează cu simplitate și recunoștință în fața lui Dumnezeu.

Am văzut că în realitate timpul a trecut la fel (300 de ani = 300 de ani). Numai cel ce se afla în starea harică din rai (care este oarecum în afara timpului, deși a fost făcut în timp), a simțit trecerea lui a fi de o oră. Aceasta se datorează fericirii pătimate de monah. Dumnezeu i-a dat să guste o experiență înțelegătoare a realității duhovnicești exprimate de psalm, pe care sfinția sa o căuta cu inima. Cu alte cuvinte, Hristos l-a centrat pe monah în adevăr fiindcă era smerit (el căuta și fiind ascultător, probabil că și întreba, nebuzuindu-se pe sine, dar nu era nimeni dintre părinți care ar fi putut să-i dezlege – pe înțelesul lui – nelămurirea).

Sfinția sa este un foarte bun exemplu pentru studenții în teologie și, de fapt, pentru noi toți. El, citind acel cuvânt tainic, nu s-a apucat să emită păreri de relativitate a timpului sau orice alt fel de păreri proprii despre cuvintele de Dumnezeu insuflate, știind bine (din experiență) că numai voile și cugetele lui Hristos sunt Calea Vieții și Adevărul, iar cele omenești (sau diavolești) sunt calea morții și minciuna care ucide. De aceea, nici nu a încercat să facă studii științifice (nici măcar de exegeză a Sfintelor Scripturi), ci s-a rugat cu simplitate lui Dumnezeu ca să-l învețe. Pentru sfinția sa nu era o chestiune de curiozitate a cunoașterii rafinate (cu superioritate de sine) ca să se îngâmfe, ci o recunoaștere a propriei neștiințe și o dragoste existențială de cunoaștere înțeleaptă (și smerită) a lui Dumnezeu și a realităților create de El. Prin această cunoaștere, el voia să-și sporească mai mult dorul de Hristos și să se apropie mai mult de El (pentru a-și birui patimile gândite, pentru a i se ierta „multele lui păcate” și pentru a i se mântui sufletul). Acesta este modul duhovnicesc de a ajunge la înțelepciune, care ne ferește de înșelarea îngâmfării și descentrării de la adevăr (inclusiv a celei științifice, inclusiv a celei științific-teologice). La teologie am avea o nevoie existențială să cercetăm direct la sursă Sfinții Părinți, ca singurul izvor de cunoaștere sigură, insuflată de Sfântul Duh. Dar și aceasta nu printr-un studiu exclusiv rațional și informatic, ci în duh de rugăciune, căutând în toate ajutorul lui Dumnezeu (nu numai pentru examene, ci mai ales) pentru creșterea duhovnicească în smerenie și pocăință, prin aflarea adevărului în iubire *Ef* 4, 15 „Ci ținând adevărul, în iubire, să creștem întru toate pentru El, Care este capul – Hristos”.

Dar experiența sa nu a fost numai pentru propria pocăință (schimbare a minții), ci și pentru a ne transmite nouă, celorlalți, „gustul” acestei stări existențiale din rai (care este diferită față de stările cele stricate ale omului vechi de pe pământ) ca să ne facă să ne-o dorim, să ne simțim păcătoșenia, deșertăciunea și neputința, și astfel să ne smerim și să ne pocăim.

În *Viețile Sfinților*⁴² avem un alt caz de contracție a timpului, dăruit nouă de Bunul Dumnezeu pentru a ne încredința de învierea morților (că sunt așa de mulți sărmani necredincioși care, pentru a da vina pe Dumnezeu pentru necredința lor, spun: „Nu s-a întors nimeni din morți ca să ne spună cum este, de aceea nu credem”).

Pe vremea lui Deciu, șapte tineri din Efes s-au ascuns într-o peșteră pentru a nu fi siliți să se lepede de Hristos. Când au auzit că s-a întors împăratul și îi caută pentru a-i sili la idolatrie s-au temut, au plâns cu fețele la pământ și s-au încredințat ajutorului și milei lui Dumnezeu. Au mâncat puțină pâine pentru a se întări la primirea chinurilor și au adormit un somn „străin și minunat [...] de moarte”. Sufltele lor erau ținute în mâinile Atotțiitorului, iar trupurile erau nestricăcioase și neschimbătoare, ca și cum ar fi dormit. Și acest „somn” a durat până pe vremea împăratului Teodosie cel Tânăr, când niște eretici (inclusiv ierarhi) susțineau că nu există învierea morților, fie că la moarte se nimicește și sufletul și trupul, fie că piere prin descompunere doar trupul. Teodosie se ruga, postind și plângând, ca Dumnezeu să-i apere de vătămarea adusă Sfintei Biserici. Și Dumnezeu a ascultat rugăciunile lui și ale multor credincioși și a descoperit pe cei șapte tineri, înviindu-i la plinirea vremii preștiută de El, adică exact în această nevoie, pentru a descoperi prin revelație Ortodoxia.

Tinerii au înviat ca și cum s-ar fi trezit din somn, crezând că a trecut o zi, având hainele și trupurile întregi și sănătoase, pregătindu-se de mucenicie.

Așadar, în acest caz, percepția relativă a timpului nu a fost în simțirea unei contracții a lui, ci în nesimțirea trecerii lui. Se explică aceasta prin faptul că percepția suprafirească nu a fost spre încredințarea celor care au pătimit-o, ci pentru a celorlalți. Deși subiectivă, această relativitate a percepției timpului totuși capătă o nuanță de obiectivitate, fiindcă toți au fost părtași la minune, vorbind multe zile cu mucenicii înviați, existând și dovezi documentare (o placă scrisă pe vremea lui Deciu și găsită pe vremea lui Teodosie, la deschiderea peșterii în care erau tinerii), numismatice (unul dintre tineri a fost depistat după moneda veche cu care încerca să cumpere pâine), arhitecturale (tânărul a văzut schimbarea cetății față de cea pe care o lăsase cu „o seară înainte” și schimbarea închinării cetățenilor ei), iar nestricarea hainelor și a trupurilor lor grația tuturor, în mod palpabil, cu puțință de cercetat științific, despre relativitatea timpului nu numai în percepție/nepercepție, ci și în starea obiectivă, neschimbată a celor care au pătimit-o.

⁴² Sf. Ier. Dimitrie al Rostovului et al., *Viețile Sfinților*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor (septembrie-aprilie) – Ed. Episcopiei Romanului (mai-august), s.l., 1991-1998, 4 august.

Concluzii

Problema cercetării

Timpul este relativ, atât subiectiv, cât și obiectiv. Relativitatea lui nu se referă la schimbarea rațiunii lui, ci doar la modul său de lucru. Relativitatea se referă la legătura lui cu Dumnezeu și voia Lui, cu faptele raționale și voia lor, având rol pedagogic, în scopul mântuirii. Timpul, ca orice faptură sau mediu de lucru al ei nu poate fi absolut. Numai Dumnezeu este absolut, dar prin har dă celor relativi Lui puterea de a deveni absoluți, în cazul de față dând putere timpului de a deveni veșnicie, prin schimbarea modului său de lucru din mișcare dinamică în mișcare statornică.

Relativitatea ca „legătură cu” și relativitatea ca „antonim al absolutului” sunt relative una alteia, tocmai prin faptul că sunt relative Celui Absolut. Dacă legătura se face cu Dumnezeu, Acesta dăruiește puterea de absolut, prin har, prin Hristos, întregii creații.

Obiectivele cercetării

Timpul ascultă cu smerenie de voia lui Dumnezeu, Care la rândul Său ascultă de nevoile fapturilor Sale. El nu schimbă rațiunea timpului, ca să nu desființeze această slugă a lui credincioasă, ci doar modul lui de lucru. Firea căzută nu este statornică în simțirile ei și de aceea poate percepe subiectiv timpul, după starea ei lăuntrică, în mod firesc, dar atunci când intervine harul, schimbând modul de lucru, al timpului sau al firii noastre, cu care suntem obișnuiți sau în mod obiectiv se schimbă mărturiile trecerii timpului, avem de a face cu minuni sau cu modul suprafiresc de relativitate a timpului.

I. Timpul este un „mediu” de existență al firii, care arată începutul facerii și mișcării ei; el este în mișcare dinamică spre deosebire de veșnicie care se află în mișcare statornică.

II. Am arătat în acest articol că:

A. rațiunea timpului nu se schimbă;

B. se schimbă doar modul său de lucru și anume:

1. durata sa (cu rol simbolic și pedagogic) subiectiv și obiectiv, prin mijloace firești și suprafirești;
2. felul în care este transmisă lumina (difuz și prin luminători), cu rol simbolic, pentru a forma ziua, unitatea de bază a timpului, după Sfânta Scriptură.

Am demonstrat și următoarele obiective secundare:

a. Relativitatea este o slugă a absolutului. Ea este de mare folos pentru dobândirea Adevărului absolut, dar nu-L poate înlocui. Relativitatea nu poate fi Adevărul absolut, este numai relația minunată și uimitoare cu El.

b. Modul de lucru al timpului nu se modifică în realitatea obiectivă:

- Nici prin viteza de deplasare a subiectului;
- Nici prin altitudinea subiectului;
- Nici prin mișcările planetei pe care subiectul locuiește și măsoară timpul;
- Nici prin tâlcuirile anagorică, alegorică și morală a Sfintelor Scripturi;
- Nici prin părerile evoluționiștilor;
- Nici prin percepția subiectivă psihică și/sau duhovnicească;

c. Modul de lucru al timpului se poate modifica, însă:

– în percepție:

– în mod suprafiresc, după voia lui Dumnezeu pentru pocăința omului;

– în mod firesc, prin stările psihologice prin care trece omul;

– în realitatea fizică obiectivă numai în mod suprafiresc, după voia lui Dumnezeu, pentru pocăința omului și/sau pentru a înțelege taine din lumea nevăzută.

Timpul este o slugă bună a lui Dumnezeu, o școală a veșniciei, prin care omul poate învăța cât de distrugător de plictisitoare poate fi suferința chinuitoare a părăsirii Lui și cât de alertă și plină de tensiunea ardorii iubirii poate fi unirea cu El, în care nu poate încăpea nici un fel de plictiseală.

Experiențele de „contracție” duhovnicească a timpului dau lovitură de moarte întregului sistem de gândire origenist care susține că spiritele au căzut de la Dumnezeu prin plictiseală.

Misiune și pastorație în gândirea teologică a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*

Pr. Drd. Sevastian-Mihail PANĂ

Abstract:

The paper entitled *Pastoral mission in Theology of Father Dumitru Stăniloae – the sanctifying mission of the Church* is structured on three chapters in which is presented the way Father Dumitru Stăniloae sees and perceives the means by which the pastoral care of believers should be conducted both in church and abroad. According to father Dumitru Stăniloae, who served theology in both two capacities, as a priest and as scholar, as an experiencing member of the Orthodox Christian community and as one of the most successful interpreters of her theology, pastoral mission is accomplished in the liturgical cult, through catechesis and by showing the importance of the teaching of the Holy Fathers in the spiritual life of the faithful.

It will be shown that pastoral mission is mainly the activity of spiritual education of a community of believers in a parish. Pastoral mission means to confess the right conviction concerning the event of God's salvation in Christ and His Church, to spread the true word of His gospel to the world, as the Holy Apostles did first, and then their followers.

Being present in the world through the life and purpose of his mission, the priest entered forever into the consciousness of the faithful as their father, responsible for their good spiritual growth through the word by leading them to the right and moral way of living, even if the world in which he lives knows many forms of desecration and spiritual devaluation.

The paper will also refer to the pastoral exhortations and advices given to the priesthood by Father Dumitru Stăniloae, as they appear from the articles published by the great romanian theologian in the Romanian Telegraph, most of them from the 1930s to 1945.

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel, care și-a dat acordul pentru publicare.

Starting from these articles, the paper presents what Father Stăniloae called "the concern for the pastoral mission of the priests in the parish", then it analysis the state of the priesthood with certain decreases existing in the pastoral activity, the family of the priest, the ideal type of priest, the virtues of the priest etc.

The paper concludes by pointing out that Christ must be the foundation on which the pastoral mission of the believers begins and the priest is called to develop through his virtues a living and a profound relationship with the One who called him to preach.

Keywords:

pastoral mission, theology, believers, priest, priest professor Dumitru Stăniloae, exhortations, urge

Preotul și activitatea pastorală a Bisericii

„Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă” (*Mt* 28, 19). Pastorația, spunea părintele Ene Braniște, este activitatea de educație spirituală a unei parohii¹. Termenul derivă de la „păstor” nume dat celui ce îngrijește, supraveghează o turmă, simbolic termenul s-a transformat pe plan religios, închipuindu-i pe acei conducători religioși, care păzesc și supraveghează, călăuzesc spre Dumnezeu, sufletele credincioșilor care împreună formează „turma” Bisericii.

Iisus Hristos, Mântuitorul lumii, Cel ce a întemeiat Biserica creștină, Însuși S-a numit pe sine „Păstor”... „Eu sunt păstorul cel bun. Păstorul cel bun își pune viața pentru oile Sale” (*In* 10, 11).

Întruparea, Răstignirea, Moartea, Învierea și Înălțarea Mântuitorului Iisus Hristos au descoperit oamenilor unica legătură cu Dumnezeu, Izvorul vieții și calea prin care se ajunge la viața veșnică: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața, nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine” (*In* 14, 6).

De la Sfinții Apostoli și urmașii lor a început mărturisirea lui Hristos și a Evangheliei Sale în lume. Fiecare creștin în parte și fiecare comunitate de credincioși este chemată să mărturisească adevărul de credință... „Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu care este în ceruri. Iar cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor și Eu mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu Care este în ceruri” (*Mt* 10, 32-33).

¹ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, 2001, p. 352.

Încă de la începutul misiunii lor, Sfinții Apostoli au arătat că datoria celui ce păstorește, a preotului, este aceea de a mărturisii în lume cuvântul adevărului, după porunca Mântuitorului Care a zis „Mergând învățați toate neamurile...” (Mt 28, 19).

Astfel pastorația înseamnă întreaga slujire a celui hirotonit preot, de la slujirea sfințitoare, învățătoarească sau predicatorială, până la cea misionară, culturală, filantropică, civică². În pastorație activitatea catehetică și predicatorială a preotului ocupă un loc central în viața parohiei, cuvântul fiind lucrarea propriu-zisă a preotului. Sfântul Apostol Pavel îl îndeamnă pe Timotei să propovăduiască și să învețe zicându-i „Propovăduiește cuvântul, stăruiește cu timp și fără de timp, muștră, ceartă, îndeamnă cu toată îndelunga răbdare și învățătura” (2 Tim 4, 2).

Fiind prezent în lume prin viața și rostul misiunii sale, preotul a intrat pentru totdeauna în conștiința românilor ca părinte al lor, responsabil de buna lor creștere prin cuvânt, prin povățuirea spre dreapta viețuire, chiar dacă lumea în care trăiește cunoaște forme tot mai accentuate de desacralizare și devalorizare spirituală³. În aceste condiții, în activitatea pastorală pe care o face, preotul are nevoie să dobândească abilități de autoevaluare și adecvare a demersului pastoral, de actualizare a lui, să înțeleagă profund prioritățile vieții credincioșilor în contextul actual și să aducă în planul conștiinței lor necesitatea înnoirii omului pe temeiul învățaturii creștine, în lumina adevărului credinței⁴.

Totodată el are datoria de a păstra învățătura bisericii neatinsă, tradițiile și principiile de viață creștină transmise de Biserică prin viu grai, fundamentate pe adevărul credinței, pe experiența liturgică a Bisericii, departe de linia formală și străină de duhul Bisericii Ortodoxe a unor „sărbători” moderne necreștine⁵.

A fi păstor de suflete este o mare responsabilitate dar mai întâi este o vocație, aceasta o deducem mai ales din calitatea preotului de a fi trimis ca și iconom al tainelor lui Dumnezeu: „se cuvine ca episcopul să fie ca un iconom al lui Dumnezeu” (Tit 1, 7). Cel care este iconom al tainelor lui Dumnezeu primește această chemare de la Dumnezeu Însuși, prin punerea mâinilor arhiereului. Punerea mâinilor arhiereului arată că nimeni nu își ia singur această chemare, ci o primește atunci când este chemat, urmând întru totul rânduielilor preoției.

Pastorația are un important aspect practic, ea este dedicată lucrării preotului între oameni și se raportează în mod direct la problemele lor. Aspectul practic al pastorației trimite la o altă dimensiune a ei, anume la o atentă deschidere a

²Pr. Conf. Univ. Dr. Adrian Ivan, „Principii ale propovăduirii Cuvântului lui Dumnezeu...”, în *Misiunea Bisericii Ortodoxe în contextul actual*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2016, p. 108.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

activității preotului, mai ales a celei predicatoriale, spre problemele omului contemporan și încercările lui⁶.

Această deschidere oferă oportunități de apropiere între preot și credincioși, dar prezintă și unele riscuri. Ea nu trebuie înțeleasă ca ideologizare sau evadare a preotului în afara cadrului liturgic, eclesial, ci o vedere din interior a vieții creștine în perspectiva răspunsului la noile provocări⁷. Preotul are responsabilitatea de a predica, aceasta avându-și temeiul în trimiterea lui de către Dumnezeu prin Taina Hirotoniei primită prin punerea mâinilor arhiereului, pentru povățuirea oilor celor cuvântătoare.

Trebuie subliniat faptul că este deosebit de important pentru preot, ca acesta să păstreze vie conștiința vocației sale preotești, dorința de a înainta în experiența duhovnicească a vieții preotești și de a deveni un om care să se dăruiască în întregime slujirii lui Dumnezeu și aproapelui. Clericul nu se propovăduiește pe sine, ci pe Iisus Hristos, el nu doar că poate, dar este și obligat să învețe, nu doar din ceea ce a reușit să pună în practică din învățătura lui Hristos, ci din întreaga lui învățătură⁸. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Mulți vorbim, dar puțini facem. În pofida acestui lucru nimeni nu are însă dreptul să denatureze cuvântul lui Dumnezeu din pricina negrijii sale, ci trebuie să-și mărturisească slăbiciunea și să nu pună sub obroc adevărul lui Dumnezeu. Astfel ne vom arăta vinovați precum călcătorii poruncilor și cei care au denaturat cuvântul lui Dumnezeu”⁹.

Clericul animat de dorința cunoașterii și care urmărește o creștere interioară permanentă, nu va considera niciuna din lucrările sale ca fiind completă și nu își va limita niciodată interesul față de oameni. El va căuta aflarea celui mai potrivit mod de a-și pune în lucrare metodele pastorale, recunoscând că abilitățile tehnice nu sunt niciodată suficiente pentru a răspunde nevoilor mai profunde ale vieții. Chemarea lui principală constă în a-și dedica în general, propria viață celorlalți, țel plasat deasupra oricărui ego personal și presupunând o slujire din tot sufletul a trupului tainic al lui Hristos-Biserica¹⁰. Scopul educației pastorale se va concentra, așadar, atât asupra inimii, cât și a minții, totul fiind în vederea realizării unei personalități armonioase. O educație de acest fel, aflată departe de pretențiile academice, încurajează îmbrățișarea unui mod de viață dedicat, ce se înnoiește și se îmbogățește prin rugăciune, întărit prin împlinirea voii dumnezeiești, devenind astfel mijlocitor al iubirii dumnezeiești.

⁶ *Ibidem*, p. 110.

⁷ Pr. Conf. Univ. Dr. Adrian Ivan, *op. cit.*, p. 110.

⁸ Pr. Filotheos Faros, *Clerul azi*, Ed. Egumenița, 2013, p. 158.

⁹ Sf. Maxim Mărturisitorul, „Capete despre dragoste”, Suta a patra, 85, în *Filocalia gr.*, vol. II, Ed. Astir, Atena, 1957, p. 317.

¹⁰ Pr. Filotheos Faros, *op. cit.*, p. 106.

Lucrarea cea mai stringentă la care este chemat clericul în pastorație, este în primul rând continuarea neîntreruptă a creșterii sale duhovnicești¹¹. În zelul său de a-i sluji pe ceilalți, ale căror nevoi reclamă permanenta sa atenție, acesta poate ajunge să creadă că este îndreptățit să nu mai dedice un anumit timp cititului, rugăciunii sau altor activități de pregătire preoțească. Nu trebuie să ajungă să-și neglijeze propria creștere duhovnicească. Dacă va face acest lucru, nu-i va ajuta nici pe alții să se înalțe duhovnicește¹².

Preoția și pastorația înseamnă întâi de toate datorie și responsabilitate înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor. Atât de înfricoșătoare și sublimă este această chemare, această vocație, încât unii dintre cei mai cunoscuți Sfinți Ierarhi și învățători ai lumii, precum Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Ioan Gură de Aur, au considerat că nu sunt vrednici să o primească¹³. Sfântul Ioan Gură de Aur socotea că preoții sunt slujitorii celor mai mari daruri ale lui Dumnezeu și că nu te poți apropia de fericita și nemuritoare fire a Dumnezeirii fiind încă îmbrăcat în trup și sânge și, doar dacă ai putea lăsa deoparte cele muritoare, ai reuși să înțelegi în parte măreția Preoției¹⁴.

Conform acestor cuvinte observăm că a fi preot înseamnă o grijă permanentă pentru a învăța și povățui pe credincioși, pentru a mărturisi viu și adevărat învățătura Bisericii. A fi preot înseamnă a fi om de vocație în domeniul educației duhovnicești, iar aceasta înseamnă să simți o înclinare aproape irezistibilă către asemenea muncă; înseamnă să simți cum puterile tale converg aproape spontan, concentrându-se în imboldul viu de a te angaja în activitatea de ridicare și înnoilare duhovnicească a credincioșilor¹⁵.

Sfântul Simeon Evlaviosul, fiind întrebat cum ar trebui să fie viața unui preot a spus: „Eu nu sunt vrednic să fiu preot. Dar am cunoscut, fără îndoială, cât de vrednic trebuie să fie cel ce va avea să slujească tainele lui Dumnezeu. În primul rând, să fie curat nu numai cu trupul, ci și cu sufletul, pe lângă acestea trebuie să nu fie părtaș la nici un păcat. În al doilea rând, să fie smerit atât în purtarea din afară, cât și în simțirea dinlăuntru a sufletului. Apoi, când stă înaintea Sfintei și sfințitei Mese, trebuie să vadă, fără îndoială, cu mintea pe Dumnezeu, iar cu simțurile, Sfintele așezate înaintea. Dar nu numai acestea, ci e dator să-L aibă în chip conștient, sălășluit în inima sa și pe Însuși Cel prezent în chip nevăzut în daruri, ca să poată aduce cererile cu îndrăznire. Și ca prieten care vorbește

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ Pr. Conf. Dr. Adrian Ivan, *op. cit.*, p. 111.

¹⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1987, pp. 59-60.

¹⁵ Prot. Dr. Vasile Petrica, *Prin liturgică în pastorală*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2004, p. 123.

cu prietenul, să zică: „Tatăl nostru Care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău” rugăciunea arătându-l ca având pe Cel ce e Fiul lui Dumnezeu prin fire, sălășluit în sine împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Așa am cunoscut eu pe preoți¹⁶.

Astfel preotul își poate câștiga mântuirea prin povățuirea dreaptă a credincioșilor. Învățătura oferită de preot enoriașilor săi, o primește și el la rândul lui, tot în Biserică și el devine astfel iscusit doctor și învățător al sufletelor¹⁷. Preotul va propovădui astfel mult mai eficient mesajul mântuitor al Evangheliei nu prin predici sforăitoare, prin presiuni sau forțări psihologice, ci într-un mod firesc și nesilit, mai precis prin viața sa. În acest sens Sfântul Apostol Petru spune: „Pe preoții cei dintre voi îi rog, ca unul ce sunt împreună preot și martor al patimilor lui Hristos și părtăș al slavei celei ce va să se descopere: păstoriți turma lui Dumnezeu dată în paza voastră, cercetând-o, nu cu silnicie, ci cu voie bună după Dumnezeu, nu pentru câștig urât, ci din dragoste, nu ca și cum ați fi stăpâni peste Biserici, ci pilde făcându-vă turmei” (1 Ptr 5, 1-3).

Având ca teme învățăturile Sfintei Scripturi, dar și ale Sfintei Tradiții, mitropolitul Emilianos Timiadis spunea, legat de preot și pastorație: „Preotul nu trebuie să capituleze în fața rigidității spirituale; din contră, trebuie să propovăduiască constant, să învețe, să reacționeze, să intervină. Ar trebuie să-i viziteze pe cei ce au fost înstrăinați, pe cei ce viețuiesc la marginea vieții bisericești, și nu doar pe cei ce se află activi în centrul acesteia. El trebuie să trezească acele conștiințe care sunt adormite, conștiințele care zac în propria lor captivitate, în lanțurile făcute de propriile lor mâini”¹⁸.

Pastorația nu poate rămâne împietrită în metodele și proiectele ei, ar trebui să evolueze și să se restructureze constant. Într-o astfel de perspectivă „pastoralia” trebuie să urmeze tendințele și necesitățile evolutive ale parohiei; ea trebuie să fie liberă, deschisă, nu încătușată în reguli și forme fixe¹⁹.

Preotul nu ignoră mediul ambiant, nici cultura timpului său, dar rămâne în primul rând, un teolog, el teologizează totul: timpul, istoria, cultura, și viețuind pe baza unei Tradiții apostolice creatoare, el pune în practică o activitate pastorală care este în același timp vorbă și faptă²⁰. Datorită unei societăți care începe să devină tot mai secularizată și secularizantă, putem avea înaintea noastră o imagine nouă a ceea ce înseamnă „turmă”, care să aibă noi curente și ideologii. Preotul

¹⁶ Simeon Evlaviosul, „Capete morale”, în *Filocalia*, vol. VI, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1977, pp. 117-118.

¹⁷ Pr. Conf. Univ. Dr. Adrian Ivan, *op. cit.*, p. 111.

¹⁸ Mitropolit Emilianos Timiadis, *Preot, parohie, înnoire*, trad. rom. Paul Brusanowski, Ed. Sofia, București, 2001, p. 5.

¹⁹ *Ibidem*, p. 144.

²⁰ *Ibidem*.

poate întâlni în aceeași parohie puțini credincioși și foarte mulți atei, indiferenți sau persoane cu convingeri anticlericale prin care slujirea preoțească poate fi uneori contestată că pastorația nu se săvârșește cum ar trebui²¹.

În astfel de momente preotul observă cu claritate că „oamenii nu se mai arată mulțumiți cu o imagine de vis sau ideală a preotului, vor să vadă ceva concret la acesta; de aici și necesitatea purtării de către slujitor a unui dialog continuu cu lumea”²². Făcând referire la persoana preotului, mitropolitul Emilianos spunea: „Asemenea lui Hristos, fiecare preot trebuie să prezinte un optimism calm, sobru și rezonabil, astfel încât să poată fi conștient de realitățile dificile ale parohiei, dar în același timp să creadă că binele stă la capătul întregului proces; el trebuie să fie convins că lumea poate fi mântuită și că ea poate să fie răscumpărată. Hristos nu a întors spatele lumii; a trăit în mijlocul lumii pentru a o purifica, nu a ignorat nedreptățile acesteia, nu a trecut cu vederea corupția și depravarea ei. Astfel preotul are un exemplu pentru a modela, converti și transforma societatea cu ajutorul lui Dumnezeu”²³.

El, preotul, devine confratele lui Hristos, fiind cel care trebuie să continue opera de mântuire începută de Acesta. Și chiar dacă este un om păcătos, prin Taina Hirotoniei i s-a dat să participe în mod special la activitatea de răscumpărare a Mântuitorului: „el nu trebuie niciodată să uite faptul că aceasta se datorează nu mărturiei sale, ci misiunii la care a fost chemat de Dumnezeu în ciuda nevredniciei sale; astfel preotul realizează în cadrul slujirii sale, prin viața sacramentală, o operă mântuitoare”²⁴.

În parohia în care este chemat la mântuirea credincioșilor, preotul, în primul rând, trebuie să ajungă să-i cunoască, să îi iubească, să le poarte de grijă și, poate cel mai important, să pună rugăciune înaintea lui Dumnezeu pentru cei încredințați spre păstorire. Eruditul ierarh Emilianos spunea: „însă chiar mai importantă este rugăciunea, fundamentul real al slujirii sale; fiecare preot la hirotonie promite că va fi silitor în ale rugăciunii... este nevoie să se găsească ocazii pentru rugăciune, iar acest lucru este destul de greu de realizat fiindcă presiunile dinafară sunt intense și distracțiile multe... ispita de a slăbi rugăciunea, sau chiar de a o abandona, este mare, dar ea trebuie înfrântă deoarece preoția nu este a noastră, ci a lui Dumnezeu. Hristos și-a petrecut nopți întregi în rugăciune atunci când, datorită numeroaselor rugăminți la care era nevoit să răspundă, nu-i mai rămânea timp să se roage ziua”²⁵.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 145.

²³ *Ibidem*, p. 146.

²⁴ *Ibidem*, p. 29.

²⁵ *Ibidem*.

Așadar, „preotul trebuie mai întâi *să fie* și mai apoi *să facă*; mai întâi trebuie să-și zidească propria sa viață duhovnicească, ca mai apoi să înceapă să se ocupe de problemele pe care le presupune slujirea sa: probleme pastorale, catehetice, umanitare, sociale, administrative; experiența sa personală, exemplul și, credința sa vie sunt garanțiile cele mai elocvente și mai convingătoare ale unei activități pastorale roditoare”²⁶.

Părintele Stăniloae – Teologia Pastorală

În articolele publicate de părintele Dumitru Stăniloae în *Telegraful Român*, majoritatea din perioada 1930-1945, vedem abordată o temă și anume teologia pastorală, care nu s-a bucurat așa mult de o cercetare precum celelalte teme controversate publicate de el, precum naționalism și ortodoxie, catolicism și ortodoxie, polemica cu Lucian Blaga, apologia ambivalentă a teofaniilor de la Maglavit sau polemica dură împotriva publicațiilor uniaste.

Între anii 1932-1936, tânărul preot și teolog sibian a predat pe lângă Dogmatică și Limbă Greacă, și Pastorală, iar lucrul acesta a făcut ca în opera părintelui Stăniloae să apară nenumărate articole privind preoția, iar acestea au scos în evidență preocuparea intensă a teologului sibian pentru teologia pastorală; ba chiar mai mult, s-ar putea vorbi de un program nedeclarat de a revitaliza gândirea pastoral-teologică ortodoxă, în contextul unei modernități asumate²⁷.

În articolele părintelui Stăniloae din paginile ziarului *Telegraful Român* se poate vedea o evidentă „grijă pentru misiunea pastorală a preoților din parohii”²⁸. Mai mult decât atât, tema preot-preoție este insistent dezvoltată și în articolele cu caracter apologetic sau de alt gen. Părintele Stăniloae afirma în anul 1983 faptul că activitatea sa publicistică la *Telegraful Român* nu avea doar un rol apologetic, ci urmărea, în deplină armonie cu eforturile Mitropolitului Nicolae Bălan al Ardealului „o actualizare a Ortodoxiei în activitatea pastorală a preoțimii; căci începuse să se simtă nevoia unei pastorații noi, de inițiativă, de substanță religioasă, dar și de apropiere mai mare de nevoile oamenilor”²⁹. Părintele Stăniloae ajunge în articolele sale să analizeze starea de fapt a preoțimii, și chiar derapajele existente sau posibile în activitatea pastorală contemporană; el amintea de unele riscuri ale pastorației ce pot apărea și începe chiar în familia preotului. Părintele spunea:

²⁶ *Ibidem*, p. 6.

²⁷ Ioan Moga, „Impulsuri pastoral-teologice la întâlnirea cu modernitatea. O dimensiune puțin tematizată a teologiei părintelui Stăniloae, în *Tabor* – revistă lunară de cultură și spiritualitate, aprilie 2013, p. 17.

²⁸ Ion Dragoș Vlădescu, „Introducere”, în *Opere complete*, vol. I, pp. 54-55.

²⁹ Dumitru Stăniloae, „Perioadele principale ale Telegrafului Român”, în *Telegraful Român*, nr. 13-14/1 aprilie 1983, apud *Opere complete*, vol. I, p. 83.

„sunt atât de rari fiii de preoți ce urmează teologia, deoarece mulți preoți consideră cariera lor doar ca prima și cea mai inferioară etapă pe urcușul de la plugărie la domnie mare”³⁰. De asemenea, părintele Stăniloae vorbea de cele două planuri de pastorație „cel al misiunii în afară de familie și cel cu totul deosebit de el, din familie”³¹.

Tânărul teolog sibian vorbește de o chemare preoțească și trăire vrednică de chemarea pe care o face Hristos preotului la o trăire autentică în sfințenie, și care să nu aducă neîncrederea parohienilor în „caracterul lui moral”³². Fiind însușit de „tipul ideal de preot”³³, părintele Stăniloae atrage atenția asupra unui pericol real ce vine peste tagma preoțească și anume acela al unei preoțimi decăzute. Totodată, atent și la semnele vremurilor, el arată faptul că pentru a se putea ajunge la o revigorare a slujirii pastorale, nu se poate evita arătarea rănilor care se văd în rândul slujitorilor Bisericii. Astfel, părintele Stăniloae vorbește despre: „lipsa dragostei de carte la foarte mulți preoți”³⁴, „lipsa de contact cu foști profesori și, în general, cu oameni care i-ar putea ajuta să-și țină privirea spre cer”³⁵ și, de asemenea, de propria existență „de burghezi comozi foarte puțin transfigurați de predica de mai înainte”³⁶.

Într-unul dintre textele scrise, părintele Stăniloae descrie și arată starea în care ajunsese atunci preoțimea și care arăta „destrămarea duhului de preot”³⁷. „Un astfel de preot e laicizat cu desăvârșire. Nu mai e în el nimic din puterea transformatoare de suflete, cuvântul lui e rudimentar, fără nuanțe care să fie scoase din suflet și să meargă la suflet, reminiscențele din cărți și din Scriptură s-au evaporat. Stai lângă el ca lângă o apă stătută, ca lângă un pom fără fructe”³⁸.

Părintele Stăniloae insistă asupra faptului că fiecare preot trebuie să încerce să conștientizeze procesul de formare și de-formare pastorală: „Nu există dușmani mai mari ai neamului propriu, fermenți mai distrugători ai ființei lui,

³⁰ Idem, „Preotul în familia sa”, în *Telegraful Român*, nr. 68/28 septembrie 1931, apud *Opere complete*, vol. I, p. 180.

