

FACULTATEA DE TEOLOGIE „ANDREI ȘAGUNA” DIN SIBIU

Studia Doctoralia Andreiana

I

Anul XII / Nr. 1 (ianuarie-iunie) 2023

Editura Andreiana, Sibiu

ISSN 3008-5969

ISSN-L 2285-8555

Studia Doctoralia Andreiana



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



Colegiul editorial:

PREȘEDINTE:

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

REDACTOR-ȘEF:

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

MEMBRI:

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. ICĂ JR
Pr. Prof. Dr. Vasile GRĂJDIAN
Pr. Prof. Dr. Nicolae CHIEFĂR
Pr. Prof. Dr. Aurel PAVEL
Pr. Prof. Dr. Daniel BUDA
Prof. Dr. Ciprian STREZA

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

Comitetul de redacție:

SECRETAR DE REDACȚIE:
Drd. Sorin-Gabriel POMANĂ

CORECTURĂ:
Drd. Nicolae-Toma POSA, Masterand Vasile-Răzvan TEACU

TEHNOREDACTARE:
Drd. Fabian FILIPESCU

Redacția și administrația:

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

CUPRINS

EDITORIAL7

2023 – ANUL COMEMORATIV AL IMNOGRAFIILOR ȘI CÂNTĂREȚILOR BISERICEȘTI (PSALȚI)

Drd. Sorin-Gabriel POMANĂ <i>Chipul unui psalt aghiorit – Ierodiaconul Gherontie Cornățan de la Chilia Sfântului Ipatie (29 ian. 1912-16 febr. 1985)</i>	13
Pr. Drd. Nicolae-Daniel BALEA <i>Inspirația scripturistică a cinstirii Maicii Domnului în imnurile cultice</i>	32
Protos. Drd. Antim (Adrian) NAE <i>Cântăreț și cântare în Biserica Ortodoxă Română de azi</i>	44
Drd. Gheorghe VASILACHE <i>Coordonatele muzicii liturgice corale transilvănene. Context. Parcurs. Figuri reprezentative</i>	54
Drd. Florinel-Cristian BRĂDĂȚAN <i>Muzica militară – file de istorie</i>	63

BIBLICE-SISTEMATICE

Drd. Fabian FILIPESCU <i>Elemente penitențiale în rugăciunea Esterei (4, 17 – LXX) – considerații exegetice</i>	87
Pr. Drd. Dănuț-Gheorghe BENGA <i>Mistagogia Sfântului Maxim Mărturisorul în traducerea Părintelui Dumitru Stăniloae</i>	105

Drd. Eugen GANȚOLEA <i>Logos – Succintă prezentare a dezvoltării termenului înspre sensul teologic ortodox</i>	124
Diac. Drd. Bogdan HOSU <i>Agnosticismul: provocare de ordin canonic</i>	146
Drd. Nicolae-Toma POSA <i>Considerații patristice cu privire la învățătura despre îngeri în secolele I-III</i>	156
Protos. Drd. Daniil (Daniel-Cosmin) PINCIUC <i>O abordare „intermedială” text-imagine: episodul Adormirii (koimesis), strămutării (metastasis) și învierii (anastasis) mistice ale Maicii Domnului în viziunea omiletică a patriarhului isihast Filotei Kokkinos (sec. XIV) și în icoana de hram din catapeteasma bisericii athonite Protaton (sec. XVI)</i>	168
Drd. Ionuț DRANGA <i>Rugăciunea ca „indeletnicire cu Dumnezeu” la Sfântul Isaac Sirul – Pocăință, stăruință, asceză și discernământ în „împlinirea întregii virtuți”</i>	193
Drd. Ciprian-Lucian LAZĂR <i>Mind uploading – proiect pentru dobândirea imortalității digitale</i>	206
Drd. Ilie-Cristian MANTA <i>Homosexualitatea: păcat voluntar sau involuntar?</i>	219
Drd. Mihai LUNGU <i>Rolul și importanța activităților social-filantropice pe care le desfășoară Biserica Ortodoxă Română pentru sprijinirea persoanelor cu dizabilități/boli</i>	231

PRACTICE-ISTORICE

Arhid. Drd. Adrian-Nicolae URSU <i>Dimensiunea mistagogică a lecturilor biblice la Sfânta Liturghie</i>	249
Pr. Drd. Ion Alexandru MIZGAN <i>Contextul istoric al declanșării Cruciadelor în vremea papei Urban al II-lea (1088-1099)</i>	261
Drd. Daniel-Ionuț CREȚU <i>Relația lui Mihail Paleologul cu Occidentul după recucerirea Constantinopolului (1261-1263)</i>	272

Drd. Iulian DINULESCU	
<i>Mitropolitul Simion Ștefan și tipăriturile sale – repere sacre de reziliență</i>	283
Drd. Cristian PAȘCA	
<i>Ștefan Meteș – preot, istoric și arhivist. Aspecte esențiale privind viața, activitatea și opera sa.....</i>	298
Pr. Drd. Victor-Dănuț MUSCALU	
<i>Biserica din Titerlești, Mehedinți – ctitorie a ungurenilor. Repere istorice la 160 de ani de la zidire</i>	326
Drd. Marios Omar CHOUDARY	
<i>Contextul religios din Rusia la începutul secolului XX.....</i>	338
Drd. Ștefan POPA	
<i>Relațiile dintre Bisericile Ortodoxe și Consiliul Mondial al Bisericilor în perioada comunistă – aprecieri istorice.....</i>	349
Drd. Ștefan PÎNTEA	
<i>Artistul contemporan – de la idol la persoană. Întoarcerea Fiului Risipitor</i>	366
Protos. Drd. Antim (Ionuț-Cristian) BÂRU	
<i>Amvonul digital sau predica din afara Bisericii: critică în reflecția ecranului tehnomic</i>	377
AUTORI.....	387

EDITORIAL

Actualul număr al *Studia Doctoralia Andreiana*, nr. 1 din anul 2023, este rodul muncii de cercetare a 25 de doctoranzi, în bună parte prezentată în cadrul Simpozionului Doctoranzilor din 28 noiembrie 2022 și în cadrul celui organizat în data de 16 iunie 2023.

Spre deosebire de numărul anterior, care a fost structurat pe două secțiuni (Biblice-Sistematice și Practice-Istorice), pentru actualul număr am optat pentru o structură pe trei secțiuni, cea dintâi fiind dedicată „Anului comemorativ 2023 al imnografilor și cântăreților bisericești”, iar celelalte două încadrându-se în structura anterioară.

În **secțiunea dedicată „Anului comemorativ al imnografilor și cântăreților bisericești (psalți)”**, Drd. Sorin-Gabriel Pomană, secretarul de redacție al revistei noastre, a contribuit cu lucrarea *Chipul unui psalt aghiorit – Ierodiaconul Gherontie Cornățan de la Chilia Sfântului Ipatie (29 ian. 1912-16 febr. 1985)*, sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică jr.

Pr. Drd. Nicolae-Daniel Balea, doctorand al Facultății de Teologie din Alba Iulia, a contribuit cu un studiu despre *Inspirația scripturistică a cinstirii Maicii Domnului în immurile cultice*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Domin Adam.

Protos. Drd. Antim (Adrian) Nae, din cadrul Școlii Doctorale de Teologie a Universității „Ovidius” din Constanța, a propus un articol despre *Cântăreț și cântare în Biserica Ortodoxă Română de azi*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Nechita Runcan.

Drd. Gheorghe Vasilache, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Grăjdian, a publicat o lucrare intitulată *Coordonatele muzicii liturgice corale transilvănene. Context. Parcurs. Figuri reprezentative*.

Drd. Florinel-Cristian Brădățan, doctorand în cadrul Școlii Doctorale din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași, a publicat articolul *Muzica militară – file de istorie*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ion Vicovan.

A doua secțiune a acestui număr, **Biblice-Sistematice**, este deschisă de articolul cu titlul *Elemente penitențiale în rugăciunea Esterei (4, 17 – LXX) – considerații exegetice*, al Drd. Fabian Filipescu, scris sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Horia Oancea.

Pr. Drd. Dănuț-Gheorghe Benga a publicat o lucrare despre *Mistagogia Sfântului Maxim Mărturisorul în traducerea Părintelui Dumitru Stăniloae*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Ciprian-Ioan Streza.

Drd. Eugen Ganțolea a propus un studiu cu titlul *Logos – Succintă prezentare a dezvoltării termenului în sensul teologic ortodox*, scris sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae-Viorel Moșoiu.

Diac. Drd. Bogdan Hosu a publicat lucrarea cu titlul *Agnosticismul: provocare de ordin canonic*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel.

Drd. Nicolae-Toma Posa a contribuit, sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică jr, cu o sumă de *Considerații patristice cu privire la învățătura despre îngeri în secolele I-III*.

Sub aceeași îndrumare a Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică jr, Protos. Drd. Daniil (Daniel-Cosmin) Pinciuc a oferit un studiu privitor la *O abordare „intermedială” text-imagie: episodul Adormirii (koimesis), strămutării (metastasis) și învierii (anastasis) mistice ale Maicii Domnului în viziunea omiletică a patriarhului isihast Filotei Kokkinos (sec. XIV) și în icoana de hram din catapeteasma bisericii athonite Protaton (sec. XVI)*.