³¹ *Ibidem*, p. 182.

³² *Ibidem*, p. 181.

³³ Idem, „Cu și mai multă râvnă”, în *Telegraful Român*, nr. 5-6/16 ianuarie 1932, apud *Opere complete*, vol. I, p. 203.

³⁴ Idem, „Unui preot tânăr”, în *Telegraful Român*, nr. 38-39/6 mai 1993, apud *Opere complete*, vol. I, p. 301.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Idem, „Problema păstoririi sufletești”, în *Telegraful Român*, nr. 3/13 ianuarie 1934, apud *Opere complete*, vol. I, p. 401.

³⁷ Idem, „Unui preot tânăr...”, p. 301.

³⁸ Idem, „Gospodăria preotului”, în *Telegraful Român*, nr. 36/2 septembrie 1934, apud *Opere complete*, vol. I, p. 475.

decât preoții pe care nu-i mai arde, nu-i mai împunge răspunderea scrupuloasă, intransigentă a sfintei lor misiuni”³⁹.

Dincolo de componentele subiective și contextuale ale unor eșecuri individuale, atenția teologului sibian se abate asupra cadrului eclezial confruntat cu provocările modernității, dar și cu propriile inerții; fidel unei viziuni eclezial-pastorale, potrivit căreia „Biserica trebuie să fie activă, apropiată de realitățile sufletești și sociale ale poporului” și însuflețit totodată de un duh profetic, părintele Stăniloae vede chiar în lipsa solidarității ecleziale una din posibilele cauze pentru derapajele sus menționate⁴⁰. Părintele spunea: „Ce ne lipsește mi mult azi în Biserică e solidaritatea. Orizontal, între preoții diferitelor provincii și vertical, între ierarhi și cler [...] Măcar viitorii preoți să-și pună aceasta la inimă”⁴¹. Când vorbește de acest lucru, solidaritate, părintele arată nu doar o unitate pastoral-administrativă (Mitropolia Ardealului), ci vorbește de preoțime ca unitate, „aluatul care dospește toată frământătura” (Ga 5, 9).

În fața pericolelor ce apar în pastorație, dar și în fața problemelor zilnice cu care se confruntă preoțimea, este nevoie ca între preoți să existe „preocupări, idei și aspirații” de același fel⁴². Nu de puține ori, părintele sibian, arăta ca exemplu pentru o pastorație reușită, pe preoții care în condiții grele din punct de vedere financiar, reușesc să arate lumii un model de pastorație plin de roade duhovnicești.

Tot astfel, părintele Stăniloae se arată ca un apărător al intereselor preoțești în fața atacurilor din presă și defavorizărilor legii. În acest sens spunea: „se cuvine o apărare a prestigiului preoțesc pe această cale; să înmulțim iubirea între slujitorii altarului, ca fiecare să sufere și să reacționeze când e batjocorit unul sau altul dintre ei”⁴³. În același timp, teologul sibian, receptând problemele preoțimii, vine însă și cu sfaturi și soluții pastorale noi, acestea având un puternic fond eclesiologic și hristologic. Amintim aici o parte a discursului din 1934 privind pastorația: „în preoțimea de azi se pot distinge în mare două grupe: una cufundată încă în economic, în preocupări politice, administrative, îndeplinind din misiunea ei doar partea sacramentală, iar încolo fiind cu totul laicizată și alta care predică o dată, de două ori, de trei ori pe săptămână, la sfintele slujbe și la ședințele

³⁹ Idem, „Scara răspunderilor”, în *Telegraful Român*, nr. 7/9 februarie 1941, apud *Opere complete*, vol. II, p. 714.

⁴⁰ Ioan Moga, *op. cit.*, p. 19.

⁴¹ Dumitru Stăniloae, „Misiunea studenților teologi”, în *Telegraful Român*, nr. 74/25 noiembrie 1993, apud *Opere complete*, vol. I, p. 367.

⁴² Idem, „Pentru o mai strânsă unitate spirituală”, în *Telegraful Român*, nr. 2/1937, apud *Opere complete*, vol. II, p. 19.

⁴³ Idem, „Energile preoțești în plină desfășurare”, în *Telegraful Român*, nr. 71/4 noiembrie 1933, apud *Opere complete*, vol. I, p. 353.

asociațiilor religioase. Trebuie să recunoaștem și aceea că „pe zi ce trece, grupa a doua crește”⁴⁴.

Tot în articolele părintelui Stăniloae putem observa și o primă încercare de redactare a unui program teologic-pastoral nou în care marele teolog vorbește de dimensiunile slujirii preoțești, trei la număr: activitatea sfințitoare, cea de învățător și cea pastorală, între care el caută să găsească un echilibru; dar care nu se pot realiza de cât prin faptul că fiecare preot trebuie să aibă, într-adevăr, o conștiință preoțească.

Intrarea României în modernism cât și convingerea părintelui că societatea românească nu putea ajunge la înflorire decât rămânând ancorată în trăirea fidelă a credinței ortodoxe, cerea de la instituția Bisericii o reacție; iar această reacție trebuia să vină și datorită trăsăturilor secularizante ale societății. Părintele Stăniloae sublinia: „Biserica noastră nu mai poate rămâne simplu privitoare la lupta de o uriașă încordare ce se dă în jurul concepției creștine. [...] Ce face Biserica noastră pentru a limpezi aspectele unui stat creștin, ale unei societăți moderne întemeiate pe baze creștine? Ce face ea pentru a încălzi sufletele pentru un astfel de ideal? [...] Ce dă Biserica astăzi intelectualilor noștri, acestor agenți care transmit poporului ideile curente din centrul țării, frământându-i sufletul potrivit lor? Cine se îngrijește de sufletul lor și implicit de sufletul poporului care, copleșit de atâtea idei deosebite ce-i vin de la intelectuali, nu mai poate avea tăria să rețină ceea ce-i dă preotul în predică? Intelectualii trebuie să simtă și ei cu un ceas mai devreme bolta părintească a Bisericii întinzându-se cu grijă și cu înțelegere asupra lor”⁴⁵.

Părintele Stăniloae vorbește și de menirea Bisericii într-o societate modernă, despre un misionarism, de o deschidere eclezială; ele vede Biserica ca având implicații în treburile societății, a cărei menire este „să strămute prestolul la toate răspântiile vieții”⁴⁶. Cu referire la misiunea preotului în societate părintele spunea următoarele: „preotul să nu fie înrobite de partide, dar el să fie implicat în viața socială cu un rol moral. Să existe un raport echilibrat între ceea ce înseamnă funcția sacerdotală a preotului a cărui autoritate și identitate spirituală vine de la Hristos și de la altar, și participarea sa activă în viața societății creștine (la lumina lui Hristos prezentă în ele, preotul privește toată largimea vieții obștești)”⁴⁷.

⁴⁴ Idem, „Problema păstoririi sufletești...”, p. 400.

⁴⁵ Idem, „Pentru un cotidian creștin”, în *Telegraful Român*, nr. 5/31 ianuarie 1937, apud *Opere complete*, vol. II, pp. 38-39.

⁴⁶ Idem, „Datoria Bisericii în clipele de față”, în *Telegraful Român*, nr. 8/20 februarie 1938, apud *Opere complete*, vol. II, p. 230.

⁴⁷ Idem, „Precizări”, în *Telegraful Român*, nr. 11/9 martie 1941, apud *Opere complete*, vol. II, p. 736.

Faptul că unii preoți care se implică în viața publică au și unele scăderi, aceasta nu arată faptul că vocea preotului trebuie să fie redusă la domeniul liturgic-parohial; preotul trebuie, prin curajul de care dă dovadă, să se implice în societate.

În așa-zisul program pastoral-misionar la care făcea referire teologul Stăniloae, în vremea când scria la *Telegraful Român*, erau cuprinse mai multe aspecte legate de:

– Importanța și rolul central al Sfintei Liturghii, în activitatea pastorală-liturgică, atât pentru viața preotului cât și a întregii comunități; trebuie înlăturate toate părerile care relativizau inima euharistică a Bisericii. În acest sens părintele Stăniloae scria: „Trebuie să privim cu neîncredere orice orientare religioasă care diminuează întrucâtva prestigiul incomparabil al Sfintei Liturghii, care o neglijează în favoarea altor forme de manifestare religioasă”⁴⁸.

Părintele profesor Ioan Moga, referindu-se la articolele părintelui Stăniloae scrise în *Telegraful Român*, arăta faptul că acesta dorea să ia foarte în serios participarea activă a laicilor la cultul divin, totodată el căuta soluții noi pastorale și liturgice care să răspundă la cerințele vremurilor și care să-i aducă pe laici să participe activ la Sfânta Liturghie.

– În domeniul predicii, părintele menționat mai sus arăta că părintele Stăniloae cerea necesitatea unei intensificări omiletice; Stăniloae scria: „predica să nu lipsească niciodată de la Sfânta Liturghie și de la celelalte ocazii de viață bisericească [...]. Centrul predicii să fie Hristos”⁴⁹.

Părintele Dumitru Stăniloae era de principiu că la fiecare slujbă și întâlnire cu parohienii trebuie rostită o predică, dar care să aibă un conținut mistic și teologic. De asemenea, în articolele marelui teolog sibian există multe îndemnuri din care se poate observa că trebuie să existe o legătură strânsă între slujirea preotului (el fiind cel prin care vine harul de sus de la Dumnezeu) și „transmiterea de binefaceri de la enoriaș la enoriaș”⁵⁰. Preotul trebuie să fie un exemplu începând chiar cu aranjarea gospodăriei proprii „să pună artă în gospodăria lui” și să depună mereu un efort în ceea ce înseamnă procesul de educare culturală a parohienilor „să se străduiască să-și cultive parohienii, întâi în cele religioase dar și în istoria bisericească, în probleme social și în bunele moravuri”⁵¹.

⁴⁸ Idem, „Semnele unei reacții binevenite”, în *Telegraful Român*, nr. 75-76/24 octombrie 1931, apud *Opere complete*, vol. I, p. 185.

⁴⁹ Idem, „Îndrumările Arhipăstorului”, în *Telegraful Român*, nr. 21/23 mai 1937, apud *Opere complete*, vol. II, p. 61.

⁵⁰ Idem, „E momentul faptei”, în *Telegraful Român*, nr. 42-43/28 mai 1932, apud *Opere complete*, vol. I, p. 247.

⁵¹ Idem, „Atenție la periferiile orașelor...”, p. 131.

Nu în ultimul rând, preotul să poarte grijă la pastorația individuală, la întâlnirile cu credincioșii în care se poate lucra asupra inimii oamenilor în diverse convorbiri particulare când se pot stabili legături între suflete. Dintre aceste aspecte arătate mai sus, pentru părintele Stăniloae sunt mai importante acestea două:

1. Lectura, care să facă parte din viața preotului alături de meditațiile la cuvintele Sfintei Scripturi;

2. Rugăciunea personală care, conform viziunii părintelui Stăniloae, este o fortificare interioară a preotului.

Legat de rugăciune părintele Stăniloae amintea: „în rugăciune te întâlnești cu Dumnezeu, Care Însuși luminează cele descoperite de El. Apoi rugăciunea depărtează alte gânduri, încât te poți concentra în înțelesurile celor citite”⁵².

Omul Bisericii, „preotul, trebuie să fie imnul încorporat neîncetat, care urcă din Biserică la Dumnezeu. Buzele lui sfințite de Dumnezeu Însuși își unesc murmurul lor smerit și totuși sublim, cu cel neîntrerupt al ierarhiilor îngerești. El e o rugăciune vie”⁵³. Tot legat de rugăciunea preotului părintele scria: „preotul e slujitor prin excelență... el trebuie să dea prioritate grijii față de ceilalți. Faptul că el trebuie să se roage pentru toți, arată că el trebuie să pună în rugăciunea pentru fiecare, simțirea pe care o pune fiecare în rugăciunea pentru sine. El trebuie să vibreze pentru durerile, pentru problemele, grijile tuturor credincioșilor; el nu are preferință pentru unii, pe toți trebuie să-i iubească la fel”⁵⁴.

Mergând pe aceeași linie a rugăciunii, părintele făcea referire la preoții care nu folosesc rugăciunea pentru păstoriți: „vai de preotul care nu se roagă, care nu a luptat să-și câștige deprinderea rugăciunii, care nu vede în slujba dumnezeiască decât o povară care a stins în sine duhul rugăciunii”⁵⁵.

Preotul trebuie să fie un purtător de grijă pentru sufletele păstoriților lui, dar această purtare de grijă să fie făcută și prin rugăciune; părintele spunea: „Sufletele încredințate lui luptă în calea vieții cu tot felul de greutăți și de ispite; preotul este un Moise care se roagă pe munte. Dacă își ține brațele sufletului ridicate spre cer în rugăciune, credincioșii lui înving în lupta lor grea. Dacă le lasă să cadă, dintr-o moleșeală, pe care n-o explică excesul muncii, căci el e destinat mai ales muncii

⁵² Idem, nota 753 la „Sfânta Scriptură”, în *Lumina din inimi*, Ed. Trinitas, Iași, 2003, p. 439.

⁵³ Idem, „Sublimitatea preoției și îndatoririle preotului”, în *Mitropolia Olteniei*, an. IX, nr. 5-6, mai-iunie, 1957, p. 308.

⁵⁴ Idem, „Menirea preotului printre credincioși”, în *Îndrumătorul pastoral*, Alba-Iulia, 1978, p. 66.

⁵⁵ Idem, „Sublimitatea preoției...”, p. 308.

spirituale a rugăciunii și a învățaturii, își trădează credincioșii în luptă și aceștia vor fi înfrânți”⁵⁶.

Părintele Stăniloae făcea referire la o asociere care să existe între rugăciunea credinciosului cu cea a preotului, prin care credinciosul încercat să reziste în fața ispitei: „Dacă rugăciunea este manifestarea cea mai puternică a credinței, iar fără credință nu se poate pune cineva în legătură cu Dumnezeu, credincioșii trebuie să se asocieze cu rugăciunea credinței lor la rugăciunea credinței preotului, ca prin rugăciunea preotului și prin actele lui, să lucreze Dumnezeu asupra credincioșilor”⁵⁷.

Făcând referire la relația dintre preot și credincios, părintele Dumitru Stăniloae spunea că oricând ești cu un om, și „ca preot nu poți fugi de el”, trebuie să folosești momentul pentru a-l îndrepta, de este într-o stare rea, sau a-l întări și avansa într-o stare duhovnicească bună. „Datoria aceasta trebuie să te domine pururea. Nici o convertire, nici o întâlnire a preotului cu oamenii nu trebuie să fie pur laică... Când însă preotul ar fi cu sfatul și cu îndrumarea în tot timpul pe lângă suflete, atunci firile mai sensibile și-ar putea găsi o albie mai firească în religiozitatea lor, iar cele mai greu de mișcat și mai surde nu s-ar înstrăina tot mai mult de Biserică, ci ar fi câștigate treptat. Între credincioși nu s-ar face prăpăstii de neînțelegere și de disprețuire reciprocă, pentru că același duh și aceeași mentalitate a preotului, coborând în toți, i-ar apropia pe cât se poate”⁵⁸.

Părintele Stăniloae reamintea și faptul că „în activitatea pastorală trebuie să cauți de ce are nevoie fiecare suflet; e necesară o apropiere de fiecare ins. În mare parte, pastorația e individuală. Bogat, sărac, tânăr, bătrân, om onorat de societate sau proscris de toată lumea, de toți trebuie să te apropii. Și să știi și să poți să te apropii așa ca să le câștigi încrederea și să-ți spună ce-i frământă acum și ce i-a frământat alte dăți. Iar la urmă să cunoști medicamentele și tonicele pentru fiecare boală, pentru fiecare șovăire pentru toate stările de suflet. Să cunoști și drumul pe care poți duce un suflet, tot mai sus, căci nu numai de bolnavi te interesezi, ci și de cei sănătoși care doresc să înainteze tot mai mult în viața cea după Dumnezeu. Să poți face diagnoza fără să greșești și să dai rețeta potrivită. Ce să recomanzi unuia care nu poate crede dar se frământă să ajungă la credință și să nu devină cu totul indiferent; dar unuia care nu poate da viață credinței sale mai mult teoretice? Cum să îndrumi pe unul care a căpătat darul lacrimilor pentru păcatele sale, pentru a trece la o treaptă mai înaltă? Și așa mai departe. Un preot

⁵⁶ *Ibidem*, p. 309.

⁵⁷ *Ne vorbește părintele Dumitru Stăniloae*, Nouă convorbiri realizate de Arhimandrit Ioanichie Bălan, 1993, p. 131.

⁵⁸ Dumitru Stăniloae, „Misiunea preotului”, în *Telegraful Român*, an. LXXXIV, nr. 25/ 14 iunie 1936, p. 1.

trebuie să cunoască bine itinerariul vieții duhovnicești. Dar pentru aceasta se cere o privire atentă în tine căci sufletele se aseamănă. Din felul cum ai ieșit tu dintr-o criză sufletească sau din soluția greșită pe care ai adoptat-o tu odată, vei putea da un sfat celorlalți. Atentă privire asupra ta și atentă și iubitoare privire și ascultare a fiecăruia din credincioșii tăi. Un preot mai bătrân, care a avut să vindece și sieși și altora atâtea dureri sufletești, care a înregistrat atâtea succese sau a învățat din atâtea insuccese, trebuie să fie și pentru cei tineri plin de miera atâtor sfaturi înțelepte”⁵⁹.

Legat de lectura pe care preotul are datoria de a o face, părintele Stăniloae amintește: „cât de bine n-ar face preoților mai tineri și celor din viitor să găsească, răsfoind numerele mai vechi ale ziarelor bisericești, comunicări de la preoți despre diferite situații și întâmplări pastorale grele pe care le-au rezolvat așa sau altfel, cu succese sau insuccese! Ce bine ne-ar cădea o arhivă cu astfel de chestiuni”⁶⁰.

Unele idei ale părintelui Stăniloae erau legate de o lectură amplă nu numai din Scriptură, dar și din cărți de pastorație și studii și articole ale preoților cu experiență. El propunea chiar un program prin care să vină în ajutorul preoților săraci de la sate: „în cercurile pastorale să fie stabilită o listă cu douăzeci de cărți pe care preoții să și le împrumute reciproc pentru a fi citite; astfel cercurile pastorale erau locuri ale comunității de înaltă intelectualitate”⁶¹.

Trebuie amintit și faptul că în pastorația credincioșilor părintele Stăniloae arată și vorbește și de un rol al femeii, al preotesei; acesta se poate fructifica atunci când preotul va începe să viziteze familiile din comunitate: „preotul va începe cu frunzații satului, ca să se obișnuiască oamenii cu acest obicei. Îi va anunța înainte, dându-le grijă să nu se pregătească în mod deosebit. Va merge cu preoteasa, căci astfel vizita pare mai puțin oficială, mai familiară. Preoteasa, ca femeie, știe să creeze totdeauna mai ușor o atmosferă de intimitate. Se vorbește la aceste ocazii de câmp, de semănături, de întâmplările din lumea mare. La unele vorbește mai mult gospodarul, la altele are cuvântul preotul, interpretând faptele într-o lumină religioasă; strecurând câte o părere care echivalează cu un sfat, cu un îndemn în privința raporturilor dintre membrii familiei, a curățeniei din casă, a ordinii din gospodărie, a atitudinii ce are să o ia omul față de un anumit curent social, față de anumite ziare [...]”⁶².

⁵⁹ *Ibidem*, p. 1.

⁶⁰ Dumitru Stăniloae, „Problema păstoririi sufletești”, în *Telegraful Român*, an. LXXXII, nr. 3/13 ianuarie 1934, pp. 1-2.

⁶¹ Idem, „Unui preot tânăr...”, p. 302.

⁶² Idem, „Vizitarea familiilor”, în *Telegraful Român*, an. LXXXIII, nr. 2/6 ianuarie 1935, p. 1.

Hristos și trăirea preotului în pastorație

Pastorația nouă gândită de părintele Stăniloae ca răspuns la evenimentele lumii în care trăim, *trebuie să aibă o puternică bază hristologică*.

Preotul este chemat prin rugăciune și meditație să dezvolte o relație vie, profundă cu Hristos, preotul simte că Hristos e în El și lucrează prin el cu atât mai mult cu cât se roagă, meditează și se silește mai mult pentru lucrarea Lui⁶³. Cu toate acestea preotul nu este decât smeritul slujitor al lui Hristos, prin care Hristos lucrează, iar preoția lui nu are putere în sine, „ci este organ al preoției lui Hristos”⁶⁴.

În pastorația pe care o desfășoară, preotul trebuie să dea dovadă și de așa-zisul *eroism preoțesc* și de noblețea sufletească. Ca și caracteristici ale eroismului preoțesc, teologul sibian enumeră pentru cel aflat în slujirea Bisericii următoarele: conștiința suveranității credinței, a valorilor spirituale, mărturisirea, seriozitate, responsabilitate duhovnicească și, bineînțeles, o permanentizare a „conștiinței sfintei demnități de preot și o dragoste infinită de om”⁶⁵.

Referindu-se la noblețea sufletească, părintele Stăniloae spune că „preotul e aristocrat cu sufletul nu în sens peiorativ... Aristocrația sufletească sau mai bine zis duhovnicească, pentru că e formată cu ajutorul harului Duhului Sfânt, nu constă, așadar, în închiderea sufletului față de anumite impresii și griji”⁶⁶. Din articolele teologului sibian în *Telegraful Român* mai reiese și faptul că preotul trebuie să fie dușmanul alianțelor de interese ce se pot stabili între acesta și mai marii financiari din comunitățile de credincioși.

Lângă calitățile enumerate mai sus, eroism și noblețe, părintele Stăniloae vorbește și de asumarea preoției ca jertfă, arătând că densitatea și intensitatea preoției se măsoară cu duhul de jertfă care, dominând în sufletul preotului, se revarsă în toată viața lui dinafară.

Făcând referire la viața duhovnicească a preotului, Stăniloae arăta faptul că unele crize în metodele pastorale pot apărea și din cauza unei lipse de rugăciune personală a preotului; părintele Stăniloae spune: „Nu prin mijloace economice, politice, logice, va întări preotul poporul în credința în Dumnezeu... criza noastră religioasă de azi este o criză întreținută de caracterul inadecvat al metodei pastorale practicate, mai precis o criză determinată de absența rugăciunii personale, nu

⁶³ Ioan Moga, *op.cit.*, p. 24 .

⁶⁴ Dumitru Stăniloae, „*Jertfa esența preoției*”, în *Telegraful Român*, nr. 4/25 ianuarie 1942, apud *Opere complete*, vol. III, p. 29.

⁶⁵ Idem, „*Eroismul preoțesc...*”, p. 33.

⁶⁶ Idem, „*Aristocrația sufletească*”, în *Telegraful Român*, nr. 85-86/28 noiembrie 1931, apud *Opere complete*, vol. I, p. 188.

ceremoniale, din pastorație. Când preoțimea va descoperi rugăciunea personală ca metodă pastorală, va turna duhul personal și în rugăciunea ceremonială...”⁶⁷.

Din îndemnurile scrise de părintele Stăniloae în *Telegraful Român* pentru pastorația preoților găsim îndemnuri ale ilustrului teolog sibian și pentru pastorația pe timp de război, aceasta fiind tratată foarte serios; aici face referiri la intensificarea pastorației îndemnând preoții să viziteze zilnic zece-cincisprezece familii de credincioși pentru a le aduce cuvânt bun de mângâiere, de întărire; de asemenea îndemna preoții să lupte cu mizeria din casele păstoriților pentru a-i păstra sănătoși sufletește, să se apropie de cei ce nu au plecat la război și, totodată, să combată pericolul ce-l reprezintă sectele.

Pentru a se menține în acord cu modernitatea lumii preotul trebuie să știe să păstorească și duhovnicesc, dar și din punct de vedere cultural: „preotul trebuie să smulgă lumea din indiferentismul religios și din păgânismul moral, printr-o propovăduire zeloasă, printr-o încălzire a sufletelor la ocazii obștești și în nenumăratele împrejurări de contact individual; spre aceasta se cere ca preotul să pătrundă și prin studiul teoretic în tainele cele mai adânci și mai variate ale sufletului omenesc, ca să știe să nimicească ușor cauza și leacul multiplexelor boli sufletești de azi. Preotul trebuie să fie, în toate frământările și preocupările complicate ale vieții de azi, farul care salvează prin lumina ce o știe arunca pe toate întinderile ei”⁶⁸. Părintele Dumitru Stăniloae face un apel pentru ca preoții să aibă și unele preocupări științifice, filosofice și apologetice, iar programul pentru pregătirea preoților să fie unul nou nu doar duhovnicesc, ci și cultural.

Un alt lucru la care se face referire în scrierile părintelui Stăniloae din *Telegraful Român* este și relația Bisericii cu intelectualitatea, aceasta fiind o parte prețioasă a instituției divino-umane care poate avea un mare rol în ceea ce înseamnă revigorarea societății.

Învățătura pastoral-misionară promovată de părintele Dumitru Stăniloae este și astăzi, ca și atunci, la fel de actuală și necesară; aceasta pentru că în tot ce face și trăiește, preotul trebuie să-i ducă pe credincioșii din comunitate la Hristos, la sfințenie, la mântuire. Părintele arată că „preotul trebuie să lupte pe toate planurile vieții pentru un scop unic: îndrumarea poporului în direcția ascendentă, pentru întărirea și înnobilarea lui sufletească. Misiunea preotului în viața neamului înțeasă astfel, covârșește enorm misiunea oricărei alte tagme. Cine este zi de zi în mijlocul poporului sfătuindu-l în fiecare împrejurare mică și mare a vieții, luminându-l în toate problemele directe sau indirecte de care se

⁶⁷ Idem, „Cuvânt la deschiderea anului școlar la Academia Teologică Andreiană”, în *Telegraful Român*, nr. 39/25 septembrie 1938, apud *Opere complete*, vol. II, pp. 323-325.

⁶⁸ Idem, „Suferințele tagmei preoțești”, în *Telegraful Român*, an. LXXXIV, nr. 8/16 ianuarie 1936, p. 2.

lovește, mângâindu-l, întărindu-l și ajutându-l la necaz, dacă nu preotul? Cine are autoritatea de natură nu numai omenească și toate mijloacele sufletești și harice să cârmuiască viața zilnică a credincioșilor, pe care o are preotul? Și cine are o țință atât de clară, de sigură, spre care să cârmuiască viața credincioșilor, ca preotul?”⁶⁹.

Viața de astăzi cere de la slujitorii Domnului eforturi mari; lucrarea preotului trebuie să aibă o mare atenție în contextul unei pastorații într-o lume care parcă se îndepărtează tot mai mult de Dumnezeu. Preotul trebuie să fie sprijin pentru orice persoană în căutarea lui Dumnezeu, dar și un mărturisitor al faptului că cel ce vrea să-l cunoască pe Hristos Dumnezeu, primește de la Acesta darul sfințeniei și aici, dar și în veșnicie. Părintele Stăniloae arată faptul că „peste hârtiile cancelariei și dincolo de țărmurile slujbelor, trimișii lui Dumnezeu între oameni trebuie să privească personal și drept în fața și în sufletul oamenilor, să le cunoască necazurile și metehnele și să-i ajute să le învingă. Sigur, nu bagatelizând slujbele, ci ducând mai departe spiritul lor de rugăciune și de încredere în Dumnezeu, purtându-l nu numai în foșnetul patrafirului și psalmodierea glasurilor, ci în suflet și în relațiile de fiecare clipă cu oamenii.

Preoții trebuie să aibă o personalitate religioasă (...) Dar pentru a fi preot în toate împrejurările vieții se cere o personalitate religioasă. Nu pur și simplu o personalitate (...) Numai atunci ești factor determinant în viața sufletească a credincioșilor”⁷⁰.

Concluzii

Părintele Dumitru Stăniloae este cel care face referire, în unele articole ale sale scrise în *Telegraful Român* în perioada 1930-1945, la teologia pastorală, la pastorația pe care preotul o face asupra comunității de credincioși și prin care nădăjduiește că-i va aduce pe cei încredințați spre păstorire, pe calea mântuirii.

Preotul prin mandatul primit de la Hristos, prin hirotonie, este cel care se angajează că va fi cel care va încerca să pună în comunitatea de credincioși, dorul după Dumnezeu, după viața cea veșnică, va fi cel care prin slujirea sa va picura în sufletele celor pe care îi păstorește mărgăritarele credinței și îi va face pe aceștia să trăiască doar pentru singurul scop real al vieții pământești- dobândirea sfințeniei în Împărăția lui Dumnezeu. Cel care a făcut pastorație mai întâi a fost Hristos, fiind trimisul prin excelență al Tatălui Ceresc, iar mai apoi Sfinții Apostoli au fost cei care au învățat că grija celui ce păstorește este de a-i învăța pe oameni cuvântul adevărului mântuitor... „Mergând învățați toate neamurile...” (*Mt* 28, 19).

⁶⁹ Idem, „Misiunea preotului”, în *Telegraful Român*, an. LXXXIV, nr. 25/14 iunie 1936, p. 1.

⁷⁰ *Ibidem*.

Chiar dacă lumea în care trăim a început să cunoască forme accentuate de desacralizare, preotul poate fi, prin ajutorul lui Dumnezeu, acea persoană care să-i întoarcă de la căile greșite pe cei pe care îi păstorește. Așa-zisul program pastoral-misionar despre care vorbește părintele Dumitru Stăniloae în articolele din *Telegraful Român*, este cel care poate revitaliza comunitatea de credincioși, este cel care, prin purtarea de grijă a preotului, poate să-i întoarcă pe oameni de la păcat la Dumnezeu, de la pierzare la mântuire. Aceasta dacă preotul înțelege că preoția și pastorația sunt cele două mari responsabilități pe care le are atât înaintea lui Dumnezeu cât și înaintea oamenilor. De aceea preotul trebuie să fie cel care poartă de grijă „de oile turmei sale, dar și de propria viață duhovnicească și în misiunea pe care o desfășoară ca păstor de suflete să aibă în vedere cele trei dimensiuni ale slujirii preoțești... cea învățătoarească, cea sfințitoare și cea pastorală.

Astfel, preotul poate deveni un factor pozitiv în pastorația credincioșilor în măsura în care el însuși, cu multă dragoste se face ascultător și împlinitor al poruncilor evanghelice. Totodată, avându-L pe Hristos ca model, punându-L pe El ca bază a pastorației pe care o desfășoară, fiind plin de râvnă pentru misiunea pe care o are de îndeplinit și practicând virtuțile, preotul va fi cel care va modela, converti și transforma societatea cu ajutorul lui Dumnezeu.

Creștinismul și identitatea în concepția geopolitică bizantină*

Pr. Drd. Cristian-Vlad IRIMIA

Abstract:

In this article I have sought to identify the red thread of the relationship between Orthodoxy and the lead of the Byzantine Empire and I used this information to make some valuable judgements about the vocation of the faith to imprint itself on the tradition and on the identity of a nation.

Keywords:

Orthodox identity, evangelism, defense, national church

În perioada Imperiului Bizantin se remarcă faptul că procesul de apărare a avut ca principiu călăuzitor acceptarea etnicității popoarelor și atenuarea acestei diversități prin credința ortodoxă ca liant identitar, ce avea un rol esențial în configurarea identității romanice a persoanelor ce erau în componența imperiului. Acest lucru a fost posibil datorită adoptării creștinismului de către împăratul Constantin cel Mare în anul 313; așadar acest împărat creștin „a înțeles că în viitor creștinismul ar putea fi elementul principal de unificare a raselor imperiului, căci el dorea să consolideze unitatea acestuia printr-o unitate a Bisericii”.¹ Acest obiectiv imperial bizantin avea la bază următoarea viziune: „*Imperiul multinațional era conceput ca o depășire a frontierelor naționale; era considerat drept «oikumene», «universul locuit», unit printr-o singură lege, autoritate, o cultură unică, prin credința în aceleași valori. Oricare barbar care ar fi acceptat cetățenia romană și împărtășea aceleași valori culturale ale elenismului înceta să mai fie un barbar și devenea membru deplin al acestui univers, membru al aceleiași societăți. Această viziune și acest spirit universalist al Romei a permis întâlnirea și alianța cu creștinismul, universal prin esență. Dacă Biserica accepta alianța cu imperiul și*

*Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ A.A Vasilev, *Istoria Imperiului Bizantin*, Editura Polirom, Iași, 2010, p. 95.

se plasa sub protecția lui, îl și sfințea prin binecuvântarea ei, imperiul având astfel conștiința universalității misiunii sale.”²

Gândirea politică imperială bizantină a preluat, după cum ne revelează și textul de mai sus, concepția universalismului învățurii lui Hristos, justificându-și astfel pretențiile hegemonice asupra lumii; așa cum Domnul Iisus a asumat în ipostasul Său întreaga umanitate tot astfel și Imperiul Bizantin își revendica și își manifesta vocația de a circumscrie mapamondul. Potrivit concepției bizantine împăratul era impus (hărăzit) de Providență, drept pentru care se bucura de o autoritate supraomenească și îi erau recunoscute puteri sacerdotale, fiind într-o anumită măsură asimilat cinului clerical; de altfel era singura persoană nehirototă care avea dreptul de a intra în altar prin centrul catapetesmei - Sfintele Uși numite până astăzi „Ușile Împărătești” și avea dreptul de a asista la cultul bisericesc așezat într-un tron asemănător cu cel al conducătorului bisericesc (patriarh).

Biserica Ortodoxă a devenit instituția responsabilă de construirea identității cetățenilor din Imperiul Bizantin prin procesul convertirii la ortodoxie a conducătorilor locali și a popoarelor conduse de aceștia, funcționând ca un veritabil motor generator de unitate. Ortodoxia răspândită din capitala Constantinopolitană a exercitat o „influență importantă asupra celor mai diverse aspecte sociale și intelectuale din partea de răsărit a Europei. În acest sens, colaborarea între călugării greci și cei slavi a avut același scop: menținerea unității și a identității ortodoxe în fața ofensivei turcești, a provocărilor latine și a propagandei sectare și bogomile”.³ Politica de evanghelizare a rodit datorită încreștinării cnezilor ruși: Olga ce l-a avut ca naș de botez pe împăratul bizantin Constantin al VII-lea în jurul anului 955 și a lui Vladimir care a primit-o de soție pe sora împăratului de la Constantinopol; bulgarii au primit creștinismul oficial prin încreștinarea țarului Boris Mihail în anul 864; sârbii au adoptat credința creștină la nivel de stat prin botezarea cnezului lor Mutimir în anul 891, datorită activității depuse de misionarii patriarhului Fotie al Constantinopolului. Preotul Tibor Imrényi, în cartea sa „Moștenirea ortodoxă a Ungariei”, certifică faptul că și ungurii au primit creștinismul de la Constantinopol, aducând în acest sens următoarele dovezi: a) retorul Priscus atestă în anul 463 prezența solilor unguri la bizantini, pentru a se asigura de acceptul acestora pentru stăpânirea teritoriilor nou cucerite la granița imperiului; b) placa de la Bezdéd, fabricată după părerea arheologilor în zona originală de unde au plecat maghiarii conține o inscripție ce semnifică o cruce, înconjurată de mlădițe (semnul bizantin, *n.n.*); c) consemnarea făcută de către împăratul Constantin Porfirogenetul atestă că recunoașterea lui Árpád s-a făcut

² Emanoil Băbuș, *Bizanțul*, ediția a II-a, Editura Sophia, București, 2010, p. 471.

³ *Ibidem*, p. 459.

după protocolul ceremoniei bizantine, ce prevedea ridicarea pe scut a liderului; d) Bulcsú, al treilea voievod al ungarilor a primit botezul la Bizanț în 948 odată cu ridicarea la rangul de patrician, naș de botez fiindu-i chiar împăratul Constantin Porfirogenetul; d) după primirea încreștinării la Constantinopol, principele Gyula în anul 952, a adus cu sine la curtea maghiară pe episcopul ortodox Ierotei.⁴

Bizanțul a iradiat prin politica și misiunea Bisericii Ortodoxe un adevărat magnetism spiritual și civilizațional (cultural și artistic) asupra popoarelor din spațiul estic al Europei, după cum au mărturisit de pildă delegații ruși trimiși de Vladimir la Constantinopol cu misiunea de a cerceta religia ortodoxă: „Nu mai știam dacă suntem în cer sau pe pământ, căci pe pământ nu se află asemenea frumusețe. Astfel nu știam ce trebuia să spunem, dar știam bine un singur lucru: că Dumnezeu sălășluiește acolo împreună cu oamenii (...)”⁵.

Aceste cuvinte sunt confirmate de A. Vasilev, care afirmă că, „începând cu epoca lui Constantin cel Mare, Constantinopolul a devenit centrul politic, religios, economic și cultural al imperiului.”⁶

Idealul social bizantin referitor la viziunea asupra armonizării puterii statului cu autoritatea bisericească este cuprins în textul Novelletii a VI-a semnată de împăratul Justinian:

„Există două daruri foarte mari pe care Dumnezeu, în dragostea Sa față de om i le-a dat de sus: preoția și demnitatea imperială. Prima servește cele dumnezeiești, cea de a doua conduce și administrează treburile omenești. Amândouă însă decurg din aceeași origine și împodobesc viața omenirii. De aici, nimic nu trebuie să preocupe mai mult pe împărați ca demnitatea preoților, deoarece pentru binele imperial se roagă preoții neîncetat lui Dumnezeu. Căci dacă preoția este în tot chipul în afară de orice reproș și are acces la Dumnezeu, și dacă împărații administrează echitabil și judicios statul încredințat grijii lor, atunci va rezulta armonia generală și orice este de folos se va revărsa asupra neamului omenesc.”⁷

Analizând textul de mai sus, putem observa că stabilitatea statului înțeleasă ca apărare, continuitate, liniște și chiar progres social era condiționată de armonizarea politicii imperiale cu manifestarea religiei ortodoxe. Așadar, credinței ortodoxe i se aroga o funcție în stat,⁸ iar clerul era asimilat aparatului administrativ al imperiului cu responsabilități în sprijinirea necondiționată, prin instrumentul

⁴ Tibor Imrényi, *Moștenirea ortodoxă a Ungariei*, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2013, pp. 113-115.

⁵ Olivier Clément, *Creștinismul bizantin*, Editura Nemira, București, 2017, pp. 81-82.

⁶ A.A. Vasilev, *Istoria...*, p. 104.

⁷ John Meyendorf, *Teologia bizantină*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 284.

⁸ Emanoil Băbuș, *Bizanțul...*, p. 351. „Biserica și Statul erau unite în mod organic.”

sacralității și a slujirii preoțești, a guvernării împărățești. Cu alte cuvinte se stabilea o relație unică între identitatea cetățenilor din componența imperiului, care trebuia să fie fundamentată pe credința ortodoxă și bunul mers al treburilor imperiale și al securității statului bizantin (militar, social, economic).

Prezența Ortodoxiei în structura politică și identitară a Imperiului Bizantin făcea posibilă înregistrarea celorlalte doctrine religioase, ca fiind un pericol la adresa securității. Pe fondul acestei percepții, Împăratul Constantin cel Mare a întrunit și prezidat personal Sinodul I Ecumenic din anul 325 de la Niceea, unde împreună cu cei 318 clerici veniți din toată lumea creștină au catalogat învățătura lui Arie ca fiind eretică, iar ca măsură de apărare a fost adoptată politica exilării acestoreretici propagatori de tulburare și dezordine, înlăturându-se astfel pericolul ruperii unității sociale. Potrivit informațiilor redade de Eusebiu de Cezarea în lucrarea sa „Istoria bisericească și viața lui Constantin cel Mare” aflăm că împăratul Constantin cel Mare s-a autointitulat sacerdot, împreună slujitor cu părinții sinodali și episcop responsabil cu rezolvarea treburilor lumești și externe ale imperiului (13, 24). Cuvintele rostite de împăratul Constantin cel Mare la încheierea ședințelor sinodului, redade de Socratis în „Historia ecclesiastica” (I, 9): „*Diavolul nu va mai avea nici o putere asupra noastră, căci tot ceea ce el a născocit din răutate spre distrugerea noastră a fost răsturnat din temelii. Strălucirea Adevărului a spulberat la porunca lui Dumnezeu acele vrajbe, schisme, neliniști și, ca să spunem așa, otrava ucigătoare a discordiei*”⁹ reprezintă dovada faptului că, unitatea religioasă era considerată un garant al identității și securității din imperiu. Pentru a preîntâmpina revolta socială a cetățenilor imperiului de alte religii, Constantin cel Mare și-a păstrat titlul păgân de „Pontifex Maximus”¹⁰ căutând astfel să obțină fidelitatea civică a necreștinilor față de conducerea imperială.

Raportul dintre puterea statului și autoritatea dumnezeiască era garantată de cea din urmă, potrivit concepției bizantine care considera că: „*Dumnezeu fiind Cel care dă puterea, tot El o poate lua, creștinul având datoria să se supună voii Sale. În fața acestei porunci atât de importante nu mai exista atașament politic sau social. (...) Acesta este paradoxul puterii politice bizantine: fără ajutorul divin pe pământ, puterea imperială, sub aparența absolutismului masca o lipsă totală de autonomie, iar omnipotența împăratului nu avea drept echivalent decât fragilitatea sa.*”¹¹

Raportul dintre cele două autorități, bisericească și politică acordă celei dintâi un rol hotărâtor în configurarea arhitecturii de apărare a statului, condiționând existența și legitimitatea conducerii acestuia de afirmarea identității, în componența căreia Ortodoxia ocupa locul central. Nu puține au fost cazurile

⁹ A.A.Vasilev, *Istoria...*, pp. 100-101.

¹⁰ *Ibidem*, p. 94.

¹¹ Emanoil Băbuș, *Bizanțul...*, p. 427.

în care oamenii Bisericii Ortodoxe s-au implicat în luarea deciziilor de politică externă în Imperiul Bizantin: Patriarhul Nicolae Misticul a considerat drept un gest scandalos faptul că împăratul nu l-a consultat în privința unei expediții militare desfășurate împotriva bulgarilor; Patriarhul Constantinopolului Mihail Cerularie l-a amenințat pe împăratul Isaac Comnenul, spunându-i că dacă nu-i va urma sfaturile îl va distruge și tot acest patriarh a protestat și a împiedicat dorința împăratului Constantin Monomahul de a contracta o alianță cu puterea de la Roma, în anul 1054.¹²

Ortodoxia ocupa și în domeniul apărării militare un loc important, pentru că memoria bizantinilor era imprimată de minunea arătării pe cer a semnului Sfintei Cruci însoțite de cuvintele „In hoc signo vinces”, prin care Constantin cel Mare l-a învins în luptă pe Maxențiu la Podul Vulturului, în anul 312.¹³ Această conștiință religioasă care însoțea procesul de apărare bizantin s-a manifestat în mod excepțional în perioada domniei împăraților bizantini Heraclie, Constantin Pogonatul și Leon Isaurul când, potrivit Tradiției Bisericii consemnate în Sinaxarul din vinerea săptămânii a V-a din Postul Mare (*Deniile din Postul Mare*, 159-162), Maica Domnului a zădărnicit atacurile misienilor, sciților și agarenilor prin intervenția sa divină în anii 677, 717-718 și 860.¹⁴

Realitățile istorice confirmă faptul că de multe ori interesele politice și militare au fost coroborate cu cele ecleziastice conferindu-se astfel religiei statusul de instrument (armă) geopolitic. Spre exemplu între anii 1204-1261 împărații bizantini au folosit Biserica Ortodoxă în negocierile purtate cu Scaunul Pontifical pentru obținerea unui ajutor în vederea înlăturării stăpânirii latine din Constantinopol, astfel încât pragmatismul politic i-a făcut pe împărații de Constantinopol să ofere unirea Bisericii răsăritene cu Roma și să fie recunoscută supremația ecleziastică a Papei în lumea creștină, dar odată restabilit imperiul, aceștia aveau să se dezică de toate aceste concesii de factură religioasă, afirmându-și cu fervoarea specifică și tradițională Ortodoxia - identitatea bizantină.¹⁵ Pe de altă parte,

¹² *Ibidem*, p. 431.

¹³ A.A. Vasilev, *Istoria...*, p. 95. Știrea cea mai timpurie despre minune îi aparține unui creștin contemporan lui Constantin, Lactantius, care, în cartea sa *Despre moartea persecutorilor* (*De mortibus persecutorum*) vorbește despre avertismentul pe care Constantin l-a primit în somn de a grava pe scuturile sale chipul semnului dumnezeiesc al lui Hristos; iar un alt contemporan al împăratului Constantin, Eusebiu de Cezarea a scris în *Istoria bisericească* (*Historia ecclesiastica*) că, propunându-și să salveze Roma, Constantin „a invocat în rugăciune pe Dumnezeuul Cerului și al Cuvântului Său, pe Iisus Hristos, Mântuitorul tuturor.”

¹⁴ Olivier Clément, *Creștinismul...*, p. 81.

¹⁵ Arhiepiscopul Chrysostomos, *Relațiile între ortodocși și romano-catolici de la cruciada a IV-a până la controversa isihastă*, Editura Vremea, București, 2001, pp. 131-132.

francii au promovat doctrina religioasă Filioque (Purcederea Sfântului Duh)¹⁶ în spațiul creștin pentru a-i cataloga pe greci ca fiind eretici, din dorința de a-i socoti dușmani și a cucerii din punct de vedere ideologic-confesional popoarele slave și latine.¹⁷ Filioque a constituit o armă geopolitică anti-bizantină și în spațiul Balcanilor în sec. al IX-lea, când mai mulți delegați religioși franci au întreprins în sânul poporului bulgar misiuni de propovăduire.¹⁸ Deși diplomația imperială bizantină l-a determinat pe împăratul Mihail să încuviințeze unirea Bisericilor de la Lyon din anul 1274¹⁹, iar circumstanțele politice²⁰ l-au determinat pe împăratul Constantinopolului Ioan al VIII-lea să inițializeze o unire între Biserica răsăriteană și cea apuseană în anul 1439 la Florența, cetățenii capitalei bizantine au dezaprobat acest act de unire²¹ manifestându-și astfel identitatea, cu prețul asumării riscurilor la adresa securității.

Căderea Constantinopolului la 29 mai 1453 în mâna turcilor urmată apoi de cucerirea Serbiei (1459), a Greciei (1459-1460), a Bosniei (1463) și a altor teritorii bizantine confirmă faptul că, în Imperiul Bizantin a funcționat în mod optim sistemul de apărare colectivă (împreună cu) timp de mai bine de 1000 de ani. Afirmarea națională a acestor popoare a făcut să se dizolve alianța creștină și identitatea comună romeică care funcționa ca un scut de apărare, iar civilizația mahomedană a reușit să se impună în spațiul de răsărit al Europei. Deși acest mod de securitate structurată în jurul tradiției politico-religioase a Constantinopolului a necesitat o conducere imperială, totuși moștenirea bizantină, adică spiritul, cultura și valorile cultivate de capitala bizantină au reprezentat pentru destinul viitor al popoarele ce au făcut parte din componența imperiului, prețioase resurse de dezvoltare sub toate aspectele existenței umane.²²

Conducerea turcească a acordat Bisericii răsăritene în comunitatea creștină aceeași poziție pe care o ocupa Islamul în societatea musulmană, astfel încât patriarhul era consacrat cu funcția de „șef al națiunii” sau *millet paşa* (etnarh), iar

¹⁶ Olivier Clément, *Creștinismul...*, p. 107. „În Biserică relația existentă între proclamarea adevărului și păstrarea sa, între taină și profeție, între ierarhie și popor, între cuvânt și viață, între ordine și libertate depinde, neîndoind, și în ultimă instanță de relația veșnică dintre Fiul și Duhul Sfânt descoperită de teologia treimică.”

¹⁷ Ioannis Romanides, *Dogmatica*, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2010, p. 43.

¹⁸ John Meyendorf, *Teologia bizantină...*, p. 124.

¹⁹ Olivier Clément, *Creștinismul...*, p. 117.

²⁰ Asediul asupra Constantinopolului în anul 1422 și cucerirea Tesalonicului din 1430 de către turci.

²¹ Emanoil Băbuș, *Bizanțul...*, p. 454.

²² *Ibidem*, pp. 469-470. „În filosofia religioasă a islamului creștinii erau considerați *rayah*, adică un popor cucerit, necredincioși; ei nu aveau nici drepturi reale, nici cetățenie.”

Biserica a devenit „un fel de stat în stat”.²³ Cu alte cuvinte, instituția regală bizantină își continua existența într-o anumită măsură în persoana întâistătătorilor Bisericii răsăritene, care aveau să preia însemnele împărătești în garderoba veșmintelor arhieresti (mitra, cârja, engolpionul și mantia).

Ortodoxia a intrat, după dezmembrarea comuniunii și centralizării bizantine, în epoca „indigenizării”, creându-se astfel premisele apariției Bisericilor „naționale”.²⁴ Conducătorii politici din spațiul de răsărit al Europei (țările ortodoxe) vor căuta să apeleze la forța religiei în adoptarea și implementarea politicilor de stat, iar întâistătătorii Bisericii vor deține adesea funcția de consilier al voievodului (domnitorului, cneazului). Această realitate se poate cunoaște din faptele pe care istoria le-a înregistrat, dintre care putem aminti câteva exemple: Biserica Ortodoxă Rusă a binecuvântat armata rusă atunci când aceasta s-a angajat în războaiele de eliberare națională - Cneazul Mihail al Tverului, care a murit pentru apărarea patriei a fost canonizat ca sfânt; Cuviosul Serghi, starețul din Radonej a binecuvântat oastea rusă condusă de Cneazul Dimitri Donskoi; Patriarhul rus Sfântul Ermoghen a binecuvântat începerea luptei rușilor cu polonezii în anul 1612; Sfântul Filaret al Moscovei i-a îndemnat pe ostașii ruși în războiul dus împotriva francezilor în anul 1813 să moară pentru patrie și credință căci răsplata celor care se vor arăta îndărătnici la luptă este aceea că vor fi socotiți robi și criminali, iar curajul va fi onorat și recompensat cu primirea cununilor cerești (*Actul sinodal*, 7). Prin Tratatul de la Kuciuk-Kainargi (1774), Convenția de la Akkerman (1826) și Tratatul de la Adrianopol (1829) Rusia și-a exprimat intenția geopolitică de a domina partea de sud-est a Europei invocând ca argument, protejarea creștinilor ortodocși de opresiunea otomană,²⁵ întrebuițând factorul religios-identitar în calitate de armă și scut de apărare.

Folosirea religiei ca resursă de securizare prin contractarea unei alianțe de sorginte identitar-religioase a fost încercată de popoarele reprezentate de sârbi și greci, care s-au coalizat împotriva Imperiului Otoman.

În ceea ce privește spațiul sârbesc se pot menționa următoarele: Episcopul sârb Jovan Jovanovic a cerut ajutorul politic și militar Rusiei pentru dobândirea libertății poporului sârb aflat sub dominația otomană, iar mitropolitul

²³ *Ibidem*, p. 469.

²⁴ John Meyendorf, *Teologia bizantină...*, p. 290.

²⁵ Dr. Stelian Gomboș, *Despre Biserica Ortodoxă în sud-estul European. Geopolitica Ortodoxiei*. Sursa: Google, disponibil la <http://www.geopolitic.ro/12998/despre-biserica-ortodoxa-in-sud-estul-european-geopolitica-ortodoxiei/>, accesat ultima dată la 15.04.2019. „Sub politica protecționistă a Rusiei se ascundea dorința de expansiune spre sud-estul Europei, adică împlinirea «planului grecesc» – transformarea Imperiului Otoman într-un imperiu elen (tradiționalul plan de refacere a Bizanțului), sub conducerea marelui duce Constantin, fiul țarinei Ecaterina a II-a (1762-1796)”.

Muntenegrului Petru I a făcut un demers similar;²⁶ clericii ortodocși sârbi s-au implicat în producerea Răscoalei de la 1804 fiind chiar conducătorii acesteia; Patriarhul sârb Arsenie al III-lea a dobândit de la Împăratul Leopold I în 1690 recunoașterea conducerii religioase și politice;²⁷ Mănăstirile ortodoxe sârbe Bogovadji și Valjavic au găzduit revoluționarii de la 1821; iar călugării Paisie, Gavriil, Ioanichie, Gherasim, Hagi Iosif și Samuil, preoții Luka Lazarevic, Meletie Niksic și Djoko Djuric, și arhimandritul Meletie Hagi au susținut mișcarea revoluționară a sârbilor.²⁸

Modelul bizantin al raportului dintre Stat și Biserică a funcționat și în Țările Române.

Mai mulți istorici au identificat faptul că în spațiul românesc a existat o simbioză între Stat și Biserică, catalogând această realitate ca fiind una din trăsăturile definitorii ale creștinismului românesc, iar un argument deosebit de relevant în acest sens îl constituie faptul că orânduirea bisericească a înlocuit atunci când a fost nevoie funcțiile stăpânirii exercitate de conducerea laică, cum a fost de pildă situația creată prin retragerea administrației romane din Dacia. În ceea ce privește raportul dintre Biserica Ortodoxă Română și Statul Român, I. Lupaș susține următoarele: „*Raportul dintre statul român și biserica neamului nostru (românesc, n.n.) a fost în trecut din cele mai strânse, servind Biserica Ortodoxă ca temelie organică indestructibilă nu numai în epoca de lupte pentru dobândirea independenței voevodatelor române de sub epitropisirea (conducerea, n.n.) incomodă a regatului misionar ungaro-catolic²⁹, ci și mai târziu în tot timpul existenței lor. Contopirea aproape desăvârșită a organismului bisericesc în acela al statului a fost, potrivit tradiției bizantine, norma generală pentru raportul dintre biserică și stat în trecutul românesc.*”³⁰

Istoria românilor confirmă implicarea ierarhilor ortodocși în rezolvarea problemelor de stat din cele mai vechi timpuri, căci ei au răspuns pozitiv solicitărilor domnitorilor români, iar acest lucru a devenit cu timpul o tradiție și chiar o datorie a slujirii neamului românesc și a țării. Se pot aminti câteva exemple în acest

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Nicolae Iorga, *Istoria statelor balcanice în epoca modernă*, Vălenii de Munte, 1913, p. 104. „Toți să se supună arhiepiscopului – capul lor bisericesc și în cele duhovnicești și în cele lumești.”

²⁸ Stelian Gomboș, „Despre Biserica Ortodoxă în sud-estul European...”.

²⁹ Sorin Mitu, *Transilvania mea*, Editura Polirom, Iași, 2013, p. 205. „Pentru majoritatea țăranilor români principală autoritate ideologică, instanța care le transmitea în mod obișnuit, până atunci și mesajele politice era parohul local. În situațiile în care „agitatorul” era chiar preotul locului sau măcar tânărul fiu al acestuia, de obicei student la vreun seminar teologic, atunci țăranii puteau fi afiliați mult mai ușor la una dintre «cauzele» revoluționare.”

³⁰ Ioan Lupaș, „Biserica Ortodoxă în viața Statului”, în *Renașterea*, anul XII, nr. 26, 01.07.1934, p. 2.

sens: mitropolitul Eftimie de la Târgoviște, Luca al Buzăului și Teofil al Râmnicului au fost trimiși în calitate de ambasadori la Sigismund Bathory, de către Mihai Viteazul în 1595; Sava Brancovici a fost delegat să meargă la pașa din Buda; episcopii Grigore și Teofil din Țara Românească au fost trimiși la Constantinopol la sultan pentru a obține recunoașterea lui Matei Basarab ca domnitor; mitropolitul Moldovei Varlaam a mijlocit în 1644 la Târgoviște împăcarea lui Vasile Lupu cu Matei Basarab; mitropolitul Ghedeon al Moldovei a fost însărcinat cu treburi de către Gheorghe Ștefan la Moscova; în 1684, mitropolitul Dosoftei îndeplinește o misiune la Moscova; episcopul Râmnicului a ajuns la Viena pentru a duce un memoriu; iar mitropoliții Antim Ivireanul, Veniamin Costachi și Grigore Dascălul au suplinat funcția de domnitor.³¹ În spiritul faptelor istorice amintite și în urma propriilor cercetări, Conte Keyserling a constatat că „poporul român e chemat să regenereze civilizația bizantină și să refacă astfel ecumenicitatea ortodoxă”.³²

Mărturiile înregistrate prin regresia istorică realizată în cadrul acestui capitol reclamă faptul că clericii ortodocși au dorit să ia parte la decizia politică și s-au implicat în configurarea vieții sociale, simțindu-se datori a imprima lumii chemarea hristică la adevăr, unitate și virtute, contribuind la susținerea intereselor și a valorilor statului, pe care îl considerau că trebuie să îndeplinească prin acțiunile sale rolul unui braț al lui Dumnezeu în lume. Confirmarea acestei realități prin rememorarea faptelor istorice, nu face altceva decât să înscrie Biserica Ortodoxă în lista actorilor geopolitici și să trezească interesul științific pentru cercetarea misiunii clericilor ortodocși și a implicațiilor acestora în viața statelor naționale.

³¹ Antonie Plămădeală, *Dascăli de cuget și simțire românească*, București, 1981, pp. 133-134.

³² Dumitru Cristian Amzăr, *Rânduiala ființei românești*, Editura Eikon, 2014, p. 262.

Persoana la granița dintre teologie și psihologie – convergențe și conținuturi specifice*

Drd. Gabriel-Nicolae ȘTEFĂNESCU

Abstract:

„Man's” problem, that is his position before God, is and will remain one of his most important, from the first moments of modern times until the present day. Anthropology is one of the big revelations of the Holy Scripture and implicitly of Christianity. There is no philosophical or magical religious system where anthropology is not approached, as any scientific pattern compulsory contains a pattern of the man. The scientific approach has degraded the man; he appears merely as an evolved specimen and the most complex of the living beings. It is true however, that in the modern cosmology the anthropic principle has appeared, which repositions the man in a privileged position, in the context of interpretations based on final causes.

Keywords:

person, anthropology, theology, psychology, identity, glorification

În această prezentare ne-am propus să reliefăm semnificația „persoanei” plecând de la felul grăbit în care aceasta este menționată în limbajul comun și care anticipează de altfel criza în care sfârșește abordarea metafizică ori psihologică a persoanei. Există atunci vreun context în care „persoana” poate fi rostită în mod legitim? Iar dacă – așa cum încercăm să arătăm – „persoana” este obiectul și domeniul exclusiv al teologiei, implică, oare, această evidență teologică a „persoanei” o previzibilă incomprehensibilitate a ei în afara teologului?

Într-adevăr, dacă „persoana” ar fi doar o categorie specifică a gândirii teologice, așa cum „substanța” era odinioară un concept al gândirii metafizice, ea ar trebui socotită pe drept impenetrabilă, putând fi abandonată laolaltă cu toate

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

celelalte afirmații care nu-și pot justifica contextul empiric și, deci, condițiile de verificabilitate. Or, pentru a nu mai eșua într-o definiție substanțialistă a persoanei, ar trebui să încetăm să mai întrebăm „*ce este persoana?*”, întrebând, în schimb, „*cum apare persoana?*”. Aceasta pentru că apariția persoanei nu este doar simplu mijlocită de un text teologic; dacă ar fi așa, am fi „cei mai de plâns dintre oameni” (1 Co 15, 14-19). Inefabilitatea persoanei nu ar trebui să țină, așadar, de o presupusă limitare a ei la domeniul gândirii, ci de înseși condițiile arătării ei (adeseori, de altfel, urma ei se pierde în gândire). Dimpotrivă, textul este produs de faptul arătării persoanei. Ca orice mărturie, textul este consecința unei epifanii, a unei arătări; este răspunsul la o somație. Prin urmare, textul nu „arată” persoana, ci întotdeauna faptul că ea s-a arătat. Dar ce înseamnă că „persoana” se arată? *Persoana nu vrea să fie singură*, așa cum frumos arată părintele Dumitru Stăniloae¹.

I. Privire de ansamblu asupra antropologiei teologice

Wolfhart Pannenberg, un important teolog și gânditor contemporan, susține că trăim într-o epocă a antropologiei. O cuprinzătoare știință despre om este unul dintre țelurile principale ale eforturilor spirituale din prezent. O seamă întreagă de ramuri ale cercetării științifice s-au unit în acest scop. Tocmai problematica lor, cândva specifică, le-a adus, în această chestiune, într-un contact adesea neașteptat cu alte cercetări. Biologi și filozofi, juriști și sociologi, psihologi, medici și teologi au ajuns, în chestiunea omului, la convingeri înrudite și, în parte, au găsit chiar un limbaj comun. Metodele specializate par să contribuie sub ochii noștri la depășirea propriei lor fărâmițări, în timp ce prinde formă o nouă și cuprinzătoare înțelegere a omului. Științele care se ocupă de om sunt astăzi pe cel mai bun drum pentru a dobândi, în conștiința generală, locul pe care în secolele anterioare l-a deținut metafizica. Astăzi, în fața libertății modelatoare a omului în raport cu lumea, se ridică cu deosebită urgență întrebarea ce este omul însuși. Omenirea și-a pierdut vechiul punct de sprijin al ordinilor stabile, fie ele ordini ale cosmosului sau pretinsă ordine a societății oglinditoare a cosmosului. Istoria modernă a spiritului este marcată, de la Pascal până în prezent, de spaimă în fața libertății fără margini a omului modern. În realitate, la întrebarea: „ce este omul?” nu se mai poate răspunde astăzi plecând de la lume, ci întorcându-ne la omul însuși. Prin aceasta, știința despre om capătă o importanță pe care nu a avut-o niciodată².

¹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele 5 Cuvântări teologice*, traducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, București, 1993, nota 83, p. 138.

² Wolfhart Pannenberg, *Ce este omul? Antropologia actuală în lumina teologiei*, Editura Herald, București, 2012, pp. 5-8.

Secolul al XX-lea a fost unul dintre cele mai sângeroase, dacă nu cel mai sângeros secol din istoria cunoscută a omenirii, atât prin numărul mare de victime, cât și prin mijloacele de tortură folosite, prin experiențele făcute de „om asupra omului” cu multă pasiune și rigoare. Nietzsche vestise „moartea lui Dumnezeu”, fără a lansa un manifest teoretic nihilist, ci doar constatând că locul din care El a fost izgonit a rămas gol. Oare să-și fi închipuit Nietzsche că proclamarea „morții lui Dumnezeu” va însemna de fapt moartea omului: tortura, batjocorirea atâtor milioane de oameni în secolul al XX-lea? În celebrul fragment din cartea a treia a lucrării sale *Știința voioasă* (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882), vestea „morții lui Dumnezeu” este adusă de un „om nebun” – „der tolle Mensch”³. Textul, de un tragism absolut, îl redăm în continuare:

„N-ați auzit de nebunul care-și aprindea ziua-n amiaza mare un felinar și, alergând cu el prin piață, striga fără încetare: «Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!»? Și cum acolo se aflau adunați mulți dintre cei care nu credeau în Dumnezeu, stârnisese nebunul acela veselie nevoie mare. «Va să zică s-a pierdut?», zice unul, «S-a rătăcit ca un copil?», zice altul. «Nu cumva s-o fi jucând cu noi de-a v-ați ascunselea?», «I-o fi frică de noi?», «S-o fi dus să se plimbe cu vreo corabie?» – așa strigau, râzând în cor cu toții. Nebunul se năpusti între ei și-i străpunse cu privirea: «Unde-i Dumnezeu?» – strigă iar – «Să vă spun eu! *Noi l-am ucis*, noi, voi și cu mine! Noi toți suntem ucigașii Lui! Cum de-am făcut-o? Cum de-am cutezat să sorbim toată apa mării? Cine ne-a pus în mână buretele cu care să ștergem din zarea cerului orizontul? Ce-am făcut când am dezlegat pământul de soarele lui? Unde-o să se ducă acum pământul? Unde ne ducem noi? Dincolo de toți sorii? Nu vedeți că ne împleticim și cădem la tot pasul? Înapoi, înainte, pe-o parte, pe alta, în toate părțile? Ce mai poate să însemne sus și jos? Nu ne înfioară vidul? Nu s-a făcut mai frig? Nu cade fără încetare peste noi noaptea, tot mai multă noapte? Nu trebuie să aprindem din faptul zilei felinarele? N-ați auzit încă sapa groparilor lui Dumnezeu? ...Dumnezeu a murit! Și mort o să rămână! Noi L-am ucis! Găsi-vom, oare, mângâiere vreodată noi, ucigașii ucigașilor? Am sfârtecat cu cuțitele noastre tot ce avea până astăzi lumea mai sfânt și mai înalt. Iată-L, zace însângerat la pământ! Noi L-am doborât! Cine o să ne spele de sângele Lui? Cu ce apă? Ce rituri de pocăință, ce sfinte jocuri să mai născocim? Nu-i fapta asta mare prea mare pentru noi? Să ne facem zei și noi, ca să părem vrednici de ea? N-a fost vreodată faptă mai mare pe lume și toți cei ce s-or naște după noi vor trăi o Istorie mai presus decât orice a fost până la ceasul acestei fapte, Istoria!» Tăcu apoi nebunul și, rotindu-și privirea, se uita la cei ce stăteau în juru-i

³ Mai exact s-ar traduce prin: om deosebit, ieșit din comun.

înmărmuriți. Într-un târziu, dădu de pământ cu felinarul, de se făcu țăndări, stingându-i lumina”⁴.

Proclamarea „morții lui Dumnezeu” însemna negarea temeiurilor principale ale conștiinței de sine a europeanului, o invitație la conștientizarea caracterului irațional al existenței, subminarea chiar a normelor uzuale ale vieții sociale, distrugerea temeliei pe care Europa își clădise conștiința propriei identități, un act de infidelitate față de sine, hotărâtor pentru desfășurarea ulterioară a istoriei Europei. „Răspunzătoare de moartea Dumnezeului tradiției metafizice europene occidentale este însăși lumea creștină occidentală, deoarece a generat nu numai negarea metafizică a divinității lui Dumnezeu, ci și negarea problemei metafizicii ca atare, a generat repulsia ori numai indiferența față de orice cercetare metafizică, a făcut să apară, pentru prima dată în istoria omenirii, un fenomen până acum necunoscut, acela al indiferentismului religios de masă”⁵. Distrugerea reperelor spirituale a dus la răsturnarea întregii ierarhii a valorilor, s-a ajuns ca răul să fie considerat a fi bine, după cum constata Julien Benda în cunoscuta sa lucrare intitulată: *Trădarea cărturarilor*. Confuzia și lipsa de sens s-au instalat pe multiple planuri. Cu toate acestea, nimeni nu poate nega și elemente pozitive, cum ar fi libera circulația a persoanelor din multe țări, posibilitatea de afirmare, facilitățile de comunicație inimaginabile cu puțin timp în urmă, accesul la informație – chiar dacă se spune că astăzi avem foarte multe informații, dar puține cunoștințe.

Este cu neputință ca studiul antropologiei biblice să facă abstracție de perspectiva antropologică veterotestamentară; fundamentele antropologiei neotestamentare se află în Scripturile Vechiului Testament. În Vechiul Testament, omul este prezentat ca principalul interlocutor al lui Dumnezeu, mult deasupra celorlalte fapte (despre care Scriptura vorbește deopotrivă) și protagonist al istoriei (sfinte), cu care Dumnezeu interacționează de asemenea. Faptul că omul apare ca principalul interlocutor al lui Dumnezeu îi conferă deja o demnitate aparte.

În teologia secolului XX – și în special în cea a părintelui Dumitru Stăniloae – găsim trei taine generale: Creația (în cadrul creației, omul ca taină – toate sunt taine la om, cuvântul vederea și faptul că îmbină suflet și trup), Hristos și Biserica. De fapt, nu este altceva decât consecința directă a modului în care înțelege taina în general: ca cea care face posibilă unirea intimă cu Dumnezeu, dar și o consecință a teologiei darului, admirabil dezvoltată de marele teolog român⁶.

Prin întrupare, omenitatea asumată de Logos devine „mijlocul” de unire și de îndumnezeire a firii umane și a creației. O nouă taină ia naștere astfel, taina

⁴ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, Editura Anastasia, București, 1996, pp. 37, 38.

⁵ *Ibidem*, pp. 38-39.

⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, ediția a IV-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, pp. 7-11.

lui Hristos, taină fundamentală a comuniunii, deoarece în persoana Mântuitorului se întâlnește „invitația divină și răspunsul omului”. Unirea virtuală dintre Hristos și persoanele umane, realizată prin Taina lui Hristos, se actualizează sub forma Bisericii⁷. Biserica, trup al lui Hristos, devine astfel cea de-a treia Taină în care Dumnezeu restabilește și ridică la un stadiu superior unirea Sa cu lumea întunecată de păcatul omului. Taina lumii și taina omului sunt prezențe active ale transcendentului în existența lor. Lumea este astfel considerată dar al lui Dumnezeu pentru comuniune, taină a iubirii lui Dumnezeu, spațiul unui imens dialog între Dumnezeu și creația Sa⁸.

După cum spunea părintele diacon Ioan I. Ică jr în prefața cărții lui Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, religia înseamnă pentru om asumarea conștiință prin credință și în ascultare de Dumnezeu a revelației creației și a păcatului omului în nădejdea că Dumnezeu Însuși, Cel necreat, Creator, sfânt și desăvârșit, va interveni milostiv, soluționând antinomiile creaturalității și păcătoșeniei lui, mântuindu-l de moarte și ștergându-i păcatul prin comunicarea sensibilă a nemuririi și sfințeniei Sale proprii. În relația religioasă, nu omul Îl afirmă, judecă și explică pe Dumnezeu, ci el este cel afirmat, judecat și explicat de Dumnezeu. Omul nu se explică la nivelul omului. Cuvântul *ethos*, pe care noi l-am golit de sens în *etic*, avea semnificația originală de *lăcaș*: Lăcașul omului este Dumnezeu, zicea bătrânul Heraclit⁹. Religia nu este în mod primordial cuvântul omului despre Dumnezeu, ci Cuvântul lui Dumnezeu către și despre om, nu este revelarea divinului de către om, ci revelația umanului de către Dumnezeu; de aceea, în perspectivă religioasă, teologia nu este posibilitatea supremă a antropologiei, ci premisa oricărei antropologii¹⁰.

Antropologia creștină cercetează limitele și destinul oamenilor. Condiția umană, în prezent, nu corespunde scopului ultim al lui Dumnezeu, intenției originare de la creației; altfel spus, ființele umane sunt responsabile ele însele pentru această situație. Creat după chipul Creatorului Său, omul este chemat la viață ca stăpân și preot nu numai al raiului, ci al întregii lumi, ce i s-a dăruit ca patrie sa unică. În acest sens, Sfântul Ioan Damaschin afirmă: „Dar, pentru că Dumnezeu a voit să facă pe om din o fire văzută și nevăzută, după chipul și asemănarea

⁷ În acest sens a se vedea Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae Moșoiu, „Forma Bisericii – prezența tainică a Sfintei Treimi în viața umană”, în volumul *Hermeneutica Ortodoxă ca dezvoltare teologică în Tradiție*, Editura Astra Museum, Sibiu, 2013, pp. 321-354.

⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, ediția a IV-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, pp. 214-218.

⁹ Olivier Clement, *Întrebări asupra omului*, Alba-Iulia, 1997, p. 13.

¹⁰ Diac. Ioan I. Ică jr, „Studiu introductiv”, în *Omul – animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 9.

Sa, ca pe un împărat și stăpân al întregului pământ și al celor ce sunt în el, i-a zidit înainte un fel de palat împărătesc, în care, trăind, va avea o viață fericită și norocită. Și acesta este paradisul dumnezeiesc, plantat în Eden cu mâinile lui Dumnezeu, camera întregii bucurii și veselii. Căci Eden înseamnă desfătare. Este situat în partea de răsărit, mai sus decât tot pământul. Are o climă temperată și este luminat de un aer foarte fin și foarte curat, acoperit cu plante veșnic înflorite, plin de miros cu bună mireasmă, umplut de lumină, depășind noțiunea oricărei frumuseți și podoabe sensibile: un ținut cu adevărat dumnezeiesc și o locuință vrednică de cel făcut după chipul lui Dumnezeu, în el nu locuia nici o ființă irațională, ci numai omul, plâsmuirea mâinilor dumnezeiești¹¹.

Omul – *antropos* – este o sinteză a lumii spirituale și materiale, ființă imaginată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (*Fc* 1, 26-27), chemată să stea în comuniunea Lui și să devină „slava” Acestuia; cu alte cuvinte, să parcurgă drumul de la chip la asemănare. Omul este ființa care reflectă chipul și slava lui Dumnezeu, în asemănarea cea mai deplină cu El. De aceea antropologia creștină are un caracter teologic, adică depinde de învățătura despre Dumnezeu. Omul are demnitatea de persoană capabilă să cunoască și să iubească și care aspiră la perfecțiunea lui Dumnezeu, pe cât este cu putință firii umane. Vorbind despre om, Sfântul Ioan Damaschin spune: „Dumnezeu a făcut pe om inocent, drept, virtuos, lipsit de supărare, fără de grijă, luminat cu toată virtutea, încărcat cu toate bunătățile, ca o a doua lume, un microcosm în macrocosm, un alt înger închinător, compus, observatorul lumii văzute, inițiat în lumea spirituală, împăratul celor de pe pământ, condus de sus, pământesc și ceresc, vremelnic și nemuritor, văzut și spiritual, la mijloc între măreție și smerenie, același și duh și trup; duh, din pricina harului, iar trup din pricina mândriei; duh, ca să rămână și să laude pe binefăcător, trup ca să sufere și prin suferință să-și amintească și să se instruiască când se mândrește cu măreția. Animal condus aici, adică în viața prezentă, dar mutat în altă parte, adică în veacul ce va să fie; iar termenul final al tainei este îndumnezeirea sa prin înclinația către Dumnezeu. Se îndumnezeiește prin participarea la iluminarea dumnezeiască și nu prin transformarea sa în ființa dumnezeiască”¹².

După cum afirma părintele profesor Ion Bria, *Imago Dei* este o noțiune de mare bogăție de sensuri. În interpretarea teologiei clasice, aceasta se referă la însușirile naturale datorite de Dumnezeu omului ca să rămână neschimbat în comuniunea de har cu El; cu alte cuvinte, la caracteristici ale umanului care îl

¹¹ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, traducere din limba greacă, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, București, 2005, p. 78.

¹² *Ibidem*, p. 83.

separă de celelalte ființe vii create. Unii Sfinți Părinți îl identifică cu „sufletul nemuritor”, cu facultățile de a gândi și de a vorbi, de a stăpâni creația, pe care Creatorul a zidit-o ca un palat pentru om, cu puterea de a transforma lumea pe care omul – ființă religioasă – preot să o aducă precum o ofrandă lui Dumnezeu¹³. Teologia patristică de inspirație filocalică pune accent pe capacitatea creatoare, stăpânitoare și împărătească a ființei umane, pe libertatea ei care o acoperă de starea îngerească. *Imago Dei* este unicitatea personală proprie fiecărei ființe umane, destinată de a fi îndumnezeită.

Cum crearea omului înseamnă crearea umanității, *Imago Dei* se referă și la comuniunea umană, în general, chemată să fie „slavă” lui Dumnezeu, adică prezența luminoasă a lui Dumnezeu în univers. *Imago Dei* este, deci, „prezența vie a lui Dumnezeu”, locul, cortul, cetatea sfântă, Noul Ierusalim în care locuiește Dumnezeu (*Ap* 21). Omul și creația vor deveni un cer și un pământ nou (*Ap* 21, 1)¹⁴.

Omul descoperă în Dumnezeu propria sa imagine, acel chip restaurat al ființei sale pure și primare în integritatea sa. Putând prin aceasta să atingă atribuțiile dăruite de Dumnezeu doar prin revelație sau, în mod concret, prin acțiunile multiple ale divinității, decât prin prisma diferitelor speculații filozofice. Iar dacă Dumnezeu este neschimbător, acest lucru nu se actualizează datorită diverselor exigențe metafizice, ci având ca fundament fidelitatea lui Dumnezeu în vederea promisiunilor făcute, întrucât Dumnezeu nu își neagă niciodată iubirea ce ne-a dat-o din primele momente ale creației. În acest sens, trebuie să vedem și această neschimbabilitate a lui Dumnezeu, având mereu ca reper și fundament dragostea lui Dumnezeu. În acest sens, trebuie privite însăși fidelitatea lui Dumnezeu față de creația sa și faptul că Se întrupează într-un spațiu istoric, în care omul poate fi asociat în mod liber. Prin urmare, și justiția lui Dumnezeu este una mântuitoare, precum vedem din spusele Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos: „Lasă-Mă acum, căci așa se cade să împlinim tot ce trebuie împlinit. Atunci Ioan L-a lăsat.” (*Mt* 3, 15). În acest sens vedem că iubirea lui Dumnezeu reprezintă plenitudinea, dar o plenitudine a iubirii umane, sub forma arhetipului, căruia îi oferă întreaga realitate necesară. În același timp, un lucru mai necesită a fi subliniat în acest context, anume faptul că fidelitatea pe care o primim de la Dumnezeu merge în două sensuri, unul mutual, în care omul crede în Dumnezeu, și un al doilea sens, în care Dumnezeu Se încrede în om. Lucru care arată deosebirea clară pe care o regăsim în cartea lui Iov, în momentul în care Satana nu se încrede în

¹³ Nichita Stithatul, „Capete despre cunoștință”, 8, în *Filocalia*, vol. VI, p. 306, apud Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura Andreiana, Sibiu, 2009, p. 209.

¹⁴ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 210.

fidelitatea lui Iov față de Dumnezeu și îl va supune pe acesta la toate încercările pe care le cunoaștem. Prin urmare, chiar și binecuvântarea pe care o primim în această fidelitate provine de la Dumnezeu spre om, pentru ca omul să poată mai apoi să Îl preamărească pe Dumnezeu – lucru pe care îl facem în toate doxologiile liturgice. Putem concluziona din acestea că toate atributele divine se concentrează asupra Persoanei lui Dumnezeu, Care ne descoperă Chipul Său și pe Care Îl descoperim în toată plenitudinea Sa, în sensul cel mai personal, în Persoana lui Iisus Hristos¹⁵.

Astfel, prin rolul și prin destinul său, în raport cu Dumnezeu și în raport cu creația, omul îi întrece pe îngeri. În starea primordială, omul avea mult har, har care face parte din identitatea *chipului*, nefiind ceva adăugat naturii umane, omul contemplând slava lui Dumnezeu într-o desfătare și într-o bucurie cerească. Ființa umană se distinge prin acea frumusețe originară obținută prin participare – *metousia* – plenară la Dumnezeu¹⁶. Mântuirea, descrisă ca naștere din nou sau înfiere, înseamnă a reface noblețea străveche, cinstea cea dintâi, vrednicia cea demult, dar și noutatea vieții în Hristos cel înviat și înălțat cu trupul la cer, așa cum minunat cântăm la Praznicul Schimbării la Față: „(...) și la Față schimbându-Te, ai făcut firea lui Adam iarăși a străluci, *mutându-o* în slava și strălucirea Dumnezeirii Tale”¹⁷.

Misterul ființei umane, al primului Adam, este dezvăluit de Noul Adam (de fapt *o eschatos Adam* – 1 Co 15, 45). Adam este așa de rănit, încât nimeni până la Hristos nu a putut să îl vindece. Adam are altă față, e învăluit de ceva ce nu-i aparține. De aceea înnoirea vieții începe cu „dezbrăcarea”: „Dezbrăcați-vă de omul cel vechi” (Ef 4, 22).

Păcatul nu a distrus umanul în esența lui. Pe fața lui Moise s-a văzut slava cea de la început a lui Adam. Chipul lui Moise este asemănător cu chipul creat de mâinile lui Dumnezeu. Este slava cu care încă de aici sunt îmbrăcate sufletele sfinților, este modelul trupurilor slăvite la înviere. Condiția de muritori care a urmat păcatului, nu este o pedeapsă, ci am putea spune că este cel mult o auto-pedepsire, pe care Dumnezeu o întoarce și o transformă în remediu. Omul moare pentru că refuză pe Cel Viu și exclude pe Creator din creația Sa. Dar Dumnezeu Se va întrupa și va muri pentru ca moartea însăși să se umple de dragostea Sa

¹⁵ Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, traducere de Măriuca și Adrian Alexandrescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, pp. 67-68.

¹⁶ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 211.

¹⁷ *Mineiul pe August*, ediția a IV-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1974, p. 66.

și să devină pentru om înviere¹⁸. Omul trebuie să fie conștient de dimensiunea sacră a ființei și a existenței sale, de măreția viziunii pe care o poartă cu sine. Din cauză că redă istoric chipul lui Dumnezeu și că revelează lumii planul pe care Dumnezeu îl are cu ea, forțele demonice ispitesc libertatea și demnitatea omului¹⁹. Omul trebuie să devină responsabil de propria sa vocație. Omul nu este o simplă entitate biologică, o construcție culturală, un produs social, ci o operă simbolică, *hristoforă*, întrucât Hristos a venit nu numai pentru noi, ci și în noi.

O antropologie care are o asemenea concepție despre păcat va aborda tema binelui și răului nu cu limbajul moralei valorilor, ci cu cel al ființei și al neantului, al vieții și al morții, al comuniunii și al dezbinării, al bolii și al vindecării. Și acesta este cu adevărat sensul Bisericii și chemarea pe care ea ne-o adresează: de a face pe om să se altoiască prin Botez pe Trupul Celui Înviat, de a-l face să primească astfel puterea Paștilor care-i îngăduie să smulgă morții, oricărei forme de moarte, existența sa, precum Lazăr, pe care îl vedem, în icoane, ieșind din mormânt la chemarea Celui ce poate zice: *Eu sunt învierea și viața*²⁰.

Prin harul Crucii dăătoare de viață, omul primește această capacitate de a transforma toată starea de moarte în stare de înviere. În Hristos, prin Duhul Sfânt, în Biserică, celui botezat i se restaurează *chipul* și primește *haina de lumină*, adică frumusețea lui Hristos.

Într-adevăr, textul slujbei Tăinei Sfântului Botez face distincție clară între chip (*eikon*) și formă (*morphe* și verbul respectiv). În rugăciunea pe care preotul o rostește în taină, înainte de sfințirea apei, el se roagă Preasfintei Treimi [ecfonisul este „(...) preasfânt numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” – omul fiind „*imago Trinitatis*”], rostind cuvintele: „Și fă să ia *chip [formă]* Hristosul Tău în acesta ce se va naște din nou (...)”²¹, textul original fiind: „Kai morphoson sou ton Christon, en to mellonti anagennasthai (...)”²². „Omul se cufundă în apa Botezului ca o «materie *amorfă* și fără chip» (*hyle aneidōs kai amorphos*) și iese afară «purtând chipul [*forma*]» frumos [*-oasă*] al lui Hristos”²³. „Suntem modelați și imprimați și viața noastră *amorfă* și nedefinită primește o formă și o definire”²⁴.

„Prin Botez, Mirungere, Euharistie și restul vieții spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existența creștină, adică hristocentrică și hristomorfă, precum

¹⁸ Olivier Clement, *op. cit.*, pp. 18-19.

¹⁹ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 225.

²⁰ Olivier Clement, *op. cit.*, p. 19.

²¹ *Molitfelnic*, ed. cit., p. 32.

²² *Mikron Euchologion, e Agiasmatarion*, Ekdosis, Apostolikes Diakonias tes Ekklesias tes Ellados, en Athenais, 1962, p. 71.

²³ Panayotis Nellas, *op. cit.*, pp. 86-87.

²⁴ Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, la P. Nellas, *op. cit.*, p. 87.

și *forma* și viața corespunzătoare. În acest mod, «Tatăl găsește pe fețele noastre însăși *forma* (*morphen, formam*) Fiului Său și «recunoaște în noi mădularele Celui Unul-Născut» al Său²⁵. „Natura omului ia *forma*, cu alte cuvinte, constituția și funcțiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos”²⁶.

În același sens Părintele Stăniloae scria: „Omul își primește la Botez numele său, care îl face conștient de responsabilitatea sa personală. Acest nume îi dă *forma* lui personală adâncă, care e chipul lui Hristos în el (...). De aceea, *forma* aceasta personală unică a fiecărui om se imprimă tot mai mult în el și în ea se imprimă însăși *forma* lui Hristos (...). Dar, încă la Botez, omul a primit în *forma* lui de persoană, *forma* lui Hristos, pentru că a intrat în relație cu El. Cel botezat își va aduce mereu aminte de această legătură între sine și Hristos, între chipul lui personal și chipul lui Hristos imprimat în el. În sensul acesta, el s-a și îmbrăcat în Hristos încă de la Botez. Hristos i-a dat înfățișarea Sa și omul trebuie s-o facă pe aceasta tot mai clară, silindu-se să viețuiască tot mai mult după modelul lui Hristos”²⁷; „Chipul lui Hristos e o adevărată haină luminoasă, este Hristos Însuși. «Căți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și Îmbrăcat» (Ga 3, 26). Haina aceasta nu rămâne numai la suprafața pielii, ca hainele obișnuite, ci se imprimă în ființa noastră întreagă. Ea e Hristos însuși, dar în același timp e o relație specială, personală, unică a fiecăruia, cu Hristos”²⁸.

În acest moment el poate începe să actualizeze marea inițiere baptismală, care înseamnă a muri și a coborî în iad cu Hristos pentru a se naște în El, la o viață nouă, fecundată de eternitate. Atunci el poate încerca să moară propriei sale morți, adică propriului neant, acel neant căruia libertatea sa răcărită îi conferă o existență paradoxală. Adică de a muri iubirii sadice, relației stăpân-sclav, pentru a renaște în spațiul infinit al Trupului lui Hristos, unde suflă Duhul, unde suntem mădulare unii altora, unde fiecare chip se luminează din interior într-o Cincizecime continuă²⁹.

Referindu-ne din nou la actul creării omului după chipul lui Dumnezeu – Treime de Persoane –, afirmăm că și omul, ca persoană, are în el ceva triadic, pentru că întreaga creație este o reflecție a Sfinte Treimi.

În același sens Sfântul Maxim spune: „Căci știa că, dacă înaintăm drept, conform rațiunii și firii, spre ceea ce reprezentăm prin ființă și rațiune, vom cunoaște și noi printr-o simplă atingere – *aple prosbole* –, fără nici o iscodire,

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, ediția a IV-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 51.

²⁸ *Ibidem*, p. 52.

²⁹ *Ibidem*, p. 20.

care singură prilejuiește greșeala și rătăcirea, toate în mod divin – *theoeidos* –, atât cât ne e cu putință, nemaipersistând din pricina neștiinței în mișcarea din jurul lor, ca unii ce ne-am unit mintea și rațiunea noastră cu Mintea – *Nous* – cea mare, cu Rațiunea – *Logos*-ul – și Duhul – *Pneuma* –, mai bine zis pe noi întregi cu Dumnezeu întreg, ca un chip cu modelul lui”³⁰. Mintea – *nous* –, rațiunea – *logos* – și duhul – *pneuma, spiritus* – omului trebuie să fie în conformitate cu arhetipurile lor: Marea Minte-Tatăl, Logosul-Fiul și Duhul-Duhul Sfânt, această triadă a sufletului omenesc constituind o imagine a Sfintei Treimi, omul fiind, de fapt, „*imago Trinitatis*”, întrucât „măinile” cu care Tatăl l-a creat pe om sunt Fiul și Duhul Sfânt.

Tocmai de aceea s-a vorbit uneori și de o structură triadică a persoanei umane sau, mai bine zis, de trei factori care o caracterizează, și anume:

a) natura umană – drept conținut al persoanei prin care se explică „deofințimea” persoanelor umane;

b) ipostasul – drept centru de concentrare elementară a persoanei care asigură raportarea la un „tu”, adică la o altă persoană;

c) subiectul – drept principiu activ a persoanei care iubește și care acceptă să fie iubit³¹. Tot subiectul este cel care ne dă „experiența realității din afara noastră, scoțându-ne din subiectivism”³².

Toate aceste însușiri ale persoanei arată perfect Modelul după care am fost făcuți și spre care trebuie să ne îndreptăm. Dumnezeu Însuși este o Comuniune de Persoane, căci altfel nici nu ar fi Dumnezeu. Un Dumnezeu solitar nu poate exista sau cel puțin nu ar putea da existență altor ființe care să-L poată cunoaște în vreun fel. Numai un Dumnezeu-Comuniune de Persoane poate avea existență de sine și poate iubi, ca apoi din iubire să creeze și alte ființe destinate perpetuării aceleiași relații de comuniune. În același timp, omul, numai în comuniune cu alți oameni, poate răspunde iubirii creatoare și guvernatoare a lui Dumnezeu și numai în comuniune cu alții poate crea și guverna lumea, imitând Arhetipul după care a fost făcut și spre care tinde din veșnicie³³. Deci omul nu poate exista decât în comuniune cu alți oameni.

Însuși faptul că omul este o ființă cuvântătoare ne arată că fiecare are nevoie de alții, iar acest lucru l-a surprins în mod extraordinar numai limba română, căci la noi însuși cuvântul „cuvânt” înseamnă comuniune (pentru că vine din

³⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 80, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 89.

³¹ Sandu Frunză, *O antropologie mistică*, Editura Omniscope, Craiova, 1996, pp. 36-40.

³² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 61.

³³ Idem, „Sfânta Treime creatoare, mântuitoare și ținta veșnică a tuturor credincioșilor”, în *Ortodoxia*, nr. 2, 1986, p. 19.

latinescul „conventum”, care înseamnă „a fi în comuniune”)³⁴, iar comuniunea nu poate fi decât conștientă, liberă și deplină.

Așa cum s-a văzut mai sus, ipostasul nu poate fi înțeles nici golit de natură, nici în afara relației, iar nevoia persoanei de comuniune cu alte persoane este constitutivă naturii sale. „Persoana fără comuniune nu este persoană. Propriu-zis nici o persoană umană nu există decât în comunitatea de natură cu altele. Existența umană oglindește existența trinitară și are drept scop comuniunea eternă a Treimii”³⁵.

Trebuie amintită aici și gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul asupra omului ca microcosmos și – în legătură cu aceasta – ca mediator cosmic. Această misiune este a lui în virtutea faptului că el poartă în sine elementele întregii creații și, mai mult, poartă în sine demnitatea prezenței chipului dumnezeiesc³⁶. Omul trebuie să dobândească, prin liberă alegere, pornind de la potențialitățile întipărite în Chipul lui Dumnezeu din el și potrivit harului, asemănarea cu Dumnezeu, îndeosebi prin exersarea virtuților sădite în firea sa ca semințe sau tendințe fundamentale, această asemănare, în desăvârșirea sa, corespunzând, de asemenea, cu starea de îndumnezeire. Menirea omului este astfel ca, prin dispoziție a voinței și prin hotărâre liberă, să străbată cu toată sârguința drumul de laudă ce-l duce spre ținta sa finală. Iar străbătând acest drum, devine dumnezeu, ca unul ce a adăugat, prin liberă alegere, la binele natural al chipului, asemănarea prin virtuți³⁷.

Această formă de antropologie ar putea fi una eliberatoare pentru omul din ziua de astăzi, atât de profund marcat de marii reducționiști ai secolului XX.

II. Referințe la termenul de „persoană” în Teologia Dogmatică Ortodoxă

Punctul de joncțiune a umanului cu divinul și a creatului cu Creatorul, la modul general, este persoana. Categoria persoanei este centrală în opera părintelui Stăniloae, lucru vizibil încă de la prima lectură. Criza teologiei persoanei din secolul XX, culminând cu perioada comunistă, se revendică de la umanism. Un scurt istoric al acestui concept se impune pentru a urmări evoluția în timp și locul pe care-l ocupă la teologul român. În Antichitatea greacă, Aristotel atribuia entității psihosomatice o permanență ce nu mai leagă persoana de substanța

³⁴ Idem, „Persoana și individul – două entități diferite” (interviu cu Lidia Ștefănescu), în *Studii Teologice*, nr. 5-6, 1993, p. 47.

³⁵ Ieromonah Calinic Berger, *Teognosia – sinteza dogmatică și duhovnicească a părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Deisis, Sibiu, 2014, pp. 144-145.

³⁶ Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, Editura Sofia, București, 2005, p. 152.

³⁷ Jean Claude Larchet, *Îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, Editura Basilica, București, 2009, pp. 187-188.

umană³⁸. Dacă, la Stagirit, sufletul e legat indisolubil de concret, de „lucru”, la Platon, el trăiește etern în idee, dar nu se atașează unui individ.

În afara individualității și a permanenței nu există o ontologie adevărată. În tragedia greacă apare termenul de persoană însemnând parte a corpului de sub cutia craniană sau chip. Având în vedere că destinul este atotputernic și că libertatea este organic legată de persoană, aceasta din urmă devenind o mască, se constituie ca un element adiacent al ființei umane, și nu ipostasul în însăși ființa lui.

La romani, „persona” era rolul jucat în teatru sau în viața socială, omul fiind doar o componentă a acesteia. El e supus relațiilor umane exterioare, ce nu au un suport ontologic personalist veritabil. Acolo cetatea ia locul divinității și prin ea trec relațiile cu ceilalți. Identitatea e „garantată și acordată de Stat”³⁹, persoana nefiind legată de ființa omului și nescotându-l de sub tutela socială.

Conceptul de persoană a fost analizat cu foarte mare atenție în teologie. Termenul a fost folosit înainte de toate de către Sfinții Părinți atunci când se refereau la Dumnezeu și, în particular, la cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, și nu pentru a desemna persoana umană.

Pentru aceasta ei preferau să folosească termenul de „anthropos”. Mai mult de atât, ei nu vorbeau atât despre persoană, cât despre om. Deși unii dintre ei atribuie termenul de persoană (*hypostasis*) și oamenilor, ei au făcut aceasta conferindu-i un sens mult mai îngust termenului. Deoarece Dumnezeu este Persoană, înseamnă că omul devine o persoană când se unește cu Dumnezeu. Persoana este astfel conceptul-cheie pentru înțelegerea Sfintei Treimi, iar diferența de interpretare a relației de pre-eminență dintre persoanele ce o formează este cauza indirectă a schismei dintre Biserica Catolică și cea Ortodoxă. Disensiunile asupra naturii și relației dintre cele trei Persoane ale Trinității, mai exact problema lui *Filioque* (lat. „și de la Fiul”) – problema dacă Sfântul Duh purcede de la Fiul la fel ca și de la Tatăl sau nu –, au divizat Biserica creștină. Inserarea lui *Filioque* în Crezul Bisericii Apusene a una dintre foste cauze oficiale a Marii Schisme.

Acest concept religios al Sfintei Treimi este extrem de greu de înțeles (pur analitic, probabil, imposibil). În primul rând, *el încalcă principiul logic al identității* prin aceea că stipulează că ceva poate fi diferit și totuși unic, că există trei entități distincte care formează una singură. În al doilea rând, pentru că este dificil de înțeles care sunt semnificațiile termenilor de *persoană* și *natură*, al căror raport numai în cadrul teologiilor celor două Biserici creștine a fost înțeles total opus.

³⁸ Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, trad. Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 1996, pp. 22 ș.u.

³⁹ *Ibidem*, p. 28.

În ultimă instanță, omul are de fapt două moduri de existență distincte, pe care Zizioulas le numește, oarecum derutant⁴⁰, ipostas biologic și ipostas eclesial.

Ca ipostas biologic, omul este, prin constituție, o identitate tragică: se naște grație unui fapt ekstatic, dar acest fapt, care merge mână în mână cu necesitatea naturală, face ca el să fie privat de libertatea ontologică. Ca ipostas biologic, omul este supus la două pasiuni fundamentale: necesitatea ontologică și individualismul. Prima înseamnă că, în constituția sa, ipostasul devine inevitabil legat de instinctul natural, de un impuls dat și necontrolabil de libertate. Astfel, persoana, considerată ca ființă umană, există nu ca libertate, ci ca necesitate. Ca o consecință naturală a acestei pasivități legate de condiția corporală, se instalează pasiunea individualismului, care exasperează diferențele în diviziune, contrastele în opoziții, proces ce culminează în moarte, eșecul cel mai evident al ipostasului biologic, care nu reușește să își asigure prin procreație decât o supraviețuire genetică, ca specie⁴¹.

Ca ipostas eclesial, omul își asumă un alt mod de constituire ipostatică, în libertate și comuniune, independent de necesitatea ontologică și individualismul caracteristic ipostasului biologic: modul hristologic comunicat în Sfintele Taine ale Bisericii, Botezul și Euharistia. Ipostasul eclesial este, în același timp, și unul prin excelență eshatologic și ascetic, este în lume, dar nu din lume, ci dincolo de lume⁴².

Dincolo de aceste dispute „de nuanță” din interiorul teologiei creștine, ideea comun împărtășită este aceea că „existența biologică nu-l epuizează pe om. Omul este înțeles în sens ontologic de către Părinți doar ca ființă teologică. Ontologia sa este iconică”⁴³. Astfel că problema persoanei depășește nivelul existențial al mundaneității, chestiunea persoanei umane putând fi lămurită doar prin înțelegerea Tainei Sfintei Treimi, modelul său arhetipal întemeindu-se deci pe surprinderea relației trinitare. „Nivelul la care se pune problema persoanei umane depășește pe cel al ontologiei, așa cum o înțelegem de obicei. Și dacă e vorba de o metaontologie, numai Dumnezeu o poate cunoaște, acest Dumnezeu pe care relatarea ieșirii ni-L arată oprindu-se din lucru, ca să spună Sfatului Celor Trei Ipostase: «Să creăm pe om după Chipul Nostru și după asemănarea Noastră»”⁴⁴.

⁴⁰ Diac. Ioan I Ică jr, „Persoană și/sau ontologie în gândirea teologică contemporană”, în *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire adus Pr. Prof. Acad. Dumitru Stăniloae*, Editura Arhiepiscopiei Sibiu, Sibiu, 1993, p. 365.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 366.

⁴³ Hierotheos Vlachos, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁴ Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 117.

III. Referințe la termenul de „persoană” în psihologia secolului al XX-lea

În literatura de specialitate se utilizează nediferențiat o serie de termeni care sunt de multe ori folosiți unul în locul celuilalt, și anume: individ, individualitate, persoană, personalitate, personaj.

a. Identitate. Delimitări. Definiții

Termenul de „psihologie” provine din două cuvinte grecești: *psyche* = suflet și *logos* = știință, studiu, sudarea lor creând o nouă semnificație: știința despre suflet. Un teolog ar putea replica: știința despre suflet prin excelență este teologia, chiar dacă denumirea etimologică a domeniului științific respectiv nu sugerează acest lucru: teologia este știința despre Dumnezeu, iar drept urmare se ocupă și de suflet și de mântuirea lui. Cert este că termenii de „suflet”, vehiculat în teologie, și cel de „psihic”, central în psihologie, nu sunt într-un totu identici. Evoluția separată a celor două discipline a determinat o evoluție semantică diferită; însă ei nu sunt nici în opoziție⁴⁵.

Spre deosebire de teologie, care este o știință cu preocupare constant transcendentă, psihologia este un univers de cercetare și analiză prin excelență immanent. Etajul transcendent îi lipsește, și aceasta, chiar dintru început, respectiv din clipa în care s-a format ca disciplină autonomă și și-a cristalizat propria identitate academică.

Tocmai de aceea nu putem vorbi de o rivalitate între aceste două domenii de cercetare, ci mai degrabă de o ignorare reciprocă a lor de-a lungul câtorva decenii, situație impusă de conjunctura istorică (în România, decenii întregi, psihologiei i s-a suprimat dreptul la existență printr-o decizie aberantă a liderilor comuniști, iar teologiei i s-a interzis comunicarea fertilă cu disciplinele laice, comunicare care-i sporeau credibilitatea și îi demonstrau caracterul științific)⁴⁶.

Perioada post-ideologică permite o reluare a interacțiunilor științifice și de cercetare între aceste domenii, mai ales că există niște afinități speciale între teologie și psihologie: amândouă sunt preocupate de tulburările, frământările, zăbuciumul interior al ființei umane, amândouă doresc să iasă în întâmpinarea ființei umane aflate în angoasă, amândouă au vocații terapeutice, iar metodele lor sunt complementare, iar nu antagonice. Cu alte cuvinte, vorbim de două prietene care au așteptat prea mult – în istoria recentă – până să se întâlnească.

Termenul de *persoană* vine din latinescul *persona*, care derivă din grecescul *prosopon*, însemnând, pe rând, în teatrul grec din Antichitate, *masca* actorului,

⁴⁵ Psiholog Dr. Maria Pașca, Pr. Dr. Teofil Tia, *Psihologie Pastorală (I). Reperete psihologice ale consilierii pastorale*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2007, pp. 13-14.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 14.

rolul acestuia, *actorul însuși*, pentru ca, ieșind din incinta teatrului, să se generalizeze asupra omului. Astfel, primul sens al cuvântului *persoană* a fost acela de mască, de costumație, prin care actorii întruchipau pe cineva pe scena teatrului antic. Al doilea sens, obținut prin extensiune, se referă la rolul social îndeplinit de cineva în teatru sau în viață, la funcțiile și obligațiile sociale pe care cineva și le asumă (exteriorizarea, manifestarea publică a persoanei). Un al treilea sens vizează pe actorul însuși care joacă rolul (individualitatea corporală și psihică a celui care îndeplinește rolul). Un al patrulea sens adaugă conceptului de persoană un atribut valoric, referindu-se la calitatea de a fi om, la rangul (statutul) său social. Observăm cum noțiunea de *persoană* a evoluat spre cea de *personalitate*, fiind utilizată pentru a desemna ființă liberă, rațională, conștientă, creatoare de valori și responsabilă de acțiunile sale⁴⁷.

Formarea omului ca persoană decurge în procesul interacțiunii lui cu lumea înconjurătoare, printre ale cărei sectoare un loc important îl ocupa lumea socială, relațiile și activitățile din societate. Omul este deci și o expresie a sistemelor de relații sociale pe care le încorporează în structura personalității sale. Mai mult decât relații și poziții sociale, omul înseamnă și contribuții efective la dezvoltarea socială, adică o totalitate de activități mai mult sau mai puțin productive. În fine, omul ca individ social nu este un sistem singular, izolat, ci unul care se integrează la rândul lui în alte sisteme – relații interpersonale, grupuri primare, grupuri mari etc.⁴⁸.

De aceea, în încercarea de a circumscrie înțelesul conceptului de persoană, ar putea fi inclusă mai degrabă în cadrul personologiei decât în acela al unui discurs sau științe despre persoană, cum este cazul psihologiei contemporane. În discursul psihologic contemporan, termenii de persoană și personalitate sunt deseori folosiți sinonimic. Cu toate acestea, în lunga istorie a acestor doi termeni înrudiți, a fost întotdeauna făcută o distincție. Termenul de persoană a fost multă vreme folosit pentru a desemna oamenii ca ființe cu drepturi și responsabilități, ca opuși lucrurilor, animalelor sau oamenilor fără drepturi, cum erau sclavii. Persoana este un concept etico-legal care vede inexorabil toate ființele umane ca ființe sociale într-o comunitate guvernată de un etos. Persoanele sunt, de aceea, întotdeauna apte de a fi judecate după standardele comunității. În contrast, termenul de personalitate a indicat, în general, individualitatea marcată de trăsături externe stilistic observabile care diferențiază o persoană de alta. Este părerea mea că cele

⁴⁷ Mihaela Corina Țuțu, *Psihologia Personalității*, ediția a IV-a, Editura Fundației România de Măine, București, 2007, pp. 20-21.

⁴⁸ Pantelimon Golu, *Tratat de psihologie socială*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1974, p. 36.

mai multe – dacă nu toate – teorii contemporane ale personalității s-au centrat asupra personalității în acest sens, negând concepția etico-legală a personalității.

În ceea ce privește personalitatea, reproducem câteva definiții din multitudinea acestora. Personalitatea, care este întotdeauna unică și originală, poate fi definită numai în funcție de: apartenența la speța umană; calitatea ei de ființă socială și, deci, de membru al societății; calitatea de ființă conștientă dotată cu gândire și voință; participarea la cultură, dotarea cu valori și orientarea după aceste valori; potențialul creativității, astfel încât să se raporteze la un sistem bio-psiho-socio-cultural bine constituit.

În viziunea lui Alexandru Roșca, personalitatea reprezintă îmbinarea non-repetitivă a însușirilor psihice care caracterizează mai pregnant și cu un mai mare grad de stabilitate omul concret și modalitățile sale de conduită, astfel încât ea se identifică cu subiectul uman concret, ca obiect al acțiunii cunoașterii și valorizării proprii ființe și a mediului în care trăiește⁴⁹.

Privind terminologia ce desemnează ființa umană în integralitatea sa, este necesar să subliniem faptul că alături de *personalitate* apar termeni ca: a) *individ* (unitate distinctă a unei specii); b) *individualitate* (ansamblul particularităților proprii unui individ, care îl deosebește de ceilalți indivizi); c) *persoană* (concept plurivalent care desemnează natura umană într-o concretizare specială; în teologie, conceptul este opus celui de „individ”, caracterizându-se în special prin prezența vocației spre comuniune, spre interrelaționare pozitivă).

Conceptul de individ. Individul se definește ca fiind totalitatea însușirilor biologice (ereditare sau dobândite) care asigură adaptarea la mediul natural. El desemnează entitatea vie care nu poate fi dezmembrată fără a-și pierde identitatea; altfel spus, caracterul indivizibil al organismului. Din aceste definiții rezultă câteva caracteristici esențiale ale individului: 1. el este un produs în întregime determinat biologic; 2. este un reprezentant al speciei; 3. este o noțiune aplicabilă tuturor organismelor.

Conceptul de individualitate. În decursul existenței individului are loc un proces de diferențiere și diversificare a organizării structural-funcționale. Individualitatea este, deci, individul cu organizarea sa specifică, diferențială, repetabilă și ireductibilă.

Conceptul de persoană desemnează ansamblul însușirilor psihice care asigură adaptarea la mediul social-istoric. Persoana este individul luat în accepțiunea sa psihologică, deci cu viața sa psihică constituită, superioară, conștientă. Persoana este un produs determinat social-istoric, ea este omul luat în contextul relațiilor sociale, omul ca membru al societății. Noțiunea de persoană

⁴⁹ Al. Roșca, *Psihologia generală*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1976, p. 152.

este aplicabilă doar omului, dar nu în general, ci doar celui dezvoltat din punct de vedere psihic.

Conceptul de personalitate. Ansamblul însușirilor psihice ale persoanei suportă de-a lungul timpului un proces de structurare în urma căruia nu numai că se diferențiază între ele, dar se și valorizează devenind unice. Pe scurt, personalitatea este persoana plus o notă de valoare. Personalitatea se referă la „particularitățile psihice individuale”, la ceea ce îl distinge și îl detașează pe un om de altul.

Continuând periplul conceptual al personalității, Gordon W. Allport ajunge a o denumi drept „organizarea dinamică în cadrul individului a acelor sisteme psiho-fizice care determină gândirea și comportamentul său caracteristic”, menționând la un moment dat că „toată lumea știe ce este personalitatea, dar nimeni nu poate să o descrie”. Astfel, Gordon W. Allport grupează definițiile personalității în „definiții prin efectul extern (1), potrivit cărora personalitatea este suma totală a efectului produs de un individ asupra societății („ce cred alții despre tine”) și definiții prin structura internă (2) (care privesc personalitatea ca o entitate obiectivă, cu propria sa istorie și propria sa existență)”⁵⁰.

Cuprinzătoare este definiția dată personalității de Yolanda Benito, care consideră că termenul face referire la organizarea relativ stabilă a acelor caracteristici structurale și funcționale, înnăscute și dobândite prin condiții speciale ale dezvoltării, ce adaptează comportamentul fiecărui individ în diferite situații⁵¹.

Acesteia i se adaugă o nouă și pertinentă definiție, potrivit căreia personalitatea este „un sistem structurat și ierarhizat, dinamic și evolutiv, constituit dintr-o serie de subsisteme (biologic, psihic, sociocultural), care asigură individului o adaptare unică, originală, la mediu. Fiind un macro-sistem, personalitatea capătă caracteristici distincte derivate din abordarea sistemică: autoorganizare, emergență, reorganizare, tranziție, reactivitate, stabilitate etc.”⁵².

Jean Piaget vorbește despre trei însușiri ale structurii personalității: totalitatea (niciun fapt psihic nu poate fi descris ca străin sau petrecându-se în afara personalității); transformarea (personalitatea este într-o continuă și necesară transformare); reglajul (personalitatea este supusă în permanență unei continue determinări exterioare)⁵³.

⁵⁰ Gordon W. Allport, *Structura și dezvoltarea personalității*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1981, pp. 94-98.

⁵¹ Yolanda Benito, *Copii supradotați*, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 76.

⁵² E. Bonchiș, M. Drugaș, S. Trip, C. Dindelegan, *Introducere în psihologia personalității*, Editura Universității din Oradea, Oradea, 2006, p. 11.

⁵³ Jean Piaget, *Biologie și cunoaștere*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1971, p. 87.

IV. Legături interdisciplinare

În epoca contemporană, în care oricare știință trebuie să respire aerul interdisciplinarității, teologia, la rândul ei, colaborează cu alte științe, precum psihologia, sociologia și antropologia culturală. Raportul care se stabilește între psihologie și teologie garantează, pe de o parte, independența celor două științe și specificul metodei de cercetare al fiecăreia, iar pe de altă parte permite o fertilă colaborare între specialiștii acestora.

Astăzi, teologia se orientează spre psihologie, sociologie și alte științe, întrucat dezvoltarea acestora în cadrul culturii contemporane este capabilă să ofere noi instrumente de înțelegere a mesajului lui Dumnezeu pentru lumea de astăzi. Toate aceste științe descoperă noi dimensiuni ale realității umane, modifică perspectiva din care omul se privește pe sine însuși și lumea în care trăiește, permițând astfel o mai profundă și mai detaliată înțelegere a planului lui Dumnezeu cu omenirea contemporană.

Putem aprecia că și psihologia are nevoie de teologie, într-o anumită măsură. Aceasta pentru că și psihologia, ca știință antropologică, vehiculează o anumită viziune despre om și lucrează cu o anumită teorie a valorilor; deci ea însăși este condiționată de o anumită antropologie și de o anumită etică, pe care cel mai adesea o împrumută din cultura vremii în care se dezvoltă. Or, în adâncul culturii europene bate o inimă în mod inconfundabil creștină. Iar psihologia, dacă dorește să înțeleagă în profunzime antropologia, etica și mentalitatea lumii moderne, trebuie să cerceteze bazele creștine ale culturii contemporane⁵⁴.

*

1. Persoana ca realitate determinabilă:

- a) fizic („persoana” se identifică cu trupul individului uman),
- b) juridic („persoana” este o convenție socială),
- c) psihic („persoana” este un artefact fragil de trăsături psihice)

a) La intrarea în lift se întâmplă să fim preveniți: „capacitate maximă 4 persoane”. Faptul că imediat este adăugată greutatea maximă ne lămurește în legătură cu ceea ce, în acest caz, pare să definească „persoana”: un obiect caracterizat printr-o anumită masă.

b) Nu aflăm nimic în plus, ba încă și mai puțin, atunci când, aflați într-un supermarket, casiera ne întreabă neutru: „Persoană fizică ori juridică?”. „Metafizică” îmi vine uneori să răspund, pentru a ieși din lipsa de orizont în care ne

⁵⁴ Psiholog Dr. Maria Pașca, Pr. Dr. Teofil Tia, *Psihologie Pastorală (I). Reperete psihologice ale consilierii pastorale*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2007, pp. 22-23.

aruncă o astfel de întrebare, mai limitativă chiar decât ne-o îngăduia anunțul de pe ușa ascensorului.

c) La prima vedere, deși atât de folositoare în mod obișnuit, nici etimologia cuvântului care ne interesează nu pare să ne ajute să descoperim în „persoană” acel lucru care ne împiedică să spunem, de pildă, „persoană animală”. Căci dacă „persoana” ar fi doar o mască, concluziile lui Jung ar fi justificate: „persoana” (*persona*) ar fi acea falsă identitate pe care individul o construiește mai mult sau mai puțin conștient ori cu mai multă sau mai puțină îndemânare, fie pentru a satisface așteptările celor din jurul său, fie pentru a-și confirma propriile aprecieri. Dimpotrivă, potrivit lui Jung, adevărul omului este deținut de *anima*; opusă lui *persona*, *anima* ar fi interioritatea profundă care ne exprimă cu adevărat. Dificultatea e dată de faptul că, deopotrivă inalienabilă și inaccesibilă, asemenea oricărei alte realități nenumerate, *anima* ține de lumea inconștientului, care, deși singura adevărată, ni se sustrage în aceeași măsură în care noi ne ascundem de ea îndărătul *personei*⁵⁵.

Am ales intenționat situațiile cele mai îndepărtate de ceea ce intuim că ar fi sau ar trebui să fie „persoana” tocmai pentru a recunoaște posibilitățile ei de ocurență sau, dimpotrivă, pentru a le respinge atunci când, prin inadecvarea lor, ele nu se dovedesc a fi decât niște deformări groțeste ale unei realități care ar putea reprezenta tocmai miza destinului nostru. Întâlnim o asemenea deformare în situația invocată chiar la început. Era cazul în care „persoana”, determinabilă de caracteristici fizice, este presupusă ca fiind *dată*: un obiect concret, de o anumită consistență fizică, care, în această împrejurare, poate fi cântărit. Am avea de-a face, așadar, cu *un corp măsurabil*. Trecând peste punctul b), vedem că, în cea de-a treia situație, „persoana” (*persona*) este determinată de un complex de trășături psihice, care, oricât ar fi de alienante, definesc persoana ca o realitate care „se face,” ca cea care, împotriva ei însăși, se află în procesul unei construcții de sine. Întrucât se exprimă chiar și-atunci, ori mai ales atunci când nu se exprimă, *persona* reprezintă o entitate analizabilă.

Se pare că „persoana” nu poate fi măsurată sau analizată. Cum ne-am putea apropia de ea? Într-un fel, un pas a și fost făcut, în măsura în care am căzut deja de acord asupra faptului că „persoana” nu este un dat. Dacă ar fi așa, nu ar fi, oare, justificată echivalarea termenului de *individ* cu cel de *persoană*, cum de altfel, cu ingenuă imprecizie, se și întâmplă în limbajul comun?⁵⁶ Ca să nu mai spunem că, din perspectivă creștină, aceasta ar face ca iadul să fie populat de „persoane” umane! Ce am vrea să adăugăm aici este că nici cealaltă alternativă menționată

⁵⁵ Carl G. Jung, *Puterea Sufletului. Antologie. A doua parte. Descrierea tipurilor psihologice*, Editura Anima, București, 1994, pp. 206-213.

⁵⁶ Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, Editura Anastasia, București, 2002, pp. 16-17.

nu este acceptabilă, chiar dacă ne spune că „persoana” (*persona*) este un „chip” care reflectă ceva ce ni se adaugă din afara noastră. Prin această înstrăinare, care se petrece de altfel cu acordul nostru, conceptul de *persona* din psihologia lui Jung dovedește că n-are nimic altceva în comun cu „persoana” la care se referă teologia creștină, decât un etimon înțeles literal: *persona* nu este altceva decât o mască, o imagine neconținut construită, dar care nu face decât să ne ascundă pe noi și mai bine, ori, la drept vorbind, și mai prost, dacă e să asimilăm acest concept frunzelor cu care, stângaci, Adam și Eva încercau și încearcă să se îmbrace.

2. „Persoana” ca realitate metafizică

Prezentarea, inevitabil simplificatoare, va continua cu perspectiva metafizică asupra persoanei. Un istoric al acestei înțelegeri metafizice nu este doar cu neputință aici, ci și inutil în economia acestei prezentări.

Numai că definiția clasică a lui Boetius (persoana este o substanță individuală ce are o natură rațională) – iar variațiile ei medievale, cu excepția poziției lui Richard de Saint-Victor, care concepe persoana divină drept *divinae naturae incommunicabilis existentia*⁵⁷, nu au reprezentat vreo diferență majoră până în perioada modernă – face ca persoana să fie gândită mai degrabă în opoziție cu animalul (nerațional) decât în raport cu celelalte ființe raționale: Dumnezeu și îngerii. De la Descartes încoace, „persoana” nu mai este înțeleasă decât ca o substanță individuală independentă⁵⁸, din a cărei constituție nu mai face parte deci faptul de a fi în relație cu celelalte „persoane”.

Era o chestiune de timp, așadar, ca această natură rațională să fie identificată cu creierul, iar persoana să fie redusă corespunzător la niște procese fizico-chimice care ne face să vorbim, de pildă, despre stări de conștiință doar într-un mod metaforic.

Un animal biped, cu unghii și fără pene; la capătul înțelepciunii, chiar dacă dintr-un *dincoace* al ei, Platon încearcă să exprime de fapt, prin însuși ridicolul formulei, neputința și deci falimentul lumii acesteia de a cuprinde cele ce nu sunt din lumea aceasta, anunțând astfel rechizitoriul legitim făcut de Apostol înțelepciunii omenești (1 Co 1, 17-2, 16). Cu atât mai legitim cu cât, spre deosebire de Platon, Pavel vorbește dintr-un *dincolo* al înțelepciunii lumii, de acolo de unde se poate vorbi, așa cum o face el în finalul epistolei menționate, despre trupurile înviaților.

⁵⁷ Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 110.

⁵⁸ J.-Y. Lacoste, ed., *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, P.U.F., 1998, art. „Personne”, 4b-d; 5a, pp. 897-898.

Definiția lui Platon este voit caraghioasă; ni se spune, în fond, că omul nu poate fi numai atâta, chiar dacă asta este tot ce se vede. Cumva, în cazul omului, ceva rămâne în continuare să fie arătat.

3. Persoana ca realitate teologică:

a) persoana, între chip și asemănare; ființa umană *este* sau *devine* persoană?
b) ireductibilitatea persoanei,
c) urcușul *catafatic*: ce se poate spune despre persoană dincolo de ceea ce nu se poate spune? – persoana nu „devine”, ci „se arată”.

a) A spune că Sfinții Părinți nu au gândit problematica antropologică decât în prelungirea reflecției despre Dumnezeu este de multă vreme un loc comun. Aceasta nu pentru că omul ar fi fost în ochii lor lipsit de importanță. Dar în afară de faptul că, pentru ei, teologia nu putea fi practică decât din perspectiva maximei evagriene, simplul fapt de a vorbi mai întâi cu Dumnezeu despre cele ale omului ca și despre cele ale lui Dumnezeu, a-l întreba, așadar pe Dumnezeu, cu privire la toate poate fi privit și ca un principiu de minimă consecvență metodologică, de vreme ce, pentru Părinți, Dumnezeu era Creatorul, Proniatorul și Mântuitorul (principiu a cărui ignorare a fost impusă, ca o ironie, chiar de către Descartes, cel care și-a propus să ofere investigației filozofice o metodă infailibilă: el se întreabă pe sine în legătură cu sine, cu lumea și cu Dumnezeu. „Persoana” s-ar întemeia atunci în propria ei subiectivitate.).

Potrivit lui P. Nellas, teologia patristică răsăriteană a gândit omul raportând pasajul din *Fc* 1, 26-27 la fragmentul din *Co* 1, 15-18, „imnul” lui Pavel fiind completarea firească a pasajului vetero-testamentar (că lucrurile stau așa o dovedește și faptul că gândirea iudaică este neputincioasă să adâncească revelația despre om; pentru ea, nu se poate spune despre om nimic în afară de aceasta, anume că este o unitate a trupului și a sufletului, prin suflet asemănându-se cu Dumnezeu⁵⁹). Or, valoarea omului nu se desprinde numai din faptul că a fost creat printr-o intervenție specială a lui Dumnezeu ori prin sufletul cu care a fost înzestrat! Ci mai ales din *destinația* sa, felul în care a fost creat exprimând condițiile de realizare a acestui destin: „pentru a fi întreg, omul trebuie să poarte «chipul» omului «ceresc», adică cel al lui Hristos (*1 Co* 15, 49), să ajungă «la măsura vârstei plinătății lui Hristos» (*Ef* 4, 14), și aceasta «ca el să nu mai fie prunc» (*Ef* 4, 14). Pentru Pavel, majoratul omului coincide cu hristificarea lui”⁶⁰.

De altfel, așa îmi și reprezintă *procesul* personalizării, care este făcut posibil nu atât prin faptul că omul este „după chipul” – aceasta fiind mai degrabă o

⁵⁹ A. Cohen, *Talmudul*, București, Hasefer, 2002, pp. 126-139.

⁶⁰ Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 1994, pp. 7-8.

condiție pentru Întruparea Fiului, care a putut veni astfel „întru ale Sale” (*In* 1, 11), ci mai ales pentru că, într-un fel, acest „chip” reprezintă conturul brațelor lui Dumnezeu, imprimat în vederea îmbrățișării cu care am fost deja cuprinși prin Întrupare. Mai precis, după cum arată Marko Rupnik, „omul se rostește prin Hristos, pentru că El este Persoana în care s-a realizat principiul iubirii în deplinătatea lui”, cuprinzând adică natura umană în totalitatea ei. De aceea, omul nu poate fi gândit decât „înăuntrul categoriei Persoanei în sens absolut”⁶¹. Ceea ce face totodată ca Hristos, în virtutea acestei intimități naturale cu noi (deofință cu Tatăl și deofință cu noi), să fie găsit în chiar această umanitate: în fiecare om. Aceasta are consecința suplimentară că cel care iubește „umanitatea” reprezentată într-un om anume (umanitate care este într-o mai mare măsură a lui Hristos decât a omului respectiv) se realizează pe sine ca persoană prin această participare directă la Hristos și, astfel, el personalizează pe mai departe, fiind, la măsurile lui, un hristos.

b) Problema se vede limpede: dacă spunem că omul nu este persoană decât în Hristos, riscăm să știrbim demnitatea „chipului”; dacă, în schimb, omul nu devine cu adevărat o făptură *nouă* în Hristos (făptură care, în virtutea participării la Persoana absolută, ar merita într-un mod mai potrivit să fie numită persoană), dinamica „asemănării” își pierde sensul. Or, ceea ce a împins discuția mai departe a fost dorința Părinților de a înțelege unirea firilor în Persoana Fiului. Astfel, întrucât a fost limpezit în primul rând raportul dintre natură și persoană, a putut fi înțeles mai ușor modul de participare a indivizilor umani la natura comună, care este exprimată și reprezentată *parțial* de fiecare individ. De aceea, moartea unuia nu afectează natura tuturor. Dar, dacă este ca persoana să apară, tocmai aici ar fi, în raportarea individului la natură, ceea ce înseamnă: în raportarea la Cel care a cuprins deja această natură. Căci persoana umană nu este dată în ea însăși, ci în Hristos. „Personalitatea” omului îi este încredințată omului din afara lui. De aceea putem vorbi în acest caz de „transcendența” omului, care nu este doar în raport cu restul lumii create, ci și față de sine însuși, față de „natura” sa.

Rezumând afirmațiile de mai sus, se poate spune că, în cazul omului, persoana apare și crește în interiorul unei relații cu o altă persoană. Dacă persoană nu este în mod propriu decât Dumnezeu, omul devine persoană în măsura în care participă la Dumnezeu. În plus, dacă identitatea personală este marca umanului, atunci în Hristos umanul este realizat în cel mai înalt grad, întrucât natura umană se identifică, adică se recunoaște în mod deplin în ipostasul Fiului. Din acest motiv nu se poate vorbi de persoană decât în cazul lui Dumnezeu și al omului.

⁶¹ Marko I. Rupnik, *Cuvinte despre om*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 111.

Caracteristic pentru om este că acesta devine persoană prin asemănarea cu Modelul său.

Hristos, Care a asumat deja natura umanității, așteaptă de la fiecare individ uman ca acesta să-i încredințeze natura sa limitată, pentru ca astfel să-l poată primi în ipostasul Său, cel al Fiului.

c) Tot ce știm este că persoana este un mister. Or, despre mister trebuie să se tacă într-adevăr numai atunci când nu se poate vorbi despre mister ca mister. Faptul că un mister este recunoscut nu-i anulează acestuia caracterul de mister; dimpotrivă, „ține de esența misterului să fie recunoscut.”⁶²

Aceasta are două implicații imediate: recunoașterea lui presupune manifestarea lui (misterul este manifest), iar în al doilea rând, întrucât se manifestă pentru a fi recunoscut, ține de cel care, recunoscându-l, să-l mărturisească. Consecința este că disponibilitatea de care am amintit mai sus ca trăsătură a persoanei se exprimă în raport cu misterul ca fidelitate a mărturisirii evenimentului manifestării (misterului)⁶³. Mărturisind deci „arătarea”, persoana devine ea însăși semn al acestei arătări. Martorul este părtaș faptului mărturisit.

Hristosul înviat Se face văzut în lumina lumii, dar El nu poate fi recunoscut decât în lumina pascală, în lumina Învierii, adică în și ca acea materie care este proprie persoanei. Cu alte cuvinte, natura umană personalizată (adică ipostaziată) în grad maxim se face nevăzută individului. Căci individul își este străin naturii sale, al cărui ipostas propriu este Fiul. De la Întrupare și Înviere încoace, măsura umanității individului uman este dată de măsura hristificării sale. Identificarea lui Hristos în euharistie în momentul Emaus ne spune că apariția lui Hristos nu poate fi văzută în afara Lui, ci doar în El, că misterul apariției ține de „o zonă în care distincția dintre în mine și în fața mea și-ar pierde semnificația”⁶⁴: până la Parusie, care este arătarea Judecării, Hristos nu Se poate vedea decât *din* Hristos. Taina Dumnezeului Întrupat, „ascuns” în trupul omenesc, este prelungită de Euharistie, care solicită credința la maxim. Spre deosebire de Scripturi, Euharistia nu vorbește și nu arată; sfintele daruri înălțate de proistos în trei rânduri în timpul anaforei euharistice nu vor vorbi mai mult sau mai puțin despre Dumnezeul-Om decât Hristosul înălțat pe cruce. Dar tocmai atunci, când totul se isprăvise, când până și *omul* trecut prin patimile Crucii de-abia mai putea fi recunoscut ca om și ca fiu al Mariei, tocmai atunci a izbucnit mărturisirea sutașului: „*Cu adevărat, omul acesta era Fiul lui Dumnezeu.*” (Mc 15, 39).

⁶² Gabriel Marcel, *A fi și a avea*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, pp. 116 și 133; a se vedea tot aici raportul dintre „mister” și „problemă”.

⁶³ Despre memorie, fidelitate și mărturie, în G. Marcel, *op. cit.*, pp. 112 și 135.

⁶⁴ Gabriel Marcel, *op. cit.*, p. 116.

Atunci când vorbim de arătarea de Sine a lui Dumnezeu, noțiunea de taină prezintă avantajul, dincolo de prestigiul teologic care o face să fie întrebuințată adeseori abuziv, că ceea ce se manifestă tainic cuprinde în faptul arătării de sine acea încredințare care, fără să prezinte vreodată constrângerea clarității și distincției (până la Parusie, când Fiul va veni pe norii cerului), este lipsită, totodată, de nesiguranța în care ne-ar putea lăsa un asemenea echivoc – cum ar mai putea fi întemeiată atunci credința însăși? Esența acestei manifestări ține, așadar, de taina prin care libertatea Celui care, arătându-Se, Se încredințează libertății celui care, participând la această arătare, urmează a fi încredințat.

Concluzii

Ce este persoana? Ea nu este un ceva care ar putea fi *măsurat* sau *analizat*. Teologia creștină afirmă că persoana se arată. Poate fi gândită? Nu; fiind revelată, ea depășește categoriile gândirii. Asta înseamnă că, dacă e să se arate, persoana nu se arată la nivelul gândirii. Tot ce poate gândirea să facă este să conserve și să adulmece o urmă. Și totuși vorbim despre persoană. Persoana ține de ordinea misterului. Acum, invocarea termenului de mister poate fi doar un mod confortabil de a ne sustrage dificultății de a mai zăbovi asupra persoanei. Dar motivul pentru care am ales anume citatul din Stăniloae este pentru că din el aflăm că se poate vorbi despre mister cu această condiție: ca el să rămână mister. Descoperind legătura dintre mister și persoană, Stăniloae își exprimă o uimire vecină cu perplexitatea. Însă frumusețea misterului este că rămâne „misterios” – el nu se explică pe sine și, cu atât mai puțin, realitatea a cărei predicăție este. Prin urmare, doar atunci când vom ști ceva despre mister s-ar putea să aflăm ceva și despre persoană. Dar ține misterul de un „a ști”?

Lucrul capital în legătură cu misterul este că are loc. Are loc ca ceea ce este cu totul independent de noi. Dar, deși are loc independent de noi, misterul, și asta este ceea ce-l deosebește de accident, se petrece *pentru* noi. Aceasta înseamnă că apariția misterioasă are un sens. Misterul apare, așteptând să fie recunoscut. Faptul apariției este discontinuu, pentru că persoana, misterul nu sunt realități ale lumii acesteia, ci ale celeilalte: misterul este în lume, dar nu din lume, lumea este traversată de mister și, într-un sens, pândită de mister. Întrucât apare *aici*, persoana este ceva *de acolo*. Prin apariția ei, persoana luminează deopotrivă *aici-ul* și *acolo-ul*. Această prezență simultană a lui *aici* și *acolo* generează tensiunea proprie misterului. Cum zice Marcel, misterul este ceva care este în același timp în mine și în afara mea, niciodată deplin în mine ori deplin în afara mea. De aceea, pentru noi, misterul, persoana apar și dispar brusc. Această discontinuitate a apariției misterioase este înlocuită de continuitatea prezenței ei încorporate în omul hristificat (în sfinți).

Satul făgărășean Veneția de Jos. Cum s-a ridicat o școală confesională ortodoxă și ce urmări a avut?*

Pr. Drd. Alexandru SOCACIU

Abstract:

The first schools in Făgăraș County appeared through the efforts of the Orthodox Church, that existed in each place, as documented by local historical researchers. In the true sense of the word, a school in the village of Veneția de Jos appears after the middle of the 19th century.

The Central Confessional School of Veneția de Jos was founded on 20 august 1858. Ioan Pușcariu, a famous Transylvanian historian and writer, fighter for the rights of Romanians in Transylvania, at only 29 years old, manages together 21 localities, over 60 people from the east of Făgăraș County, to build a school and a boarding school. It is possible that this effort of some localities and leaders of the villages of Făgăraș to be also the basis for establishment of the ASTRA Association from Sibiu. Ioan Cavaler de Pușcariu wrote an article in the *Telegraful Român* newspaper, on 12 March 1860, being still a chief in Veneția de Jos, by which he publicly demanded the establishment of an association, just as the Saxons in Transylvania had. He wanted the Romanians to unite and became an important voice in the Austro-Hungarian Empire through this possible association. Another important merit of the Central Confessional School in Veneția de Jos was that many children from the region studied here, 700 of them reaching high positions at local, regional and national level, from Veneția de Jos only.

Keywords:

School, confessional, Pușcariu, Șaguna, history, association, ASTRA, intellectuals, Făgăraș, hungarians, romanians, Transylvania

* Articol scris sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Paul Brusanowski, care și-a dat acordul pentru publicare.

Preambul

Atestarea documentară a satului Veneția de Jos din Țara Făgărașului, azi în județul Brașov, amintește anul 1235 printr-un document papal, dar și printr-o danie de la Vladislav Vodă din 15 iulie 1372¹, însă dovezi ale existenței acestui sat se adâncesc până în vremurile mai vechi de epocă romană și dacică.

Monografia satului Veneția de Jos a fost scrisă prin anii 1980-1985, dar tipărită prea târziu, în 2019, dată fiind importanța autorului, doctor în drept și fost prefect al județului Brașov în Guvernul condus de Octavian Goga, cât și pentru valoarea manuscrisului său. Această monografie populară scoate în evidență faptul că prima formă de învățământ în localitate, conform tradiției orale a satului era „tinda bisericii sau locuința preotului sau a cantorului”.² Despre cum vor fi funcționat aceste „școli” sau „instrucțiuni” nu se cunosc dovezi scrise, dar cert este că istoriografia Țării Făgărașului a scos în evidență urme precise despre grija Bisericii de a organiza forme de învățare în Biserică sau la casa preotului sau a cântărețului bisericesc, folosind cărțile de slujbă.

Așa se explică o „vizită” calvină, mai exact un control sau o inspecție din partea puterii de stat prin Biserica Reformată Calvină din Făgăraș, din ordinul principesei Suzana Lorántfy, ce avea să ateste documentar faptul că în Țara Făgărașului exista o școală confesională ce își desfășura activitatea în „tinda bisericii”³. Prin decretul de la **2 aprilie 1657**, emis de principesa Suzana Lorántfy, au fost examinate 39 de localități, începând din Răsăritul Țării Făgărașului și până la Drăguș și Viștea de Jos. Astfel, descoperim că la Veneția de Jos existau doi preoți ortodocși, *Gherman* și *Radu*; pe lângă ei, funcționau și alți trei grămăticii, *Solomon*, *fiul popii Radu*, *Ion*, *fiul lui Radu Penciu* și *Dumitru*, *fiul popii Gherman*. Este interesant că preoții și grămăticii erau examinați dacă știu să spună în limba română rugăciunea *Tatăl nostru*, *Crezul*, *Zece Porunci*, dacă știu să citească și să scrie românește.

Faptul că „grămăticia” era o funcție importantă în epocă, care scotea din iobăgie pe cel care o deținea, dar și că era instruit ca să poată să o profeseze, se poate observa și din diploma fundatională de la **3 aprilie 1657**, ale aceleiași principese, unde se puneau bazele unei școli centrale cu predare românească, dar calvinizantă, la Făgăraș. În punctul III, se statua: „grămăticii din întreg ținutul Făgărașului

¹ *Documente privind Istoria Românilor*, B. Țara Românească (1274-1500), București, 1953, p. 23.

² Av. Dr. Octavian Comaniciu, *Monografia satului Veneția de Jos și Memorii*, Ed. Asociațiunii ASTRA, Sibiu, 2019, p. 87.

³ Pr. Prof. Valeriu Literat și Martin Járny, „«Vizite» calvinești la preoții români din Țara Făgărașului”, extras din *Anuarul Institutului de Istorie Națională Cluj*, vol. VII, 1936-1938, pp. 582-622.

sunt datori a veni de pretutindenea și a învăța în școala aceasta românească din Făgăraș; altfel vor fi scoși din grămăticie iarăși la starea de iobagi”.⁴ Dintre toate dispozițiile impuse de principesa Suzana Lorántfi grămăticilor ne dăm seama cât de importantă în epocă era această funcție de „grămătic”. Dacă aveau abateri disciplinare, cum ar fi „lipsa de la instrucțiuni”, atunci pedeapsa era vehementă: „să li se detragă câte o pâine (țipău)”. Sau, „cei care lipsesc de la serviciul divin duminica, să li se detragă prebenda (merindea) și să o dea altora”, precum și lipsa de la înmormântări era aspru pedepsită: „asemenea și cei care nu sunt de față la înmormântările morților” etc.

Termenul de *grămătic*, în epocă, era echivalent cu cel de om școlit, învățat, pregătit temeinic să învețe și pe alții. Era mai degrabă un titlu pe care îl deținea o persoană, echivalent cu cel de *dascăl*, *om de carte*, om care putea desluși cititul, scrisul și socotitul, care stăpânea *gramatica*. *Grămătic*, cu sens de dascăl/învățător este folosit în secolele XV-XVIII, dovadă stând spusele diaconului Coresi în epilogul *Psaltirii slavo-române* (Brașov, 1577): „Drept aceea, frații miei preuților, scrisu-v’am aceste psaltiri cu stveatu, de amu scosu den psăltirea sârbească pre limbă rumânească să vă fie de înțelegătură și *grămăticilor*”. Pe lângă toate aceste responsabilități, grămăticii erau scutiți de iobăgie, de taxele pe care le cereau stăpânitorii, probabil aveau drept și la pământ și la folosirea iobagilor pentru lucrul său. Cumva, statutul social al grămăticilor era unul avantajos față de cei care nu dețineau nicio funcție publică.

Un sinod al Bisericii Ortodoxe din Ardeal, de dinainte de uniație, din 1675⁵, a hotărât **ca fiecare preot să țină școală în biserică cu copiii după ce va isprăvi slujba bisericească**; același sinod a hotărât și ca să fie suspendați preoții care nu vor sluji în limba română, ci în slavonă.

Cu toate acestea, despre o școală în adevăratul sens al cuvântului la Veneția de Jos se poate vorbi numai după revoluția pașoptistă, însă numai cu efortul Bisericii din localitate și frunțașii vremii, prin inițiativa Sfântului Ierarh Andrei Șaguna, și a providențialului Ioan Pușcariu, stegarul Adunării de pe Câmpia Libertății de la Blaj din 1848.

Cum s-a ridicat o școală confesională la Veneția de Jos

Ioan Cavaler de Pușcariu, jurist, om politic, istoric, memorialist, filolog și poet⁶, a ocupat funcția de **pretor la Veneția de Jos** (un fel de șef al administrației

⁴ Nicolae Albu, *Istoria învățământului românesc din Transilvania*, Ed. Lumina, Blaj, 1944, p. 71.

⁵ Acad. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, pp. 84-85.

⁶ Nicolae Josan, *Ioan Pușcariu (1824-1911). Viața și activitatea*, Alba Iulia, 1997, p. 250.

și al poliției, dar și cu putere de judecător obștesc în pricini particulare) chiar în perioada absolutistă a istoriei Transilvane, mai exact între 21 noiembrie 1854 – 25 ianuarie 1862, anii cei mai grei pentru națiunea majoritară supusă din Transilvania⁷. Cercetătorii biografiei sale au declarat unanim că modul excepțional în care și-a îndeplinit această funcție „i-au atras elogiile superiorilor și faima de funcționar militant pentru emanciparea neamului său”.⁸

Prin efortul și inițiativa lui, la numai cinci ani de la venirea în Veneția de Jos, și la vârsta de doar 29 de ani, **s-au asociat mai multe comune și biserici ortodoxe** din plasa (regiunea) Veneția de Jos: Veneția de Jos, Veneția de Sus, Bogata, Cuciulata, Lupșa, Fântâna, Dăișoara, Drăușeni, Mateiaș, Părau, Grid, Perșani, Șercaia, Vad, Șinca Nouă, Șinca Veche, Crihalma, Ticușul Vechi, Comăna de Sus, Comăna de Jos și Ungra. Tot răsăritul Țării Făgărașului, fără excepție. Prin unirea acestor sate și oameni, clerici și mireni, Ioan Cavaler de Pușcariu a pus bazele „Școlii cercuale ortodoxe” din Veneția de Jos, cu avere proprie pentru întreținerea ei și a dascălilor și care a deținut și un internat propriu, toate vizibile și astăzi, cu mențiunea că internatul a fost transformat în anii comunismului în Cămin Cultural.

Construcția școlii a început prin 1855 și a fost finalizată în ziua de 20 august 1858, când a fost inaugurată cu mare solemnitate, participând la deschiderea ei protopopul districtului Făgăraș, Petru Popescu, revizorul școlar Dr. Petru Vasici, Ioan Pușcariu, pretor în Veneția și inițiatorul școlii, un reprezentant al Mitropoliei ortodoxe din Sibiu, preoți și delegați ai celor 21 de comune care au contribuit la înființarea acestei importante școli, dar și țăranii fruntași din toate comunele învecinate. „În această școală, pereții școlii erau împodobiți cu icoane ce reprezentau pe Maica Domnului, Mântuitorul, Mircea-Vodă, Mihai Viteazul, tablou cu Unirea principatelor, trei steaguri (două naționale și unul unguresc)”⁹.

Dr. Octavian Comaniciu consemnează că „Școala centrală ortodoxă” avea conducere autonomă, formată din preoții ortodocși și câte doi mireni ai celor 21 de comune din plasă (raion/județ). Veneția de Jos era reprezentată de preotul ortodox al satului și de patru mireni, care erau membri de drept ai Comitetului Școlar, aleși în fiecare an. Registrul de Procese Verbale al Parohiei Ortodoxe, separat de Registrul Școlii confesionale, cuprinde chiar și hotărâri parohiale cu privire la situațiile școlare, cum ar fi: abandon școlar, situații financiare, mișcări de personal, probleme disciplinare, situații contabile legate de venituri și cheltuieli,

⁷ *Ibidem*, pp. 43-50.

⁸ Prof. Vasile Iuga de Săliște, *Ioan Cavaler de Pușcariu – schiță biografică*, apud Ioan Cavaler de Pușcariu, *Date istorice privitoare la familiile nobile române*, ediția a II-a, Editura Societății Culturale Pro Maramureș „Dragoș Vodă”, Cluj-Napoca, 2003, p. 26.

⁹ Comaniciu, *Monografia...*, p. 163.

situația locativă și salarială a dascălilor, frecvența școlarilor și materiile acestora etc.

În ceea ce privește cadrul legislativ general în care intră efortul lui Ioan Cavaler de Pușcariu, ca și acela al preoților și fruntașilor din Veneția de Jos, a fost excepțional subliniat în lucrarea: *Învățământul confesional ortodox român din Transilvania între anii 1848-1918*.¹⁰ Nu era suficientă dorința de a ridica școală, indiferent că episcopul cerea lucrul acesta prin circulare bisericești sau nu, ci era nevoie de minți luminate, de aport financiar, de un loc bine ales, dar mai ales intrarea în legalitate cu statul dualist de la acea vreme. Este bine știută situația în care adunările populare și asocierile cu scop politic erau interzise vehement în epoca respectivă. De aceea, tinerețea lui Ioan Pușcariu, lipsa banilor și a unui ajutor din partea autorităților centrale și locale, precum și antecedentele sale revoluționare prin care a fost nevoit să treacă munții în sud, în Țara Românească, și să petreacă o perioadă acolo „în exil”, ca de altfel și alți intelectuali făgărășeni, cum ar fi Gheorghe Lazăr, Ion Codru Drăgușanu, Nicolae Densușianu, Alexandru Bărbat, Gheorghe Șincai etc., toate acestea apar cu ipoteza că nu aveau cum să-l califice pe tânărul Pușcariu pentru ridicarea unei școli confesionale în Ardeal.

Cu toate acestea, astfel de lucruri s-au făcut prin sfătuirea personală a lui Pușcariu cu episcopul Andrei Șaguna, episcopul scriindu-i într-o epistolă, la un moment dat (20 iunie 1865): „așadară toată doctrina mea o reduc la proverbul nostru: «fă și tac!»”.¹¹ Așa se explică de ce, în memoriul de început al școlii, un **Registru** de dimensiuni mari și cu un scris caligrafic excepțional, membrii asociației l-au pomenit și pe „*Exceleșța Sa episcopul Andrei baron de Șaguna, episcopu direptcredincioșiloru din Ardealu, sub auspiciile căruia s-au pus*”.¹² De altfel, într-un alt registru al marilor donatori pentru folosința Bisericii din localitate, un fel de „Cartea de aur”, ce se păstrează în arhivele Parohiei Ortodoxe Române Veneția de Jos, apare și o donație de 100 de florini, subscrisă de preotul satului și catehetul noii școli, George Comanicu, localnic, dar proaspăt absolvent, cea mai mare donație de acest fel din istoria *Școlii confesionale*. Fără îndoială că era donația mitropolitului Andrei Șaguna, dată fiind unicitatea consistenței donației de la început și încă 20 de ani de atunci, dar și păstrarea unui portret original al marelui mitropolit în Muzeul satului din localitate (litografie datată în 1862), ca

¹⁰ Prof. Dr. Habil. Paul Brusanovski, *Învățământul confesional ortodox român din Transilvania între anii 1848-1918. Între exigențele statului centralist și principiile autonomiei bisericești*, 2 volume, Presa Universitară Clujeană, 2018, pp. 392, 258.

¹¹ Dr. Ioan Lupaș, *Mitropolitul Andrei Șaguna – monografie istorică*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1911, p. 242.

¹² Arhivele Naționale de Stat Brașov, foaia de început, Memoriu, BV-F-00259-2-01001 – Veneția de Jos (1858-1912).

și ridicarea a două mausoleuri doar în cimitirul bisericii ortodoxe pentru câteva personalități din Veneția de Jos, asemănătoare celui din Rășinari, păstrarea până azi a unui exemplar complet al Bibliei șaguniene, și argumentele pot continua.

Faptul că Ioan Pușcariu a reușit să adune pentru o idee peste 60 de oameni, preoți, țărani și frunțași de-ai lor, faptul că a reușit să pună bazele prin unirea tuturor forțelor din Răsăritul Țării Făgărașului **pentru a deschide o școală centrală** și pentru copiii iobagilor, în cea mai mare parte, și ai micilor nobili români, pe de altă parte, reprezintă cu siguranță curajul lui Pușcariu de a-și da seama că numai prin unirea forțelor tuturor românilor făgărășeni pentru o idee, o organizație, o asociere, **un ideal comun**, se poate realiza visul secular, unirea românilor și emanciparea lor. Numai adunați împreună pot să reprezinte o voce puternică și decisivă. Cu siguranță că prin unirea lor, românii au reușit să fie o forță demnă de luat în seamă, de respectat și de apreciat. Asocierea tuturor acestor localități în 1858, cu o jumătate de an înaintea unirii Țării Românești cu Moldova sub Alexandru Ioan Cuza, ne atrage atenția că forța unificatoare din Ardeal era un fenomen real, greu de stăpânit și care producea roade. Însă, faptul că Ioan Cavaler de Pușcariu a reușit să se impună în fața făgărășenilor se datorează și capacităților sale intelectuale, pe lângă descendența sa dintr-o familie cu o densitate importantă clericală în zona Branului, dar și relațiilor apropiate cu Sfântul Ierarh Andrei baron de Șaguna. Dacă ar fi să ne reamintim impactul pe care lucrarea de sinteză *Comentariu la preînalta patentă*¹³ l-a avut în viața tuturor ardelenilor, în general, dar mai ales a făgărășenilor, în special, am înțelege de ce locuitorii din estul Țării Oltului au fost de acord cu crearea de școli confesionale prin unirea satelor. Apoi, mai târziu, la primele alegeri locale libere, unde au avut acces și românii, Ioan Cavaler de Pușcariu a fost ales chiar șef al Districtului Făgăraș¹⁴ cu sediul la Făgăraș. Așa se explică excelent impactul pe care l-a avut Pușcariu în comunitățile făgărășene, dar și preocuparea sa de tip șagunian, aceea de emancipare națională prin școli confesionale bine organizate.

¹³ Ioan Pușcariu, *Comentariu la preînalta patentă din 21 iunie 1854 lucrată pentru poporul român*, 2 volume, Tiparul Diecezan, Sibiu, 1858 (exact anul inaugurării școlii confesionale din Veneția de Jos). Această lucrare reprezintă o sinteză a raporturilor agrare din Transilvania, un raport juridic și economic de mare utilitate publică prin care s-a înțeles atât de către funcționarii publici români (în special notarii publici), cât și de oamenii simpli care citeau sau cărora le era citit, cum pot românii să se împroprietărească și, mai ales, să-și păstreze proprietățile. Adică exact ce interesa pe români mai mult.

¹⁴ Josan, *op. cit.*, pp. 43-68.

Roadele ridicării școlii confesionale de la Veneția de Jos

1. Asociațiunea ASTRA

Spre sfârșitul carierei de la Veneția de Jos, sau poate chiar din cauza aceasta a plecat din regiune, Ioan Cavaler de Pușcariu publică un articol în „Telegraful român”, numărul 12 din 20 martie 1860, reeditat sub forma unei broșuri în 1897, *Reminiscențe din anul 1860 de un contemporan*, ce avea să reprezinte primul impuls revoluționar al formării Astrei. El a fost redactat de Ioan cavaler de Pușcariu fără nici un dubiu¹⁵, unde scria că neajunsurile poporului român în afirmarea sa în fața calvarului maghiar și săsesc se caracterizează prin totala „lipsă de reuniuni”, pe când „dacă am avea nu o academie ca a ungarilor din Pesta, ci numai o reuniune modestă ca a sașilor din Transilvania, cea pentru cunoștința țării, o reuniune, de exemplu, pentru **cunoașterea literaturii române și pentru cultura poporului român**, dacă ne-am aduna sub forma asta legală în tot anul o dată la Brașov, apoi la Săcele, la Zărnești, la Făgăraș, la Sibiu, la Rășinari, la Săliște, la Hațeg...”¹⁶ După cum vedem, denumirea largă a Asociațiunii a fost lansată încă de la primul articol publicat sub anonim de Pușcariu, ceea ce ne îndreptățește să credem că ideea aceasta a plecat din Veneția de Jos, în timpul pretoratului său făgărășean. Uniunea pe care a reușit să o impună după numai cinci ani de activitate în regiune, el brănean fiind, arată și pregătirea localnicilor pentru venirea unui „izbăvitor”.

Tot în același articol anonim din Telegraful Român, Pușcariu vorbește de înființarea unui muzeu, a unei biblioteci sau, chiar haios, „dacă literații noștri, și mai ales cei începători, mai înainte de a-și da lucrările lor pe mâna fiilor lui Guttemberg, le-ar așterne acestei reuniuni spre o revizuire literară – cred că atunci ne-am putea cunoaște mai întâi slăbiciunile noastre, apoi am putea îndrepta și pe ale tinerilor mai cu datornică cruțare, fără să ai scârbe, fără a-i descuraja și ai desmăța pentru totdeauna de la literatură”¹⁷.

Ioan Pușcariu trebuie să fie considerat și autor sau poate și doar co-autor al statutelor asociației. Într-o scrisoare a sa autografă, Ioan cav. de Pușcariu îi transmite lui Elie Miron Cristea, viitorul prim patriarh al României, în anul 1909, pe atunci asesor consistorial la Sibiu, cum s-au petrecut lucrurile cu înființarea

¹⁵ A se vedea: *Telegraful Român*, nr. 12 din 12 martie 1860; revista *Transilvania*, nr. 5-6, 1911, p. 662; Lupaș, *op. cit.*, p. 243; Ioan-Aurel Pop, *op. cit.*, pp. 285-286; ÎPS Dr. Antonie Plămădeală, *ASTRA – ctitorii și ctitoriile ei*, Sibiu, 1987, p. 45; Idem, *Pagini dintr-o arhivă inedită*, Ed. Minerva, București, 1984, pp. XIV-XVII.

¹⁶ Lupaș, *op. cit.*, p. 244.

¹⁷ *Ibidem*, p. 244.

Asociațiunii, dar și cu primele ei statute.¹⁸ Sfântul Ierarh Andrei Șaguna spune că Statutele Astrei, prezentate spre aprobare, au fost alcătuite de el din trei proiecte, cel al lui Timotei Cipariu, al lui George Barițiu și cel al lui Ioan Pușcariu, din care el a făcut un al patrulea. Pușcariu, în schimb, în scrisoarea amintită, spune că ierarhul „a zis așa ca să nu vatăme pe ceilalți prin acceptarea în întâietate a proiectului meu”.¹⁹

Acest aspect este verificabil, deoarece la ședințele Constituantei din 1861 Cipariu a fost absent, Barițiu și l-a retras pe al său, iar Șaguna nici măcar nu a făcut parte din comisia de alcătuire a Statutelor. Dimpotrivă, Pușcariu a fost activ în comisie, ba chiar și raportor al ei. Cu siguranță și-a apărat proiectul, cel mult l-a modificat și perfecționat²⁰. Monografia istorică dedicată marelui mitropolit Andrei Șaguna²¹ editată de Ioan Lupaș chiar în anul morții lui Pușcariu, 1911, nu pomeneste de rolul decisiv jucat de cavalier în scrierea Statutelor și aprobarea lor, doar lasă să se înțeleagă subtil acest lucru.

Bineînțeles că **Asociațiunea ASTRA a fost înființată la Sibiu**, iar aportul considerabil al marelui ierarh transilvănean, Andrei baron de Șaguna nu poate fi diminuat cu nimic. Însă, experiența de la Veneția de Jos a Cavalerului de Pușcariu și modul cum a reușit să adune toate elementele românești pentru un scop precis, sunt demne de luat în seamă și notate ca atare. Aceste uniuni de forțe au creat, ulterior, capacități de reacție împotriva tuturor abuzurilor de care se vorbește, de pildă, în *atitudinile*²² la toate legile școlare abuzive din partea autorităților de la Budapesta și Viena. Să nu uităm că școlile confesionale au dat intelectuali de marcă și pregătiți pentru a face față exigențelor vremii.

2. Peste 700 de intelectuali

De-a lungul anilor, în special anii 1858-1920, adică de la înființare și până la etatizare, *Școala confesională din Veneția de Jos* a dat o seamă de intelectuali satului²³, regiunii și țării.

Dintre cei mai de seamă absolvenți de talie națională, amintim pe:

1. **Emil Pușcariu** – fiul Cavalerului, absolvent al școlii confesionale din Veneția de Jos, fondatorul Institutului Antirabic de la Iași, al patrulea din lume, și membru al Academiei Române. **Dr. Iuliu Pușcariu** – alt fiu al Cavalerului – judecător la Tribunalul din Budapesta.

¹⁸ ÎPS Dr. Antonie Plămădeală, *Astra...*, pp. 45-46.

¹⁹ Idem, *Pagini...*, p. 191.

²⁰ Idem, *Astra...*, p. 46.

²¹ Lupaș, *op. cit.*, p. 245 ș.u.

²² Brusanowski, *op. cit.*, vol. II, pp. 9-22.

²³ Comaniciu, *op. cit.*, pp. 153-180.

2. **Elvira Comaniciu** – căsătorită Cioran, mama celebrului scriitor, Emil Cioran, se naște la 10 septembrie 1888, fiind botezată în aceeași zi, probabil din urgență, posibil ca nașterea să fi fost cu probleme sau neașteptată. Se căsătorește cu Emilian Cioran pe 12 noiembrie 1906, la vârsta de 18 ani și în același an cu sora sa mai mare, Valentina. Soțul Elvirei e prezentat ca tânăr teolog din Rășinari, cu vârsta de 22 de ani. Cu ocazia izbucnirii primului război mondial, pe lângă suferințele soțului său preot, Elvira trece prin coșmaruri alături de copiii ei. Din confesiunile sale aflăm următoarele: „la retragerea armatei române, în 26 septembrie 1916, m-am refugiat peste munți. Neputând urca toți copilașii munții, pe cel mai mic de 2 ani și jumătate l-a luat un căpitan cu sine călare și a luat-o înainte. Pierzându-se de mine, căpitanul l-a predat unui soldat, care a lăsat copilul într-un părau. Altui soldat, tată de familie, i s-a făcut milă de plânsul lui, l-a luat cu sine și l-a predat la primăria Titești, care l-a dat unei femei spre îngrijire. Aceasta l-a dus la cartierul general. Un maior l-a trimis într-un automobil spre București. La Călimănești copilul a zărit pe o verișoară a mea, aceasta l-a luat de la soldați, ducându-l la prefectura orașului Râmnicu-Vâlcea, unde l-am aflat după patru zile. La Crăciun, rămânând în teritoriul ocupat, m-am întors acasă. La 20 februarie 1917, împreună cu alte 4 femei, am fost deținută de jandarmi și dusă 5 zile în temnița tribunalului din Sibiu, de aici în vagon de cărbuni, pe un ger cumplit, în temnița Clujului. Aici am fost ținută 10 zile în celulă, apoi 3 luni de zile în celelalte temnițe. Drept pedeapsă m-au internat acasă cu considerare la cei 3 copii, până la revoluție”. Eleonora Cioran, soția lui Aurel Cioran, celălalt băiat al Elvirei, spune că preoteasa a vrut să-l ajute pe protopop material, deoarece aveau trei copii și lipsuri multe, și atunci a deschis un atelier de țesut covoare cu 16 muncitoare. Și dânsa era la fel de modestă, deși baroneasă de Comanici, nu a pregetat să muncească pentru bunăstarea familiei ei. La instalarea comunismului, Elvira a fost arestată pe motiv că angajații erau exploatați de ea, făcând din nou închisoare politică după cea din anii 1918. Soțul ei, preotul Emilian a ajuns între timp Protopop renumit al Sibiului, apoi chiar vicar eparhial al Mitropoliei Ardealului.

3. **Petru S. Aurelian** – în 2016 s-a găsit o carte de teologie din 1862, scrisă cu caractere slavone dar în limba română, pe care preotul Sasebeși Ioan de la vremea respectivă, găsind o pagină liberă, și-a notat genealogia familiei sale. Așa s-a descoperit că Petru S. Aurelian este originar din Veneția de Jos. Inițiala „S.” din numele cunoscut „Petru S. Aurelian” înseamnă de fapt „Sasebeși”, dar cel care a purtat acest nume și-a ascuns numele de familie prin emigrație din Ardeal la București pentru ca să nu fie considerat „boanghen” (ardelean refugiat) sau „spion” austro-ungar, cum erau considerați ardelenii care treceau munții din cauze religioase, uniția tot mai agresivă, sau alte cauze economice. Acest Petru S.

Aurelian a făcut studii economice în Franța, a fost director al școlii „Herăstrău”, deputat alături de I.C. Brătianu, a fost ales de trei ori ministru, în 1896 a fost ales Prim-ministru, iar în 1871, la doar 38 de ani, este ales membru al Academiei Române. Meseria sa a fost de economist, decorat în țară și în străinătate²⁴.

4. **General Nicolae Ștefan Stoica** (1845-1914) – face studii la Paris, colaborează cu diferite ziare și reviste, fiind decorat cu diferite ordine.

5. **General Ștefan Stoika** (1848-1928) – dascăl al artileriei și organizator al ei, decorat cu diferite distincții, scrie studii de specialitate la diferite reviste, dar publică și în reviste literare.

6. **Nicolae Țintea** – protonotar al Comitatului Făgăraș în era maghiară.

7. **Pr. Prot. Iosif Comaniciu** (în Codlea și-a schimbat numele în Comanescu) – protopop în Codlea, a dat o serie de urmași ca preoți în localitate și în alte locuri din țară.

8. **Gheorghe Stoica** – șeful gării București.

9. **Învățător Nicolae Comaniciu** – notar în Gura Râului și revizor școlar în Miercurea Ciuc.

10. **Ec. Bădulescu Nicolae** – deputat în București.

11. **Ing. Cornel Comănescu** – director general CFR Brașov, inspector general în Ministerul Transporturilor București.

12. **Ing. Ioan Comaniciu** – inginer silvic, șef de ocol silvic la Beclean și Oradea, director general de vânătoare, subadministrator „Casa Pădurilor” și președintele Consiliului Tehnic Silvic în Ministerul Agriculturii și Domeniilor în București. A deținut cel mai înalt grad pe care l-a putut avea un inginer silvic.

13. **Pr. Prot. Emilian Stoica** – protopop al Sighișoarei, autor a numeroase cărți, dascăl desăvârșit.

14. **Ec. Emil Comănescu** – director Banca Albina din Sibiu, a murit ca erou în Primul Război Mondial, la Bera în Albania.

15. **Avocat Victor Ștefan Stoika** (1852-1892) – face studii în țară și doctoratul în Drept Comercial la Bologna, Italia. Ca ofițer de artilerie a luptat în Italia în 1875 și în Franța în 1876, a luat parte la Războiul de Independență din 1877-1878. A avut 13 copii.

16. **Col. Gheorghe Cornea** – Ministru al Apărării Naționale.

17. **Dr. Gheorghe Cornea** – medic și director al Spitalului Făgăraș, președinte al Băncii Furnica din Făgăraș.

18. **Stoica Nicolae** – director la restaurantul „Continental” din București.

²⁴ Mai multe detalii: Dr. Constantin Diaconovici, *Enciclopedia Română*, Sibiu, 1898. Cartea despre care se face referire în prezentare se află în *Muzeul satului Venețian* din Veneția de Jos, reorganizat și inaugurat în 2018.

19. **Ec. Alexandru Stoica** – inspector financiar în Ministerul de Finanțe București.

20. **Ec. Rozorea Gheorghe** – absolvent al Academiei Comerciale din București, inspector la Banca Națională București, deputat de Cluj după 1918.

21. **Călniceanu Stelina** – absolventă a Conservatoarelor din Viena și Paris, excepțională pianistă, de renume mondial.

22. **Lidia Jiga** – unică în lume la cea vreme ca dresoare de tigri, lei și pante-re, cu reprezentații în Germania, Rusia, Cehoslovacia și Ungaria. Dresajul ei este cunoscut în domeniu la nivel mondial.

23. **Col. Csako Eduard** – absolvent de drept la Cluj, președintele Tribunalului Militar București.

24. **Traian Comaniciu** – șeful poliției portului Constanța.

25. **Ec. Ioan Bădilă** – director CEC și inspector de valori la BNR.

Dogmă, Tradiție și tradiții: deslușirea tainei credinței în viața Bisericii*

Drd. Nicolae-Sebastian MOȘOIU

Abstract:

This study aims to set out the Orthodox view of the Holy Tradition of the Church. The first part presents the relationship between the confessions of faith and dogmas, and how these constitute Tradition throughout the history of the Church. A distinction is made between the immutable aspect of Tradition and what changes in it, as an adaptation to the socio-historical contexts in which the faithful live (traditions). In the second part of the study some pastoral-missionary and ecumenical implications of this vision are highlighted, with emphasis on the need and return to the authentic Patristic-Biblical Tradition as a response to the crises of today's post-modern society.

Keywords:

dogma, Tradition, faith, ethos, Church, secularization, postmodernism

A devenit deja un reper al teologiei ortodoxe actuale discrepanța între teologia „de școală” și teologia de inspirație biblico-patristică. Promovată ca deziderat imperios necesar, „sinteza neopatristică” ortodoxă – având ca principali reprezentanți pe Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Dumitru Stăniloae ș.a. – reprezintă nu doar un model pentru generațiile actuale de teologi, ci și linia paradigmatică necesară pentru evitarea unor derapaje ce au caracterizat un anumit fel anterior de a face teologie, cu efecte dintre cele mai nefaste în viața eclesială: dogmatism abstract, ritualism formalist sau magic, dezordine canonică, absența Bibliei etc¹.

* Articol scris sub îndrumarea Lect. Univ. Dr. Habil. Ciprian Toroczkaî, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ Ioan I. Ică jr. *Canonul Ortodoxiei* vol. 1: *Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, pp. 39-40.

Geneza gândirii teologice novatoare în Ortodoxia secolului al XX-lea a avut loc în anii '30 la Paris și la Sibiu. În opoziție cu teologia speculativă a pr. S. Bulgakov, promotor al sofologiei, pr. G. Florovsky a pledat deschis pentru renaștere neopatristică și a denunțat „pseudo-morfozele” de inspirație apuseană asupra Ortodoxiei. În paralel, în teologia românească pr. D. Stăniloae a redescoperit neopatristica palamită ca răspuns de depășire a scolasticii prin sinteza dintre dogmatică (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 3 vol., 1978), mistică (*Spiritualitatea ortodoxă*, 1981) și Liturghie (*Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, 1986)². „Depășirea scolasticii – răspunsul dat peste ani *Dogmaticii* și *Simbolicii* scolastice a lui Andriusos – era operată aici în dublu sens: intelectualismul abstract al acesteia era înlocuit de criteriul experienței mistice de tip isihast, iar esențialismului tomist (și individualismului modern) i se opunea personalismul comunitar și energetic ca model al comuniunii trinitare și ecleziale între Dumnezeu, om și creație: implicită în dogme, această comuniune se realizează concret în dubla experiență a coborârii lui Dumnezeu și a urcușului personal-mistic și comunitar-liturgic al credinciosului și Bisericii spre Împărăția Sfintei Treimi”³.

Studiul de față va sintetiza principalele fundamente ale credinței ortodoxe, în viziunea celor mai de seamă reprezentanți ai mișcării neopatristice⁴, evidențiind însă un aspect mai puțin scos la lumină de cercetătorii acestui fenomen: cel moral. Scopul principal al studiului este unul dublu: pe de o parte, „sinteza neopatristică” lasă moștenire de teologii amintiți anterior – și în special de Dumitru Stăniloae – reprezintă un model de teologhisire în școlile teologice; pe de altă parte, toate instituțiile Bisericii ar trebui să se înscrie într-un proces dinamic de înnoire în sensul principiilor fundamentale ale teologiei biblico-patristice, căci doar în acest fel ea poate rămâne în continuare vie și lucrătoare în dificilul context al lumii post-moderne de astăzi.

Revelația divină și rolul dogmelor în viața eclezial

În general prin dogmă se înțelege doctrina Bisericii, adică formularea și recunoașterea conținutului deplin și dezvoltarea învățaturii apostolice, transmisă fie prin tradiția scrisă, fie prin cea orală.⁵ O astfel de definire a dogmei, ca ținând de

² Detalii în *Ibidem*, pp. 42-43.

³ *Ibidem*, p. 43.

⁴ Vezi Ciprian Iulian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate: Ecceziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Astra Museum/Andreiană, Sibiu, 2012.

⁵ În acest sens vezi de ex. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1994, p. 127. Termenul *dogmata* apare în Noul Testament cu mai multe înțelesuri: edict sau decret imperial (*Lc* 2, 1; *FA* 17, 7; *Evr* 2, 23), poruncă sau regulă a Legii iudaice (*Ef* 2, 15;

două izvoare distincte de transmitere a Revelației, nu demonstrează altceva însă decât pătrunderea în teologia ortodoxă a unei concepții „străine”. În consecință, ne propunem să repunem în lumină rolul dogmelor în cunoașterea învățaturii de credință a Bisericii, plecând de la trasarea cadrelor Revelației dumnezeiești, a cauzelor și necesității apariției dogmelor, precum și a trăsăturilor caracteristice a acestora în viața Bisericii.

Revelația divină și expresia sa doctrinară

Biserica Ortodoxă nu face o separație între revelația naturală și cea supra-naturală: aceasta este premisa de la care pleacă Părintele Stăniloae în capitolul dedicat Revelației dumnezeiești ca „izvor al credinței creștine” din lucrarea sa de căpătâi, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*.⁶ Urmând precizărilor Sf. Maxim Mărturisitorul (Ambigua, P.G. 91, col. 1180), el arată că revelația naturală este înțeleasă deplin în lumina revelației supranaturale, aceasta din urmă nefiind altceva decât încorporarea celei dintâi în persoane și acțiuni istorice.

Conținutul revelației naturale vizează cosmosul și omul, creaturi ce se definesc prin raționalitate și care dovedesc că sunt, în chip necesar, produsul unei ființe raționale ce depășește însă această „raționalitate naturală”. Prezentarea omului ca un microcosmos trebuie să fie completată cu cea a prezentării sale ca macrocosm, căci omul este chemat să cuprindă în sine toată lumea, sau, cu alte cuvinte, omul este scopul lumii și nu invers. Dar „destinația cosmosului pentru om și nu a omului pentru cosmos se arată nu numai în faptul că cosmosul e obiectul conștiinței și al cunoașterii umane și nu invers; ci și în faptul că tot cosmosul servește practic existenței umane.”⁷

Calitatea omului de stăpân al creației, primită prin crearea sa „după chipul”, are ca urmare nu folosirea abuzivă și irațională a elementelor creației, ci dimpotrivă, căutarea și oferirea unui sens acestei lumi. Omul este „un scop în sine pentru eternitate” pentru că este chemat să-și împlinească destinul, setea nesfârșită spre iubire și comuniune, în unitate cu Creatorul său, iar în acest proces lumea constituie cadrul și mijlocul realizării acestui proces; așadar, cosmosul e „numai mijlocul unui dialog de gânduri și de fapte iubitoare în Persoana rațională supremă și persoanele raționale umane, ca și între acestea înseși.”⁸ Se creează astfel un „cerc al iubirii”, în care Creatorul coboară iar omul urcă spre a atinge sensul vieții sale.

Col 2, 14) și, în fine, hotărâr cu caracter obligatoriu pentru credință (*FA 15, 28*), așa cum pregnant reiese din *FA 16, 4*, cu referire la comunitatea apostolică din Ierusalim.

⁶ Vezi Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1996, p. 11 ș.u.

⁷ *Ibidem*, p. 14.

⁸ *Ibidem*, p. 18.

Chiar și cunoașterea științifică poartă deci în ea germenul unei credințe, întrucât relevă ceva din lucrarea lui Dumnezeu și conduce la El pe baza așa-numitelor „dogme naturale”.⁹

Ar fi greșit însă să se dea un sens absolut sau deplin acestei cunoașteri „naturale” (de aici și limitele pe care le presupune mereu demersul științific). Deși Revelația naturală își are valoarea sa ce nu trebuie neglijată, ea se împlinește doar în Revelația supranaturală, adică printr-o revelare „subiectivă”, personală, a lui Dumnezeu în lume. Modul în care s-a realizat această revelare nu a vizat doar vorbirea directă cu oamenii, ci și o serie de acte supranaturale; în orice caz, scopul urmărit era unul dublu: 1) să pună în evidență existența Sa și a lucrării Sale, și 2) să sensibilizeze perceperea subiectivă umană pentru sesizarea Lui ca persoană și a sensului vieții omenești.¹⁰

Din faptul că Revelația supranaturală se realizează, pe de o parte, prin vorbirea directă și prin acte mai presus de natură, iar pe de altă parte, nu contrazice natura și credința naturală ci o confirmă, se desprinde și caracterul ei de precizare, de completare și desăvârșire a Revelației naturale. Atât Vechiul Testament, cât și Noul Testament, au arătat, primul în chip indirect (vezi „profețiile mesianice”¹¹), cel de-al doilea în chip nemijlocit, că istoria mântuirii e călăuzită, luminată și întărită în bine de Revelația dumnezeiască¹², dar mai ales că Întrupare Fiului lui Dumnezeu, Iisus Hristos, constituie etapa ultimă a Revelației supranaturale și împlinirea planului ei.

La rândul său, Părintele Florovsky sublinia că orice cunoaștere teologică are ca premisă fundamentală Revelația dumnezeiască, adică faptul că Dumnezeuul creștin este nu un *Deus absconditus*, ci un *Deus revelatus*: încă din Cartea Facerii

⁹ *Ibidem*, pp. 19-20.

¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 24.

¹¹ Pr. Dumitru Stăniloae este de opinie că Revelația în totalitatea ei posedă un caracter profetic. Pe de o parte, „proorocirea nu e numai un criteriu extern prin care se dovedește un fapt al Revelației supranaturale, ci face parte din esența ei”; pe de altă parte, „chiar în mișcarea ei naturală creația este însuflețită de o aspirație profetică”. Vezi *Ibidem*, p. 30

¹² *Ibidem*, p. 30. Despre *continuum*-ul natural – supranatural al Revelației la Părintele Stăniloae vezi și Silviu Eugen Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea teologică a Părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 59, unde se concentrează astfel contribuția teologul român la această temă: a) „raționalitatea” lumii create reprezintă o invitație la un dialog personal de iubire cu ceilalți, și în mod ultim cu Dumnezeu; b) „raționalitatea” lumii create ne îndreaptă atenția înspre caracterul personal atât al ființei umane, cât și al Realității ultime; c) „unirea cu ceilalți și cu divinul nu neagă raționalitatea, ci dimpotrivă, reprezintă mobilul unei cunoașteri mai profunde (astfel nesfârșite) a lui Dumnezeu și a noastră, a oamenilor. (p. 59)

observăm că Dumnezeu Se manifestă și Se descoperă pe Sine, intervine în viața omului și poartă un dialog inter-personal cu acesta.¹³

Transpunerea în scris a acestei Revelații, care este Biblia, a cunoscut mai multe etape, tot atâtea perioade ale unei unice istorii sfinte ce începe la creație și se va sfârși odată cu „arătarea cerului nou și a pământului nou”, cu prefacerea cosmică și universală a întregii existențe create. În aceste două momente există o „tensiune dinamică” pe care Scriptura a consemnat-o. Dar, deși această diversitate și varietate nu trebuie ignorată, trebuie deopotrivă spus că mesajul ultim al lui Dumnezeu a fost mereu același.

Dezvoltarea teologică a Tradiției

Necesitatea dogmelor pentru mântuirea omului presupune în mod evident aplicarea lor; altfel spus, eficacitatea învățaturii de credință coincide cu punerea continuă în lumină a conținutul nesfârșit al dogmelor. Opera aceasta reprezintă sarcina teologiei Bisericii.

„Caracterul definit al formulelor dogmatice nu contrazice conținutul lor infinit, ci-l asigură.” Aceasta este convingerea Pr. Dumitru Stăniloae, iar în sprijinul acestei idei el aduce observația fizicianului Bernhard Philibert cum că „ultima graniță, care întemeiază existența a ceea ce este, este granița față de *nimic*”, întrucât doar nimicul „nu are nici o graniță, nici o deosebire, nici o existență care se manifestă în mod schimbător.”¹⁴ Într-o amplă notă de subsol, teologul comentează astfel opinia anterioară: „Dumnezeu și omul sunt cele două realități fundamentale, definite în dogme. Iar a doua fiind legată de prima, constituie împreună cu ea o singură dogmă. Dumnezeu și omul sunt definiți ca dogmele fundamentale pentru că sunt existențele fundamentale, în același timp evidente și neînțelese. Evidente, pentru că fără ele nimic nu are sens, și pline de mister, pentru că sunt de un conținut inepuizabil. În existența radical deosebită de *nimic* a lui Dumnezeu e dată infinitatea existenței Lui. Dar în raportul Lui cu noi intră puțința definirii lucrării Lui. În granița Lui radicală față de nimic stă infinitatea existenței Lui și neputința de a o înțelege vreodată deplin. Iar în faptul că și noi primim o graniță reală și definitivă față de *nimic*, ne împărtășim și noi de o existență infinită în dezvoltare și inepuizabilă în cunoaștere, într-o formă proprie umană.”¹⁵

¹³ Georges V. Florovsky, „Revelation and Interpretation”, în CW 1, p. 20 (CW= The Collected Works of Georges Florovsky, vol. I-XIV, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972-1989)

¹⁴ Este citată lucrarea *Der Dreieine*, Christians-Verlog, Stein am Rhein, 1970, p. 103.

¹⁵ *Ibidem*, p. 67, nota 46.

Definirea absolut necesară a adevărilor de credință mântuitoare ca dogmă transpare în mod maxim, după Pr. Stăniloae, din dogma unirii ipostatice dintre natura divină și natura umană într-o singură Persoană în chip „neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit” (vezi formula de la Sinodul IV Ecumenic de la Chalcedon). Avem de-a face cu o „graniță precisă, riguroasă” a două mari mistere, „misterele fundamentale ale existenței”, și tocmai prin această definire dogmatică se afirmă și se păstrează infinitatea divină și participarea creaturii finite la această infinitate; dimpotrivă, renunțarea la definirea dogmatică ar echivala cu admiterea desființării fie a infinității și a absolutității dumnezeiești, fie a participării umane la ea. În orice caz, caracterul apofatic al dogmei – de care, după cum vom vedea, ține chiar explicitarea sa nesfârșită – este păstrată prin folosirea particulei privative „ne-” înaintea atributelor ce caracterizează unirea celor două firi în Iisus Hristos. Deși unirea este reală și deplină, nu are loc o dizolvare a naturii umane în cea divină, sau invers; „fiecare o are în sine pe cealaltă, dar ca deosebită”; „în interioritatea lor e o alteritate.”¹⁶

Este adevărat că dogmele par a fi formule destul de generale, care mai mult sugerează decât să epuizeze subiectul pe care-l definesc; însă această „generalitate” nu înseamnă lipsa oricărei precizii și nu coincide cu o anumită „relativitate”: „Structurile fundamentale ale mântuirii sunt bine precizate în conturul lor general.”¹⁷ De aceea, „renunțarea la delimitarea fiecăreia din acestea, sau la delimitarea solidară a lor, care nu sunt – nici una, nici cealaltă – lipsite de o mișcare, ar transforma adâncimea fără limită a existenței lor îmbinate, într-o baltă fără semnificație, în care e posibil orice, dar nimic cu adevărat nou și profund.”¹⁸

Un alt aspect al formulărilor dogmatice despre care am vorbit era acela al caracterului lor paradoxal, ce provine din atributele pe care le posedă, „Obiectul” dogmelor – Dumnezeu unul în ființă și întreit în persoane, viu și infinit. „Formulele dogmatice, subliniază Părintele Stăniloae, sunt paradoxale pentru că prind în ele aspecte contradictorii esențiale ale realității vii și de o bogăție inepeuizabilă. Dogmele exprimă astfel în ele totul: infinitul și finitul, unite, fără desființare, în toate aspectele lor.”¹⁹

Trebuie în chip clar subliniată responsabilitatea teologiei pentru viața bisericască, sau, mai exact, pentru progresul spiritual al credincioșilor din toate timpurile și din toate locurile. „Progresul teologiei e făcut posibil de infinitatea divină în forma umană pusă la dispoziția oamenilor, dar el e făcut necesar de trebuința de a face acest infinit accesibil credincioșilor din fiecare timp, la al căror

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 67.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 68.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

nivel de înțelegere și de viață duhovnicească au contribuit eforturile spirituale ale generațiilor anterioare. Credincioșii aceștia fac parte din Biserică și mântuirea lor se realizează în solidaritatea lor în Biserică.”²⁰ Aceasta este convingerea de la care pleacă Părintele Stăniloae atunci când afirmă că sarcina teologilor nu este aceea de a căuta cu orice preț originalitatea, ci explicarea „depozitului” învățăturii de credință în vederea mântuirii credincioșilor. Pentru a nu deveni formalistă, Biserica trebuie deci să evite a promova o teologie „rece și individualistă”, iar pentru aceasta se cere o intimitate strânsă între învățătura sa și viața de rugăciune și slujire a ei. „Rezultatele reflexiei teologice personale se vor încadra cu atât mai sigur în învățătura Bisericii, cu cât ea va fi hrănită mai mult de această învățătură moștenită din tot trecutul și de practicarea ei în rugăciune, în cultul, în spiritualitatea (s.n.) autentică a Bisericii, în dialogul viu (s.n.) al Bisericii cu Hristos și cu cât ea se va încadra mai deplin în acest dialog, fiind ea însăși un dialog cu Hristos și înviorând și îmbogățind dialogul Bisericii.”²¹

Scriptura, Biserica, Tradiția

Pornind de la apoftegma sfântului Serafim de Sarov, după care scopul vieții creștine constă în „dobândirea Duhului Sfânt”, Vladimir Lossky consideră Tradiția ca fiind „viața Duhului Sfânt în Biserică.” Nu este mai puțin adevărat faptul că el înțelegea în același timp și gravele confuzii și denaturări de la sensul ei autentic pe care îl poate suporta noțiunea de Tradiție, și la baza căreia ar sta, în principal, două motive: secularizarea limbajului teologic de către cel profan, „care a depreciat atâtea cuvinte ale vocabularului teologic” (vezi „spiritualitate”, „mistică”, „comunitate”), și, mai ales, insuficiența conceptelor de a exprima „realitatea vie” ce se numește Tradiția Bisericii. De aici și un paradox, subliniat de Lossky, cum că „Tradiția (*paradosis, traditio*) este unul dintre acei termeni care, pentru că e prea bogat în sensuri, riscă să nu mai aibă nici unul.”²²

Regăsim, nu e mai puțin adevărat, o viziune holistică asupra Sfintei Tradiții și la alți teologi ortodocși importanți ai secolului trecut. De exemplu, Părintele George Florovsky, vorbind despre apariția Tradiției și rolul ei în raport cu Scriptura, afirmă că nu poți să înțelegi Tradiția fără să o pui în legătură cu Biblia; „Tradiția este, de fapt autentică interpretare a Scripturii” fiind, în acest sens, co-extensivă ei, fiind „Scriptura corect înțeleasă”. Pentru aceasta însă, trebuie avută în vedere însă și hermeneutica teologică, interpretarea scripturistică: începând mai ales cu secolul al IV-lea, Biserica s-a confruntat cu ereziile, ce încercau să-și

²⁰ *Ibidem*, p. 71.

²¹ Vezi *Ibidem*, pp. 71-72.

²² *Ibidem*, p. 134.

găsească fundament pentru învățăturile greșite tot în Sfânta Scriptură. Criteriul autentic al hermeneuticii scripturistice nu este altul decât consensul Bisericii (ea fiind o „prelungire a Scripturii”), cea care posedă *regula fidei*; ereticii, rupându-se de Biserică, nu interpretează corect textul Scripturii pentru că pornesc de la opiniile lor individuale și nu de la credința Bisericii în totalitatea ei, nu din „sânul credinței”. „Tradiția apostolică a credinței era ghidul indispensabil în înțelegerea Scripturii și garantul ultim al corectei interpretări. Biserica nu era o autoritate externă, care judecă mai presus de Scriptură, ci veritabilă, păstrătoare și apărătoare a Adevărului dumnezeiesc, care a fost scris și păstrat în Sfânta Scriptură.” Tradiția nu mai e deci considerată o simplă transmitere a unei doctrine, în manieră iudaică, ci „trăirea continuă a vieții în Adevăr.”²³

Deși această perspectivă este corectă, totuși G. Florovsky nu surprinde și celălalt aspect al Tradiției, căci nu doar Scriptura stă la baza Tradiției, ci și aceasta stă la baza formării canonului scripturistic (ambele lucrări, complementare de altfel, fiind săvârșite în și de către Biserică, sub asistența Duhului Sfânt). Ideea care trebuie desprinsă aici însă este aceea că între Tradiție și Scriptură nu există opoziție, deși există o distincție între ele. Orice învățătură dogmatică trebuie să aibă temei atât în Sfânta Scriptură, cât și în sfânta Tradiție. Vl. Lossky arată chiar că problema primatului Scripturii sau a Tradiției este de fapt o „falsă problemă”, fiind rezultatul unei exagerări. „Opunând Sfintei Scripturi Tradiția, ca două izvoare ale Revelației, polemicii Contrareforme s-au așezat dintr-o dată pe același teren ca și adversarii lor protestanți, recunoscând tacit în Tradiție o realitate alta decât a Scripturii.”²⁴ Se distruge astfel coerența lor de fond, care „le traversează transformând litera în trupul viu al Adevărului” (*s.n.*), căci ambele izvorăsc din *pleroma* Bisericii, fiind „două modalități ale uneia și aceleași plinătate a Revelației comunicate Bisericii.” Voind să juxtapunem Tradiția Scripturii, ca două izvoare independente, vom ajunge să avem, pe de o parte, canonul Scripturii, iar pe de altă parte, Tradiția Bisericii, ce poate fi, la rândul ei împărțită, în mai multe izvoare ale Revelației (*loci theologici*), de valoare inegală (actele sinoadelor ecumenice sau locale, scrierile Sfinților Părinți, iconografie, rânduieli canonice etc.). Se mai poate vorbi însă, se întreabă Lossky, de „Tradiție”, sau, pe urmele teologilor de la Conciliul tridentin, mai corect ar fi termenul „tradiții”? (asupra acestui aspect însă vom reveni).

Lossky nu se oprește din încercarea de a „delimita” noțiunea pură a „Tradiției” nici chiar la modul de a socoti Scriptura și Tradiția ca două moduri ale transmiterii Revelației prin predicarea vie și prin scris, căci, în acest caz, poate fi

²³ Georges Florovsky, „Bible, Church, Tradition: A Eastern orthodox view”, în *CW I*, pp. 74-80.

²⁴ Vl. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu...*, pp. 135-136.

exprimat primatul Tradiției asupra Scripturii. Vom spune chiar: Biserica a putut să se lipsească de Scriptură, dar ea nu ar putea exista fără Tradiție (căci, după cum știm, transmiterea orală a predicării apostolice a precedat consemnarea ei în scris în canonul Noului Testament).²⁵

La rândul său, părintele Stăniloae afirmă și el că „Tradiția nu e numai memorarea teoretică a unor învățături ale lui Hristos, nescrise în Sfânta Scriptură, ci și *trăirea continuă cu el și în El, prin Duhul Sfânt* (s.n.). Mai ales acesta este Tradiția.”²⁶ Caracterul viu al Tradiției face ca aceasta să fie și o *comuniune* (s.n) neîntreruptă a tuturor generațiilor de credincioși cu întregul Hristos”, care are loc în Biserică: „Biserica Ortodoxă, păstrând și practicând până azi Tradiția apostolică, a păstrat și practicat până astăzi Revelația integrală prin Duhul Sfânt.”²⁷ Pornind de la caracterul Scripturii de a avea un „dinamism intrinsec”, Părintele Stăniloae afirmă că Tradiția, „permanentizarea dialogului Bisericii cu Hristos”, nu face altceva decât să actualizeze, printr-o continuă aplicare și aprofundare în Biserică, acest dinamism al Scripturii. Așadar, „Tradiția e însăși Biserica drept formă a eficienței nemicșorate a lui Hristos, prin Duhul Sfânt, sau a Revelației împlinite în El, de-a lungul veacurilor.” Complementaritatea și necesitatea relației dintre Scriptură și Tradiție este evidentă, căci „fără Scriptură, credința ar slăbi și conținutul ei s-ar sărăci în timp și ar deveni nesigur în sânul Bisericii; dar și fără Biserică, Scriptura nu ar fi actualizată în eficiența ei, căci ar lipsi transmiterea Duhului, de la cei ce cred, la cei ce primesc credința.”²⁸ Fără Tradiție, Biserica nu ar fi vie și eficientă, rupând-i pe credincioși de scopul vieții lor, îndumnezeirea.

Tradiția și tradițiile

Problema raportului dintre Scriptură și Tradiție naște discuții și în legătură cu unicitatea și diversitatea tradiției, cu raportul dintre diferitele „componente” ale Tradiției, dar mai ales cu împletirea dimensiunii verticale cu cea orizontală, cu relația dintre „înnoirea” și păstrarea nealterată a Tradiției. Faptul că, după cum a reieșit din expunerea raportului Scriptură – Tradiție- Biserică, trebuie să vedem în Tradiție mai mult decât un tezaur ce conține vechi colecții de scrieri, ci mai ales un mod viu de a trăi cu Hristos, prin Duhul, în Biserică, nu epuizează înțelegerea Tradiției. „Ne întrebăm, spune Lossky, dacă tradiția se poate conceptualiza, sau dacă, așa ca tot ceea ce este «viață», ea «depășește înțelegerea» și ar trebui să fie mai

²⁵ *Ibidem*, p. 137.

²⁶ Dumitru Stăniloae, „Primirea Tradiției în timpul de azi, din punct de vedere ortodox”, în *S.T.*, 1-2 (1975), p. 5.

²⁷ Idem, „Unitate și diversitate în Tradiția ortodoxă”, în *O*, nr. 3 (1970), pp. 333, 337.

²⁸ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, pp. 42-43.

curând descrisă decât definită.”²⁹ Plecat într-un veritabil itinerariu de (re)descoperire a Tradiției, Lossky subliniază faptul că, „plecând de la tradiții”, trebuie să mergem mai departe și să distingem *Tradiția*. „Aici, linia orizontală a «tradițiilor» primite din gura Domnului și transmise prin apostoli și urmașii lor vine să se încrucișeze cu verticala, cu Tradiția-comunicare a Duhului Sfânt, care deschide membrilor Bisericii perspectiva infinită a tainei din fiecare cuvânt al Adevărului revelat.”³⁰ Revelația fiind desăvârșită în Iisus Hristos, vom înțelege că Biserica, prin lucrarea Duhului, transmite credincioșilor de-a lungul istoriei, prin învățătură, cult, disciplină canonică, aceeași comuniune de viață cu El. Pr. Dumitru Stăniloae identifică următoarele elemente ale Tradiției, prin care se comunică fiecărui membru al Trupului lui Hristos puțința de a înțelege, de a primi, de a cunoaște Adevărul în Lumina care-i este proprie, și nu numai în lumina naturală a rațiunii umane”³¹:

a) Tradiția este, o *învățătură* crezută și mărturisită despre Dumnezeu, și despre lucrarea Lui de mântuire în Hristos.” Învățătura nu se separă de credința în ea, căci această învățătură nu este teoretică, ci practic-mântuitoare;

b) Învățătura crezută și mărturisită e baza unui *cult*, sau a „rugăciunilor de cerere, de mulțumire și de laudă a lui Dumnezeu, Cel ce prin Hristos și prin Duhul Sfânt lucrează în noi, în vederea mântuirii noastre.” Așadar rugăciunea și cultul nu sunt despărțite de învățătura crezută și mărturisită (dogme), care nu rămâne nefructificată în cult și în rugăciune: „toate imnele Bisericii sunt mărturisiri ale dogmelor mântuitoare (n.n de aici și necesitatea unei mai bune valorificări, sub aspect dogmatic, a cârților de cult ale Bisericii);

c) „Cultul nu e memorie, ci eveniment mântuitor prezent”, de aceea Tradiția este și o „relație vie cu Același Hristos integral, trăită de-a lungul generațiilor în Duhul Sfânt;”

d) În Tradiție sunt incluse și Sfintele Taine, pentru că prin ele noi primim darul Duhului Sfânt (scopul vieții creștine, spunea sfântul Serafim de Sarov, constă tocmai în „dobândirea Duhului Sfânt”);

e) Ultima componentă a Tradiției este „disciplina unei vieți după voia și după pilda lui Hristos”, adică e *disciplina canonică* a Bisericii. Acea „imitatio Christi”, deși trebuie completată de „viața în Hristos”, nu poate fi neglijată- „pentru a-L primi pe Hristos e absolut necesar să trăiești viața Lui.”³² Deși există această

²⁹ Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 134.

³⁰ *Ibidem*, p. 141.

³¹ *Ibidem*, p. 145.

³² D. Stăniloae, *Primirea tradiției...*, pp. 6-7.

diversitate de elemente, totuși Tradiția formează un tot, prin care se trăiește cu și în Hristos însuși, în care lucrează harul Duhului Sfânt.³³

Și pentru Lossky doctrina Bisericii nu este ruptă de celelalte elemente ale Tradiției. Între Logosul Evangheliei, care este Cuvântul lui Dumnezeu, și *loghia* tradiției apostolice „păstrată în tăcere” – sub ambele forme, scrisă sau orală, există un ultim element ce „înruștează Tradiția cu Scriptura”, și acesta este cuvântul. Toate elementele Tradiției „implică totdeauna o expresie verbală, fie că e vorba de cuvinte propriu-zise, pronunțate sau scrise, fie de un limbaj mut, care se adresează înțelegerii printr-o manifestare vizuală (iconografie, gesturi, ritualuri etc.).”³⁴

Plecând de la textul „încercați totul, dar rețineți ceea ce este bun” (1 Tes 5, 21), prin care dăm dovadă de „măreție de spirit”, Lossky va afirma că Tradiția „reprezintă spiritul critic al Bisericii”, o automărturie internă a Duhului Sfânt. Căci, contrar „spiritului critic” omenesc, „judecata critică a Bisericii este stimulată de Duhul Sfânt”, având un cu totul alt principiu: „cel al plenitudinii neștirbite a Revelației.” Aceasta este cea care-l interoghează pe fiecare membru al Bisericii, cerându-i să depună mărturie vie despre credința sa, și nu teologul este cel care, după criterii exterioare, interoghează datele Revelației. Implicând sinergia divino-umană, „Tradiția nu are nici un automatism: ea este condiția infailibilă a Bisericii, dar nu este un mecanism care ar face să se cunoască fără greș Cuvântul, dincolo și deasupra conștiințelor personale, în afară de orice deliberare și de orice judecată.” Fiind o facultate de judecată în Lumina Duhului Sfânt, Tradiția obligă la „eforturi permanente”, căci în sânul ei nu se rămâne printr-o „inerție istorică”, ci într-un mod dinamic și conștient. Rămânând la nivelul unei „tradiții” statice, ce se substituie Tradiției ortodoxe vii, „riscăm cel mai mult să ne găsim în cele din urmă în afara Trupului lui Hristos”³⁵.

În ce ar consta atunci „înnoirea” Tradiției? Vladimir Lossky citează un pasaj din Sfântul Grigorie de Nazianz, folosit ca argument de cei care văd un „progres dogmatic” în Biserică: „Vechiul Testament a manifestat clar pe Tatăl și a ascuns pe Fiul. Noul Testament a manifestat pe Fiul, dar nu a făcut decât să indice dumnezeirea Sfântului Duh. Acum Duhul este printre noi și se arată în toată strălucirea Lui. Nu ar fi fost prudent ca înainte de a fi recunoscut dumnezeirea Tatălui să predicăm deschis dumnezeirea Fiului, iar atâta vreme cât cea a Fiului nu a fost acceptată, să impunem pe Sfântul Duh...” (Cuvântarea XXXI; P. G.

³³ *Ibidem*: „Tradiția e deci realitatea eficientă a lui Hristos trăită și transmisă continuu... Prin har sau prin Duhul Sfânt se naște credința care dă putere de transmitere, de primire și de trăire continuă a tradiției.”

³⁴ Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 41.

³⁵ *Ibidem*, pp. 149-151.

36, col. 101), pe care însă îl interpretează într-un mod diferit. „Dacă a existat o creștere în cunoașterea tainelor dumnezeiești, o revelare progresivă înainte de venirea Duhului Sfânt, pentru Biserică lucrurile se petrec altfel.”³⁶ Revelația este completă în Iisus Hristos, iar prin puterea și lucrarea Duhului Sfânt, Biserica posedă deplinătatea Revelației tocmai datorită faptului că este Trupul mistic al lui Hristos.

Tradiția își va atinge deplinătatea și-și va înceta lucrarea doar în Eshaton; activând în istorie, Tradiția, ca funcție critică a Bisericii, se exprimă asupra diferitelor doctrine, neuitând că întotdeauna cunoașterea are loc în condițiile noastre de existență „în parte” (1 Co 13, 12). Acest fapt nu atinge însă plinătatea Bisericii: fiecare dogmă, odată formulată și receptată de Biserică, e socotită ca obligatorie pentru mântuire, și în același timp, ea deschide calea spre o altă dogmă, care să răspundă necesităților spirituale ale generațiilor următoare. Fiecare dogmă, fiind o expresie a Adevărului revelat, aparține Tradiției, fără ca prin aceasta să fie una din „părțile” ei sau să circumscrie întreg Adevărul. „Ea este un mijloc, un instrument inteligibil care te face să aderi la Tradiția Bisericii, un martor al Tradiției, limita ei exterioară sau, mai exact, poarta strâmtă care duce la cunoașterea Adevărului în Tradiție.”³⁷ Cunoașterea parțială la care ne deschid accesul dogmele ne arată caracterul lor eshatologic, și deci meta-logic. „Dogma este deci un instrument al contemplației. Ea purifică conceptele noastre, le scoate la iveală caracterul lor limitat, nu ocolind rigoarea intelectuală ci presupunând-o, acolo unde erezia-aproape întotdeauna unilaterală- distruge opoziția distincției/identității, în care credința, prin formula antinomică și apofatică, crucifică intelectul și îl obligă să se depășească.”³⁸ În Eshaton, teologia va deveni rugăciune pură, care implică o stare de tăcere (isihia) interioară, mai presus de orice cuvânt și imagine.

Trăirea Adevărului de către poporul întreg e posibilă datorită Tradiției, prin care Biserica adună laolaltă diversele daruri ale credincioșilor, după chipul sinergic al Sfintei Treimi. Trăind în același duh pe care l-au avut și Sfinții Părinți, vom putea înțelege cel mai bine ce este Tradiția: o realitate existențială, în care plinitudinea nu se ascunde în cuvânt, ci într-o trăire articulată mistic în rugăciune și „vizualizată” liturgic. Ea cere o kenoză, o înfrângere asumată a rațiunii, o smerire a minții, o dezarmare a inteligenței de vanitate, puse în slujba „deslușirii Tainei”. Fiind în aceeași Tradiție cu Părinți Bisericii vom fi capabili să formulăm, conform cerințelor intelectuale ale mediului în care trăim, aceleași „expresii ale Adevărului.” „Nu poți aparține Tradiției contrazicând dogmele, cum nu poți nici să te ser-

³⁶ *Ibidem*, p. 154.

³⁷ *Ibidem*, p. 156.

³⁸ Olivier Clément, „Quelques notes sur la pensée de Vladimir Lossky”, în „*Contacts*” nr.192/2000, p. 338.

vești de formule dogmatice primite pentru a opune o «ortodoxie» formală oricărei expresii noi a Adevărului pe care-l poate produce viața Bisericii.³⁹ Plecând de la situația tragică în care ne aflăm, de opoziție dogmatică dintre Răsărit și Apus, Vladimir Lossky consideră că sunt posibile două atitudini teologice: fie să se situeze pe poziția apuseană și să o cerceteze pe cea răsăriteană prin prisma primeia, ori să o înfățișeze „această Tradiție în lumina dogmatică a Bisericii de Răsărit”, aceasta fiind, în concepția autorului, singura atitudine posibilă.⁴⁰

O dezbatere esențială despre Tradiție: disputa colivarilor

Una dintre cele mai cunoscute controverse care a agitat Athosul și Fanarul în jumătatea a doua a secolului al XVIII-lea și primele două decenii din secolul al XIX-lea, cu ecouri însă până în teologia ortodoxă – nu doar greacă – din secolul al XX-lea, a fost cea legată de cearta în jurul „colivelor” sau „pomenirii” morților.

În anii 1754-1755, monahii de la schitul athonit „Sfânta Ana” au început construcția unei biserici mai mari. Ei beneficiau de donații ale creștinilor bogați din Levant, dar pentru a-și mări veniturile, munceau și sâmbăta, ziua în care o parte trebuiau să meargă la piața din centru peninsulei, Karyes, pentru a-și vinde produsele și a cumpăra cele necesare subsistenței. Drept urmare, călugării s-au văzut nevoiți să mute pomenirea morților de pe pomelnicele familiilor donatorilor (peste 12000 de nume, sic!) din ziua de sâmbătă, rezervată în mod tradițional parastaselor, duminica. Această adaptare liturgică a fost denunțată însă de ierodiconul Neofit Kavsokalivitul ca fiind deopotrivă o gravă inovație dogmatică și o încălcare a tradiției ortodoxe.

În opinia lui Neofit, plângerea morților și comemorarea lor cu colive, simbol al trupului mort, încalcă prevederile din *Constituțiile Apostolice* (V, 20 și VII, 24), căci sunt incompatibile cu caracterul Duminicii de zi a bucuriei și Învierii. Ele trebuie deci săvârșite doar sâmbăta, ziua pogorării lui Iisus Hristos la iad, căci mutarea lor duminica este un păcat de moarte. Dimpotrivă, pentru monahii de la Aghia Ana nu există nicio incompatibilitate în această practică, deoarece nu ar exista, din punct de vedere teologic, nicio separație între pomenirea morților și Înviere, întrucât aceasta este însăși chezașia celor adormiți în credință. (Dar panorama chestiunilor discutate în cadrul controverselor va fi unul larg, care nu era limitat doar la cel al pomenirii sau colivelor și Împărtășirii continue, ci abordându-se și alte teme teologico-liturgice, cum ar fi sfințirea icoanelor, relația Euharistie-anaforă, prezența lui Iisus Hristos întreg în Euharistie, citirea cu voce tare a rugăciunilor anaforalei euharistice, relația dintre agheasma mare și agheas-

³⁹ Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 157.

⁴⁰ Idem, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 10.

ma mică, sensul anatemei, sau martiriul pentru cei convertiți la islam și reveniți la Biserică.)

În scurt timp, adepții ambelor tabere au început să se acuze de „erezie”, de cădere din har. Neofit i-a numit pe adversarii săi „defăimători ai învierii”, „vorbitori de morți în zi de duminică”, „idolatrii”, „lipsiți de har” ș.a.m.d., pe când aceștia l-au acuzat pe cei care îl susțineau pe Neofit ca fiind „sâmbătări” sau „colivari”, ca unii care recăzuseră în iudaism. Cu susținerea fostului patriarh ecumenic Chiril V (m. 1775), retras la schitul Aghia Ana, proestoșii Marii Lavre i-au afurisit pe „colivari”, care au fost nevoiți să plece din schit în diverse locuri din Muntele Athos, fără a fi primiți în comuniune nicăieri. Polemicile au continuat, ajungându-se chiar la crimă: câțiva monahi de la Schitul Mare au angajat un pirat, căpitanul Marko, care i-a înecat în mare pe doi „colivari” de seamă: gheronul Teofan și ucenicul său, Paisie Caligraful (ei vor fi însă canonizați și cinstiți de „colivari” ca martiri).

În 1759 liderii teologici ai „colivarilor” au părăsit Athosul – Neofit la Chios, iar din 1767 se stabilește în Țara Românească; discipolul său, Atanasie din Paros, pleacă și el ca profesor la Kerkyra și Tesalonic (între 1760-1770), revenind la Athos ca director al Academiei Athonite între 1771-1776, ceea ce va redeschide focul disputelor. Acestea vor continua până la războiul de independență, izbucnit în anul 1821 prin insurecția antiotomană, și care se va sfârși abia în anul 1829. Va urma însă o altă perioadă, de anarhie internă, încheiată cu constituirea Regatului Greciei în anul 1832 – stat suveran modern creat și recunoscut de puterile europene. Este un eveniment ce marchează ruptura și mutația de la cultura și societatea religioasă premodernă, dominată de Biserica Ortodoxă greacă, la o cultură și societate modernă, de tip iluminist și secular european. În acest fel, vechea comunitate ortodoxă „romeică”, bizantină, imperială, tradiționalistă, având în centrul ei etnarhia Patriarhiei Ecumenice, este înlocuită de o nouă identitate, „greacă”, națională, seculară și republicană, care nu mai era inspirată de Bizanț ci de Grecia antică și Europa modernă.

Relevanța teologico-spirituală a disputei declanșată de Neofit Kavsokalivitul a fost evaluată în diverse accepțiuni de cercetători și istorici: după romano-catolicul L. Petit, a fost o „mare controversă” pe o temă puerilă? După Ch. Tzogas, au fost „colivarii” angajați într-o bătălie retrogradă împotriva progresului și modernității, dovedindu-se exponenți anacronici și fanatici ai unei forme ritualist-conservatoare a Ortodoxiei? Sau dimpotrivă, după G. Veritis, Teoclit Dionisiatul sau C. Papadulis, să fi fost ei promotorii unei reforme și înviorări a monahismului de la Athos, sau chiar mai mult, reprezentanții unei renașteri spirituale a poporului grec aservit, prin revenirea la izvoarele autentice ale tradiției ortodoxe?

O analiză pertinentă a adevăratei mize pe care o presupune această așa-zisă dispută ritualistă sterilă, pe o temă minoră, a făcut în prefețele a două lucrări ce cuprind principalele texte editorul și traducătorul lor în limba română, arhidiacon. Ioan I. Ică jr.⁴¹. Acesta a demonstrat în chip elocvent că miza era una spirituală esențială pentru existența creștină. În fapt, se regăsesc conjugate două direcții, una cu implicații ecumenice, externe, iar cealaltă cu implicații interne, ce țineau de însuși sensul autentic al Tradiției din punct de vedere ortodox – Tradiție înțeleasă în sens holistic, cu aspecte liturgico-spirituale și teologico-mistice.

Astfel, pe de o parte, controversa „colivelor” a fost „un simptom complex al crizei tradiției ortodoxe pe fundalul crizei culturale și sociale generale a grecilor din Balcanii otomani, scindați între tradiție și modernitate, între Levant și Europa. Religios vorbind, grecii erau expuși presiunilor islamului dominant, dar și seducțiilor reprezentate de propaganda misiunilor romano-catolice în Levant. Odată depășit șocul cuceririi Constantinopolului, Marea Biserică s-a văzut implicată în conflictul confesional care scindase Europa după Reforma protestantă, iar clericii și laicii ei de frunte au luat contact direct în Europa cu noua cultură modernă în toate formele ei. În secolul XVII, Patriarhia Ecumenică și-a redefinit confesional identitatea ortodoxă atât față de protestantism, cât și față de romano-catolicism și a favorizat un umanism religios pe baze aristotelice. Delimitarea în plan religios față de Occidentul misionar a continuat și în secolul XVIII..., culminând în proclamarea nevalidității botezului latin”⁴², deși închiderea eclesială nu a fost dublată de una similară în plan cultural. Dimpotrivă, urmărind „luminarea” intelectual-culturală a națiunii grecești, Biserica a încurajat, în special în cadrul Academiei athonite, un tip de învățământ enciclopedic care unea filologia clasică grecească, filosofia modernă și noile științe fizico-matematice (reprezentanții cei mai de seamă fiind clericii „progresiști” ca ierodiaconii Evghenios Vulgaris și Nichifor Theotokis, ce aveau ca scop declarat promovarea științelor și curentelor filosofice moderne, pentru a se ajunge la depășirea handicapului cultural și social grecesc prin racordarea la sistemul european al cunoașterii). Ca reacție la acest curent, clerici „conservatori” – ca ierodiaconul Neofit Kavsokalivitul – puneau accent pe filologia greacă clasică și mai ales pe dreptul canonic, ca o încercare de

⁴¹ Ioan I. Ică jr., „Împărtășirea continuă pro și contra – o dispută perenă și lecțiile ei”, în *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine: dosarul unei controverse*, trad. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2006, pp. 5-88; Ioan I. Ică jr., „O dezbateră crucială despre Tradiția ortodoxă în Imperiul Otoman (1750-1821), în istorie și actualitate”, în Sfinții Atanasie din Paros și Nicodim Aghioritul, *Apologii și Mărturisiri de credință: Tradiția ortodoxă și sensurile ei în controversa „colivelor”*, trad. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2021, pp. 7-137.

⁴² Ioan I. Ică jr., „O dezbateră crucială despre Tradiția ortodoxă în Imperiul Otoman (1750-1821), în istorie și actualitate”..., pp. 131-132.

depășire a relaxării și pervertirii disciplinei canonico-liturgice a preoților și popoului, deopotrivă afectați de ignoranță și deficit în plan formativ, de înapoiere culturală și corupție generalizată a moravurilor⁴³.

Pe de altă parte, reafirmarea sensului pascal-eschatologic al Duminicii era conjugat la „colivari” de redescoperirea sensului comunitar-euharistic al Liturghiei, și mai ales de promovarea Împărtășirii dese (în fapt, continue) a credincioșilor, totul în vederea realizării unui ethos pascal-eschatologic-euharistic. La o privire mai atentă, era vorba de necesitatea restabilirii adevăratului sens al Tradiției apostolico-patristice în raport cu anumite practici discutabile, devenite însă „tradiții” în epocă. Ambele tabere, uneori cu înverșunare și ajungând chiar la excese și acte de fanatism regretabile, apărau două concepții despre Tradiție – una „teoretică”, cealaltă „pragmatică”.

În primul rând, grupul „colivarilor”, tradiționalist, susținea respectarea strictă a „teoriei” tipicului scris în prescripțiile canonice și în cărțile de cult; acestea susțineau irefutabil sâmbăta, nu duminica, drept zi de comemorare a celor decedați, și prezentau cu claritate împărtășirea credincioșilor la fiecare Liturghie, duminicală și de sărbători, nu doar o dată sau de câteva ori pe an.

În al doilea rând, „anticolivarii” pragmatici apărau legitimitatea noilor acomodări și practici liturgico-sacramentale, devenite însă între timp „tradiții”. Astfel, ei insistau că pomenirile se pot face în orice zi a săptămânii, inclusiv Duminica, iar împărtășirea era bine să se facă mai rar, întrucât presupunea în mod absolut necesar o pregătire ascetico-individuală riguroasă și de durată.

De asemenea, ironia sorții era că fiecare tabără o acuza pe cealaltă de „erezie” și „inovație”, ambele invocând în sprijinul său „Tradiția”. În cazul „colivarilor”, era vorba de tradiția „teoretică”, ideală, pe când în cazul „anticolivarilor”, de tradiția „pragmatică”, prezentă. După cum subliniază Pr. Ică jr., în timp, adaptările liturgice deveniseră tradiție, Tradiția „teoretică” ideală fiind uitată și căzută în desuetudine; adaptările pragmatice, care constituiau o inovație față de Tradiție, deveniseră așadar „tradiție”, iar prin prisma lor Tradiția ideală devenise inovație!⁴⁴

Monahi, episcopi și patriarhi – tradiționaliști, și ei, dar în alt sens – îi vor acuza și discredita pe „colivari” ca fiind fanatici și „răzvrățiți”, „consevatori” și „reacționari”, iar aceste acuze se vor regăsi și în partida inteligenței de tip iluminist, „îndeosebi ca urmare a atitudinii antieuropene și filotomane afirmate cu obstinație de Atanasie din Paros în fața ororilor Revoluției Franceze, în opoziție

⁴³ *Ibidem*, p. 132.

⁴⁴ Ioan I. Ică jr., „Împărtășirea continuă pro și contra – o dispută perenă și lecțiile ei” ..., p. 21.

față de europenismul, iluminismul și republicanismul modern susținute de filologul clasic și medicul Adamantios Korais⁴⁵.

Dar recursul „colivarilor” la Tradiție nu avea ca principal obiectiv „conservarea trecutului bizantin și combaterea iluminismului francez ori grec, ci recuperarea izvoarelor vii, a miezului identității eclesiale ortodoxe. Ei se confruntau în primul rând cu igoranța tradiției autentic ortodoxe degenerate în ritualism și formalism clerical, polarizate între un obscurantism monahal și un raționalism teologic de tip scolastic pe fondul laxismului moral, al analfabetismului religios și al creșterii indiferențismului în masele populare și clericale lipsite de orice fel de cateheză și rupte de sursele vii ale credinței”. Afazia teologică și decadența religioasă, pe de o parte, și limitele programului „iluminismului” ortodox, pe de altă parte, vor constitui opoziția față de programul „colivar” de „trezire” și „iluminare” ortodoxă, adică de recuperare a etosului experienței liturgico-ascetico-mistice, aflate în inima Tradiției apostolice și patristice a Bisericii Ortodoxe. Neofit Kavsokalivitul și Atanasie din Paros, primii „colivari”, reprezintă „avangarda polemică” a acestei mișcări, în timp ce mitropolitul Macarie al Corintului și Sfântul Nicodim Aghioritul⁴⁶, „colivari” din a doua generație, vor articula în chip detaliat și vast programul de recuperare enciclopedică și ancorare duhovnicească a întregii Tradiții în context modern⁴⁷.

Așadar mișcarea „colivară” nu trebuie redusă defel la o simplă reacție conservatoare antioccidentală și antimodernă, opusă direcției occidentalizantilor către progres și liberalism socio-religios, un protest disperat și anacronic, „un fenomen zelotist extremist, precursor al fenomenului ultraconservator al zelotiștilor vechi-calendariști din secolul XX și al altor fanatisme ortodoxe reacționare”. Dimpotrivă, „scopul activității lor a fost cel al unei *înnoiri/reforme prin fidelitate strictă față de izvoarele Tradiției apostolice și patristice în toate dimensiunile ei – sacramental-liturgică și etică, ascetică și mistică, filocalică și canonică, martirică și misionară – și o pledoarie radicală pentru restaurarea experienței duhovnicești ortodoxe integrale în viața Bisericii și a tuturor creștinilor, fără desosebire: Ortodoxie deplină și pentru toți* (s.n.)”⁴⁸.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 21-22.

⁴⁶ Vezi Elia Citterio, *Nicodim Aghioritul. Personalitatea – opera – învățătura ascetică și mistică, cu traducerea Vieții sale și a Prologurilor la scrierile sale duhovnicești*, trad. Maria-Cornelia și Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001, în special studiul introductiv, semnat de diac. Ioan I. Ică jr., „Strategii de promovare a Tradiției patristice în epoca modernă : cazul Greciei secolului XVIII”, pp. 5-18.

⁴⁷ Ioan I. Ică jr., „Împărtășirea continuă pro și contra – o dispută perenă și lecțiile ei”..., pp. 22-23.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 70-71.

Aparent „puerila” dispută în jurul „colivelor” sâmbăta sau duminica – într-o epocă marcată de uitare, ignoranță, defăimare și indeferentism – era, în esență, o profundă denunțare a distorsiunii etosului liturgico-duhovnicesc al credinței și experienței Bisericii primare, ca și o pledoarie în favoarea restaurării etosului euharistico-pascal al Duminicii și Liturghiei duminicale, adică al însăși Bisericii în plenitudinea sa de Trup tainic al Capului Iisus Hristos.

Alături de impulsul său pedagogic evident, programul „colivarilor” a manifestat, la fel de evident, o voință de reglementare, codificare și armonizare a tradiției autentice bisericești pentru a o face funcțională practic. De altfel, revenirea la Tradiție și revitalizarea sa era clar asumată de actorii controversii, după cum vom ilustra în continuare prin două exemple. Acestea, credem, vor atesta rolul de deținători, promotori și gardieni ai Tradiției pe care îl asumaseră în dorința nu doar de restabili o practică tipiconală tradițională, ci de a instaura un ethos caracteristic tradiției uitate a Bisericii (din punct de vedere canonic, liturgic, mistic, patristic, biblic etc.), în care să fie depășite derapajele vieții practice a Bisericii din timpul lor, devenită rutină și formalism, și parazitată și falsificată de diferite improvizații și adaptări.

Atanasie din Paros a publicat două lucrări în care, pornind de la controversa amintită, a subliniat sensul și rolul Tradiției nu doar în învățătura, ci în toată viața Bisericii. Cu referire la deciziile sinodale din iulie 1772 și iulie 1773, autorul a compus o apologie⁴⁹ în care punctul de plecare e reprezentat de diferența între anumite sinoade; unele pot fi locale, altele ecumenice, unele ortodoxe, iar altele cacodoxe. Sinodalitatea și ecumenicitatea, după cum arată sinoadele ecumenice eretice Efes II, Hieira, Florența, nu sunt în sine garanți ale infailibilității. Sinoadele anticolivare sunt denunțate, cu referire la sinodul din Fanar (iunie 1776), prezidat de Sofronie II și la care au venit toți ierarhii, uitând însă că nu ei sunt garanții adevărului, care corespunde „ordinii și reglementărilor canonice ale Bisericii de la început”. Niciun decret nu poate schimba „vechea predanie a Bisericii”.

Capitolul al XVI-lea⁵⁰ al apologiei lui Atanasie posedă o valoare deosebită, întrucât reprezintă o patetică și acidă tiradă de condamnare a indiferenței generalizate față de tradiție instalată în Bisericile Ortodoxe. Este vorba de un simptom de decadență duhovnicească, cu atât mai periculos cu cât se manifestă în primul rând printre clerici. Comportamentul acestora îi face de râs în fața musulmanilor, care sunt mult mai stricți în ținerea postului Ramadanului, și se distinge și de cel al creștinilor adevărați, care mănâncă o singură dată pe zi după vecernie. Dimpotrivă, preoții profanează Postul mare, căci fac, chiar și la Ierusalim, Liturghia

⁴⁹ Sfinții Atanasie din Paros și Nicodim Aghioritul, *Apologii și Mărturisiri de credință: Tradiția ortodoxă și sensurile ei în controversa „colivelor”...*, pp. 265-363.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 326 ș.u.

Preasfințitelor unită cu vecernia dimineată, astfel încât să ajungă să se trateze cu biscuiți, cafele, rachiu și lulele încă de dimineată. Aceste practici scandaloase fac ca pelerinii veniți la Sfântul Mormânt să nu mai învețe aici evlavie și înfrânarea, ci indiferența și încălcarea pe față a tradițiilor duhovnicești ale Triodului. Astfel de profanări atrag după sine judecata și pedeapsa divină, așa cum o arată pierderea Sfintei Sofia de către creștini, tot la fel cum iudeii au pierdut Templul din Ierusalim. Pe când Sfânta Sofia din Constantinopol a ajuns obiect de profanare, devenind moschee a otomanilor, profanarea duminicilor prin colivele de doliu ale morților echivalează cu un atentat la Învierea lui Hristos. Sfințenia ei fusese păzită de însăși tradițiile apostolice, iar datoria creștinilor dintotdeauna a fost și este de a lupta, chiar până la exil și moarte, pentru păzirea dogmelor creștine și ale tradițiilor autentice ale Bisericii, după exemplul celor care au luptat înainte pentru cinstirea icoanelor în Biserică. Mai ales că oricine vrea, poate să vadă felul în care Dumnezeu îi slăvește, prin semne văzute, pe cei care au luptat pentru tradiția Bisericii și au fost condamnați pentru asta.

Invocarea unor opinii contrare, cu trimitere la practica de la „Marea Biserică” din Constantinopol, nu are susținere, întrucât nicio tradiție locală nu se poate substitui Tradiția universală a Bisericii. Cu atât mai mult monahii ce viețuiesc în pustie nu pot lua ca referință practicile și anumite lucruri ale lumii ce au fost acceptate eventual ca acomodare sau dispensă.

Prevederile din Constituțiile apostolice, ale canoanelor, urmăresc învățătura unor Părinți, cum ar fi Dionisie Areopagitul, care cere, în ceea ce privește simbolurile, să nu fie amestecate cele de neamestecat – cele ale Împăratului și cele ale robilor, adică cele ale bucuriei și slavei cu cele ale tristeții și doliului.

Ampla apologie a lui Atanasie din Chios nu era însă singura sa scriere de acest gen: cu peste trei decenii înainte, în focul controverselor (1776-1780), el redactase o altă scriere, îndreptată împotriva „manualului” anticolivar al celui care fusese autorul moral și ideologic al condamnărilor din 1776⁵¹, Visarion din Rapsani. Intitulată „Frânghia”⁵², lucrarea cuprindea un epilog în care ni se oferea schița unui mic tratat, în zece capitole/teze, despre tradiție și sensurile ei. Iată cum sunt acestea sintetizate de arhidiacon Ioan I. Ică jr.⁵³: primele două capitole au un caracter lexical și definesc principalii termeni grecești care exprimă conceptul de tradiție: *ethos* - „cutumă/obicei”, *syntheia* - „obișnuință” și respectiv *paradosis* - „predanie”.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 240-245.

⁵² *Ibidem*, pp. 365-382.

⁵³ Ioan I. Ică jr., „O dezbatere crucială despre Tradiția ortodoxă în Imperiul Otoman (1750-1821), în istorie și actualitate”..., pp. 98-99.

„Cutuma”, care se regăsește ca acțiune și în drept, definește obiceiul și dreptul nescris al unui loc sau al unei națiuni, a cărui urmare este „obișnuința”. „Predania”, rămasă un termen bisericesc, este și ea o „cutumă”, dar dacă orice predanie este o cutumă, nu orice cutumă e o predanie.

„Predania” apostolică a Bisericii era dublă: scrisă și nescrisă. Prima dintre ele e cuprinsă în cărțile nou-testamentare, în timp ce cea de-a doua desemna practicile și sensurile tainice transmise prin viu grai de Sfinții Apostoli urmașilor lor, și care au ajuns mai apoi până la Sfinții Părinți. Aceștia le-au fixat în scris, astfel încât astăzi s-a ajuns ca aproape toate predaniile Bisericii să fie scrise – cuprinse în cărțile de cult și în cele ale Părinților Bisericii.

Exemple ale acestor predanii nescrise încă sunt cele enumerate de Sf. Vasile cel Mare în secolul al IV-lea, în capitolul al XXVII-lea din tratatul său despre Sfântul Duh: formulele de săvârșire ale Sfintelor Taine, rugăciunea cu fața spre Răsărit și în picioare Duminica etc.; între ele se numără și tradiția nesăvârșirii pomenirilor morților în zilele de sărbătoare ale Domnului. Chiar și nescrise, predaniile Bisericii au, conform Apostolului Pavel și a Sfântului Vasile, valoare egală cu cele scrise, tot așa cum și în drept cutume nescrise au putere de lege.

Încălcările predaniilor sunt corectate de canoanele sinoadelor, care restabilesc, de exemplu, modul adecvat de săvârșire al botezului, sau vechea predanie a venerării sfintelor icoane. Doar pentru canoane care au fost încălcate sau falsificate există canoane sinodale, așa cum o atestă și cazul predaniei pomenirii morților. Tocmai absența unor canoane sinodale pe această temă este o dovadă concludentă că nu au existat inovații în săvârșirea lor, reglementată potrivit tradiției de canoanele liturgice formulate în Tipiconul general al Bisericii.

Nu toate tradițiile devenite datini au aceeași putere, dar unele din ele posedă un sens dogmatic, așadar revelat, fiindcă nu vin de la oameni ci de la Însuși Dumnezeu. Așa sunt venerarea icoanelor, întreita afundare la Botez, dar și nesăvârșirea pomenirii morților, ca unele de doliu, în zi de sărbătoare. Cuvântul ultim despre ele îl poate avea numai un sinod deplin al Bisericii.

Pe de o parte, trebuie păzite așadar chiar datini intrate ulterior în uz, care dacă n-au fost interzise de sinoade înseamnă că au fost validate în chip tacit. Pe de altă parte, nu orice obiceiuri trebuie urmate: la fel ca în drept unde, pentru a fi respectate, cutumele trebuie să aibă vechime, să nu contravină rațiunii și să nu încalce o lege. Canoanele Sinodului Trullan abrogă astfel o serie de datini și obiceiuri despre post, picturi și practici contrare rațiunii, inovații recente și incompatibile cu Tradiția apostolică a Bisericii. Iar Biserica ar putea și astăzi să corecteze cel puțin două astfel de obiceiuri recente (inovații), cum sunt pomenirea morților duminica și rugăciunile de sfințire a icoanelor și ungerea lor cu mir.

Dacă cele două apologii ale lui Atanasie din Paros au rămas multă vreme necunoscute, o soartă diametral opusă a avut Apologia-mărturisire nicomidiană⁵⁴. Scrisă în ultimii doi ani din viața lui Nicodim Aghioritul (1807-1808), ea a fost tipărită în broșură la Veneția, în anul 1819.

Dintru început autorul își prezintă credința: „colivarii” primesc cele douăsprezece articole ale Simbolului de credință niceeo-constantinopolitan, dar și toate dogmele Bisericii Ortodoxe, atât cele trinitare, cât și cele hristologice. De asemenea, primesc și cele șapte Sfinte Taine, precum și toate tradițiile/predaniile apostolice, ca și cele bisericești, care au aceeași valoare ca și dogmele pentru credință. În fine, primesc și toate canoanele Bisericii – apostolice, sinoadele ecumenice și locale, dar și patristice – și în general toate câte le primește și mărturisește Biserica Ortodoxă a Răsăritului.

Privitor la chestiunea vitală pusă în joc de controverse, cea a sensului Duminicii, ea constituie miezul apologiei sale. Iar „privilegiile” eshatologice ale Duminicii ca „zi a opta” și „zi a Domnului” prin excelență sunt rezumate sub forma a douăsprezece teze, enunțate pe baza omiliilor și comentariilor Părinților Capadocieni și a Sf. Grigorie Palama. În sinteză, ideea principală este aceasta: orice anulare și necinstire a Duminicii în calitatea ei de icoană a veacului viitor înseamnă „o necinstire a anulare a prototipului ei, viziunea și dimensiunea eshatologică prin excelență a existenței ecleziale și creștine. De aici gravitatea contestării și miza profundă a afirmării ei.”⁵⁵

Fără a mai intra în detalii, scrierea nicomidiană abordează, pe lângă expunerea datelor principale ale controversei, și chestiuni cu caracter general, cum ar fi raportul între dispensă (*oikonomia*) și rigoare (*akribeia*). Reținem aici modul în care autorul face apel la tradiție pentru a justifica practici liturgice și învățături dogmatice ce primesc girul divinității tocmai prin sfințenie. Astfel, deși sunt încontinuu acuzați ca fiind „eretici” și „francmasoni”, adepții lui Nicodim nu fac altceva decât să răspundă la polemici și dispute provocate mereu de adversari; dar justetea poziției lor de „apărători ai Tradiției Bisericii” este confirmată de Dumnezeu Însuși prin argumentele supranaturale care sunt buna-mireasmă a osemintelor gheronului Partenie Zugravul și a lui Macarie al Corintului, ca și de minunile săvârșite în Chios îndată după mutarea sa la Domnul⁵⁶.

Liderii „colivarilor”, care au fost reabilitați, de altfel, încă din timpul vieții, au fost mai târziu canonizați de Patriarhia Ecumenică. Macarie din Corint a fost

⁵⁴ Sfinții Atanasie din Paros și Nicodim Aghioritul, *Apologii și Mărturisiri de credință: Tradiția ortodoxă și sensurile ei în controversa „colivelor”...*, pp. 385-459.

⁵⁵ Ioan I. Ică jr., „O dezbateră crucială despre Tradiția ortodoxă în Imperiul Otoman (1750-1821), în istorie și actualitate”..., p. 102.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 101-103.

cinstit ca sfânt imediat după mutarea lui la Domnul, în anul 1805. Nicodim Aghioritul a fost trecut în rândul sfinților în anul 1955, iar Atanasie din Paros în 1992 (patriarhul „etnomartir” Grigorie V fiind canonizat încă din 1921). Dar aceste canonizări nu sunt similare și cu receptarea și continuarea, în mod automat, a programului lor. Criza Ortodoxiei, nu doar din Grecia, continuă și astăzi, iar lecția celei mai lungi controversă din istoria modernă a sa are încă repercusiuni și implicații. Nu este mai puțin adevărat că există distorsiuni teologico-liturgico-eclesiale și în modul de revendicare al Tradiției. Amintim în acest sens teoria euharistică lansată în 1195 la Constantinopol de monahul Mihail Sikiditis și relansată de Neofit Kavsokalyvitul, potrivit căreia Trupul euharistic al lui Hristos ar fi supus stricăciunii și n-ar fi prezent întreg în fiecare parte a acesteia⁵⁷. De altfel, Nicodim Aghioritul însuși, în apologia sa amintită mai sus, a fost nevoit să ia opoziție față de cei care îl bănuiau că împărtășește această opinie teologică contestabilă, răspunzând acuzațiilor cu următoarele argumente: Trupul euharistic al lui Hristos este în același timp real și duhovnicesc, iar prezența personală a lui Hristos și a jertfei Sale în pâinea și vinul transformate în Trupul și Sângele Domnului este reală și deplină. Transformarea este totală în sensul că pâinea și vinul sunt în mod real Trupul și Sângele lui Hristos răstignit, înviat și înălțat, așadar prezent în Euharistie în toată taina Economiei Sale. Drept urmare, Euharistia nu este doar prezență reală, ci și jertfă reală a lui Iisus Hristos, Care este în același timp Jertfitor, Jertfă și Primitor al jertfei. Dar acest realism nu este unul fizic ci duhovnicesc: Trupul și Sângele Domnului sunt cele de după Înviere, deplin pnevmatizate, iar Jertfa euharistică este tainică și nesângeroasă. „Modul real al prezenței euharistice nu este deci cel al corporalității fizice, inerte, ci acela al unui corp deplin animat de un suflet. De aceea, așa cum sufletul uman se divide indivizibil și devine prezent în întreg corpul omului, tot așa Trupul și Sângele lui Hristos se divid indivizibil și sunt întregi în fiecare părticică a Sfințelor Daruri. Și așa atunci când corpul uman se descompune și se strică prin moarte, dar sufletul rămâne nesupus stricăciunii descompunerii, tot așa și Trupul și Sângele lui Hristos Înviat și Înălțat sunt nesupuse diviziunii și stricăciunii care afectează nu

⁵⁷ Încă de pe când era directorul Academiei Athonite, așadar între anii 1751-1752, Neofit ar fi împărtășit următoarea teorie euharistică: după epicleză și sfințirea Darurilor în Liturghie, Trupul euharistic al lui Iisus Hristos prezent pe sfintele altare nu este trupul slăvit, viu, însuflețit și incoruptibil al Domnului de după Înviere, ci trupul său coruptibil, sensibil și muritor de la Cina cea de Taină dinainte de jertfă; acesta trece printr-o moarte reală fiind sfărâmat în mod real pe sfântul disc și zdrobit de dinții celui ce se cuminecă; îngropat în cel care se împărtășește, învie tainic în cel care se cuminecă și se amestecă cu sufletul său comunicându-i incoruptibilitatea învierii; primind însă doar o părticică a Pâinii sfințite, cel ce se cuminecă primește doar o parte a trupului lui Hristos, de aici necesitatea împărtășirii continue. Detalii la Ioan I. Ică jr., „Împărtășirea continuă pro și contra – o dispută perenă și lecțiile ei”..., pp. 24 ș.u.

substanța Trupului euharistic, ci doar accidenții sau manifestările Lui văzute”⁵⁸. Este învățătura patristică reafirmată și în jurul anului 1200 în Bizanț împotriva opiniei teologico-euharistice promovate de monahul Sikiditis.

În acest fel, Nicodim Aghioritul se opunea în mod direct calomniilor care au circulat împotriva scrierii sale, tipărită în 1783, „Despre Împărtășirea continuă”, care ar fi fost compusă tocmai datorită faptului că autorul ar fi dorit să tragă concluzia practică a teoriei euharistice a lui Neofit: Hristos nefiind prezent întreg în Euharistie, doar o Împărtășire continuă/deasă ar fi permis accesul la Hristosul întreg. Sensul autentic al demersului programatic, cu toate implicațiile sale, îl vom prezenta însă în cele ce urmează. Redăm însă comentariul-sinteză al arhidiac. Ioan I. Ică jr., care subliniază cu tărie rolul de „premergător” al Sf. Nicodim în redescoperirea Tradiției Sfinților Părinți în Ortodoxia modernă, ca cel care, împreună cu mitr. Macarie, vor realiza „o primă sinteză neopatristică” — Ciocnirea cu Occidentul latin și iluminist a avut însă nu doar un aspect polemic ca la Atanasie din Paros. Natură reactivă și polemică prin excelență, acesta rămăsese încă un „iluminist ortodox” conservator, trecut prin școala Academiei lui Vulgaris și fidel acestuia. Spre deosebire de Atanasie din Paros, „colivarii” din a doua generație, reprezentați de mitropolitul peregrin Macarie al Corintului (1731–1805) și de monahul Nicodim Aghioritul (1749–1809), „vor avea alt parcurs formativ și vor transforma reacția tradiționalistă într-un proiect pozitiv. Nu au studiat în Occident, nici la Academia Athonită și au dus o viață monahală strict ascetică și contemplativă, fiind de fapt autodidacți de geniu, cercetători și cititori ai bibliotecilor mănăstirilor athonite sau ale celor din bazinul Egeei. În 1777 și 1784, cei doi au pus la punct la Athos un amplu program de recuperare prin editare a izvoarelor patristice și bizantine ale adevăratei tradiții ortodoxe căzute în uitare (ceea ce explica, după ei, și polemicile exagerate din timpul disputei „colivelor”). Programul a fost demarat în 1782–1783 prin publicarea la Veneția în textul original a celor două vaste antologii bizantine de texte mistice (*Philokalia*) și ascetice (*Evergetinos*). Nicodim a mai îngrijit editarea operelor Sfântului Simeon Noul Teolog (1790), a corespondenței avvilor Varsanufie și Ioan (1816, postum), precum și integralei operelor Sfântului Grigorie Palama, pe care însă n-a reușit să o și publice. I s-au publicat postum în traducere neogreacă trei volume de explicări ale imnografiei liturgice (*Grădina harurilor*, 1819; Stadionul sărbătorilor, 1836, și *Noua scară*, 1844) și traducerile comentariilor la Psalmi ale lui Eftimie Zigadinos (1819–1821; trad. rom. 1850, 1862), la Epistolele sobornicești (1806), la Epistolele pauline (1819; trad. rom. 1904) și ale lui Teofilact al Ohridei. În 1800, Ni-

⁵⁸ Ioan I. Ică jr., „O dezbateră crucială despre Tradiția ortodoxă în Imperiul Otoman (1750-1821), în istorie și actualitate”..., s p. 104.

codim a reușit să publice la Leipzig sub numele de *Pidalion* (*Cârma Bisericii*; trad. rom. 1844) o monumentală colecție de canoane comentate care avea să devină cea mai răspândită publicație de gen, veritabil codice canonic ortodox. Cele mai cunoscute și mai citite însă dintre scrierile nicodimiene au fost cele trei manuale: de Împărtășanie (1783), de Spovedanie (1794; trad. rom. 1799) și un manual ascetico-mistic isihast (1801; *Despre paza celor cinci simțuri*, trad. rom. 1826), precum și o trilogie morală pentru laici reprezentând prelucrări ale unor lucrări aparținând unor autori spirituali romano-catolici: *Războiul nevăzut* (1796, după L. Scupoli; trad. rom. 1826), *Exercițiile spirituale* (1800, după G. Pinamonti) și *Hristoitia* (1803). Cele treizeci de titluri editate de Nicodim Aghioritul alcătuiesc împreună o unică «enciclopedie a Ortodoxiei» sau a Tradiției ortodoxe, care venea să întrească «enciclopedia ortodoxă» a științelor antice și moderne, exacte și umaniste, preconizată și parțial realizată de Vulgaris și Theotokis; un program de «luminare» duhovnicească, menit să-l completeze și echilibreze pe cel al «iluminismului», fie el european, fie el ortodox. Nicodim n-a fost nici profesor erudit (ca Vulgaris), nici misionar popular (cum a fost Cosma Etolianul), nici egumen și stareț (ca Paisie Velickovski), ci un monah isihast interiorizat, dar conștient de responsabilitatea față de Biserica Ortodoxă și poporul grec subjugat, aflat într-un moment critic pentru identitatea națională și religioasă. Ca adevărat «colivar», nu s-a vrut un autor, ci un comunicator al Tradiției autentice a Bisericii lui Hristos, pe care — cum arată preferința sa pentru greaca populară — a dorit-o pusă la dispoziția nu doar a monahilor, ci a tuturor credincioșilor. De aceea pentru Nicodim transmiterea Tradiției era comunicarea nu a unor doctrine abstracte, ci a normelor și reperelor unei vieți creștine practice. De aici preferința sa pentru cărți de formare duhovnicească și eclezială adresate tuturor creștinilor. Dacă starețul Paisie Velickovski a ezitat să-și publice traduceri sale slavone de texte filocalice (cel care a avut ideea publicării lor în 1793 fiind mitropolitul Sankt Peterburgului, Gavriil Petrov), considerându-le proprii monahilor și neinteligibile în afara unui context monastic, în schimb mitropolitul Macarie și monahul Nicodim le-au dorit în 1782 publicate și făcute cunoscute tuturor credincioșilor fără deosebire (prologul și ultimele texte care-i îndeamnă pe toți creștinii să practice rugăciunea lui Iisus sunt în neogreacă). Pe lângă dimensiunile scripturistică, patristică, liturgică și canonică ale vieții duhovnicești proprii tradiției bizantine, Nicodim a fost sensibil și la aspecte proprii spiritualității latine orientate spre laici a catolicismului reformat modern. De aici a știut să asimileze ascetismul militant (viața spirituală e un război nevăzut) și organizat (e și un exercițiu meditativ metodic), pe care le-a asimilat și grefat organic pe fondul teologiei și antropologiei patristice încorporate în tradiția liturgică ortodoxă. Rezultatul a fost o sinteză echilibrată între tradiția comunitară și isihastă răsăriteană și spiritul individualist

modern, promovând o Ortodoxie dinamică și vie, în același timp veche și nouă. Din nefericire, evoluțiile istorice dramatice din lumea ortodoxă și din întreaga Europă în prima jumătate a secolului XIX au blocat receptarea teologică a acestei prime încercări de sinteză neopatristică din Ortodoxia modernă, dincolo de simpla frecventare edificatoare de către credincioși”⁵⁹.

Concluzie

Cultul Bisericii este izvorul dogmei, locul de unde se revarsă în forme lingvistice experiența lucrărilor lui Dumnezeu. Mărturisirea Crezului de către fiecare persoană în parte nu poate fi un act individual, deoarece în Liturghie întreaga Biserică exprimă adevărata credință, ca trăire a dogmei: „dogma trăiește în Liturghie, o însuflețește și o spiritualizează neconținut, iar cultul ortodox practică dogma, se întemeiază pe ea [...]”. Intimitatea dintre doctrină și cult ajunge până la transpunere chiar, așa încât liturghia a început să fie indicată ca foarte bogată în *loci theologici*, adică izvor pentru dogmatică”⁶⁰, afirma Părintele Petre Vintilescu.

În Sfânta Liturghie, care este „slujbă înțelegătoare”, adică relativă la Logos și în același timp duhovnicească, cuvântul deține o ambivalență fericită: este insuficient și maschează realitatea tainei, dar o și dezvăluie, pentru că cuvintele adresate Lui „sunt în același timp consubstanțiale Cuvântului”⁶¹, spune Părintele Boris Bobrinskoy. Întrepătrunderea Cuvânt – Trup (Euharistie) se petrece epicletic (prin Duhul Sfânt). De aceea avem nevoie de Cuvântul lui Dumnezeu pentru a înțelege Euharistia, iar de Euharistie avem nevoie pentru a înțelege Cuvântul: „În raport cu cultul și cu Euharistia, putem deosebi mai multe moduri de acțiune ale acestui Cuvânt: a) Cuvântul conduce spre Biserică, atrage spre ea, introduce în ea; b) Cuvântul răsună în Biserică asemenea unui Cuvânt ziditor care ne face asemenea lui Hristos, care ne luminează, ne judecă, ne păstrează, ne conduce; c) Cuvântul face Euharistia tot așa cum Cuvântul face Biserica; d) în sfârșit, Cuvântul este pecetluit de Euharistie, de împărtășire”⁶², spune același teolog.

Diferența esențială dintre Tradiție și tradiții poate fi corect înțeleasă, în profunzimea și cu toate implicațiile sale eclesial-spirituale, doar plecându-se de la admirabila definiție dată de Vladimir Lossky Tradiției, ca „viața Sfântului Duh în Biserică”. Ca studiu de caz, în relevarea sensului autentic al Tradiției, am ales dis-

⁵⁹ Vezi Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine*, Editura Deisis, Sibiu, 2011.

⁶⁰ Petre Vintilescu, „Funcțiunea catehetică a Liturghiei”, în *„Studii Teologice”*, seria II, nr. 1-2, martie-aprilie, 1949, p. 17.

⁶¹ Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, trad. Măriuca și Adrian Alexandrescu, EIBMBOR, București, 1999, p. 470.

⁶² *Ibidem*, p. 470.

puta colivară. Mișcarea „colivară” nu trebuie redusă defel la o simplă reacție conservatoare antioccidentală și antimodernă, opusă direcției occidentalizării către progres și liberalism socio-religios, un protest disperat și anacronic, „un fenomen zelotist extremist, precursor al fenomenului ultraconservator al zelotiștilor vechi-calendariști din secolul XX și al altor fanatisme ortodoxe reacționare”. Dimpotrivă, „scopul activității lor a fost cel al unei *înnoiri/reforme prin fidelitate strictă față de izvoarele Tradiției apostolice și patristice în toate dimensiunile ei – sacramental-liturgică și etică, ascetică și mistică, filocalică și canonică, martirică și misionară – și o pledoarie radicală pentru restaurarea experienței duhovnicești ortodoxe integrale în viața Bisericii și a tuturor creștinilor, fără deosebire: Ortodoxie deplină și pentru toți (s.n.)*”⁶³.

⁶³ Ioan I. Ică jr., „Împărtășirea continuă pro și contra – o dispută perenă și lecțiile ei” ..., pp. 70-71.

AUTORI

1. Drd. **Ionela-Delia RĂDULESCU (DELĂ)**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: delia.radulescu@ulbsibiu.ro.

2. Drd. **Vasile NEDELEA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: nedelevasile@rocketmail.com.

3. Drd. **Cristian PAȘCA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: cristian.pasca@ulbsibiu.ro.

4. Drd. **Daniel CREȚU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: daniel.cretu6@gmail.com.

5. Pr. Drd. **Ionel CUȚUHAN**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: ionel.cutuhan@ulbsibiu.ro.

6. Drd. **Andrei GORBĂNESCU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: andrei.gorbanescu@ulbsibiu.ro.

7. Pr. Drd. **Alexandru ANASTASIU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: virgilalexandru.anastasiu@ulbsibiu.ro.

8. Pr. Drd. **Sevastian-Mihail PANĂ**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: pana_sevastian@yahoo.com.

9. Pr. Drd. **Cristian-Vlad IRIMIA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: icvpcs@yahoo.com.

10. Drd. **Gabriel-Nicolae ȘTEFĂNESCU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: gabi.nicolae.stefanescu@gmail.com.

11. Pr. Drd. **Alexandru SOCACIU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: alexandru1.socaciu@ulbsibiu.ro.

12. Drd. **Nicolae-Sebastian MOȘOIU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: sebastianmosoiu@yahoo.ro.