Drd. Ionuț Dranga a publicat, sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică jr, un articol referitor la *Rugăciunea ca „indeletnicire cu Dumnezeu” la Sfântul Isaac Sirul – Pocăință, stăruință, asceză și discernământ în „împlinirea întregii virtuți”*.

Drd. Ciprian-Lucian Lazăr, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București, a propus o lucrare cu titlul *Mind uploading – proiect pentru dobândirea imortalității digitale*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. David Pestroiu.

Drd. Ilie-Cristian Manta a contribuit cu o analiză privind *Homosexualitatea: păcat voluntar sau involuntar?*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Sebastian Moldovan.

Drd. Mihai Lungu a publicat un studiu despre *Rolul și importanța activităților social-filantropice pe care le desfășoară Biserica Ortodoxă Română pentru sprijinirea persoanelor cu dizabilități/boli*, sub îndrumarea Conf. Univ. Dr. Ciprian Toroczka.

Cea de-a treia secțiune a acestui număr din *Studia Doctoralia Andreiana*, **Practice-Istoric**, este deschisă de Arhid. Drd. Adrian-Nicolae Ursu cu un studiu privitor la *Dimensiunea mistagogică a lecturilor biblice la Sfânta Liturghie*, sub îndrumarea ÎPS Prof. Univ. Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului.

Pr. Drd. Ion Alexandru Mizgan a prezentat, într-un articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Daniel Buda, *Contextul istoric al declanșării Cruciadelor în vremea papei Urban al II-lea (1088-1099)*.

Drd. Daniel-Ionuț Crețu a publicat un articol despre *Relația lui Mihail Paleologul cu Occidentul după recucerirea Constantinopolului (1261-1263)*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Chifăr.

Drd. Iulian Dinulescu, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Sfântul Nicodim” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova, a contribuit cu un studiu referitor la *Mitropolitul Simion Ștefan și tipăriturile sale – repere sacre de reziliență*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ion Popescu.

Drd. Cristian Pașca a adus în actualitate figura proeminentă a Pr. Ștefan Meteș prin lucrarea *Ștefan Meteș – preot, istoric și arhivist. Aspecte esențiale privind viața, activitatea și opera sa*, scrisă sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică jr.

Pr. Drd. Victor-Dănuț Muscalu, doctorand al Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București, a publicat un articol despre *Biserica din Titerlești, Mehedinți – ctitorie a ungurenilor. Repere istorice la 160 de ani de la zidire*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Moldoveanu.

Drd. Marios Omar Choudary a oferit o analiză a *Contextului religios din Rusia la începutul secolului XX*, sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică jr.

Drd. Ștefan Popa a contribuit cu un studiu despre *Relațiile dintre Bisericile Ortodoxe și Consiliul Mondial al Bisericilor în perioada comunistă – aprecieri istorice*, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Daniel Buda.

Drd. Ștefan Pîntea a publicat articolul *Artistul contemporan – de la idol la persoană. Întoarcerea Fiului Risipitor*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Grăjdian.

Protos. Drd. Antim (Ionuț-Cristian) Băru, doctorand al Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București, a publicat, sub îndrumarea Conf. Univ. Dr. Adrian Nicolae Lemeni, lucrarea *Amvonul digital sau predica din afara Bisericii: critică în reflecția ecranului tehnno-omiletic*.

În *Studia Doctoralia Andreiana*, nr. 1 din anul 2023, sunt cuprinse 5 articole tematice în secțiunea dedicată „Anului comemorativ al imnografilor și cântăreților bisericești (psalți)”, iar câte 10, în secțiunea Biblice-Sistematice, respectiv Practice-Istorice. Dintre cele 25 de articole, 18 sunt semnate de doctoranzi ai Școlii Doctorale de la Sibiu, 3 de către doctoranzi de la București și câte unul semnat de doctoranzi de la Iași, Craiova, Constanța și Alba Iulia, de a căror prezență în paginile revistei ne bucurăm, evidențiind astfel o bună colaborare între centrele teologice ortodoxe românești, pe care dorim să o aprofundăm pe viitor.

Totodată, prin apariția acestui număr al *Studia Doctoralia Andreiana*, marcăm și faptul că revista a obținut și ISSN online de la Biblioteca Națională.

Încheiem acest editorial adresând mulțumiri ostenitorilor Comitetului redacțional al revistei, care s-au străduit să pună în bună rânduială acest periodic al Școlii Doctorale a Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu.

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



*2023 –
ANUL COMEMORATIV
AL IMNOGRAFILOR ȘI
CÂNTĂREȚILOR BISERICEȘTI
(PSALȚI)*

Chipul unui psalt aghiorit – Ierodiaconul Gherontie Cornăţan de la Chilia Sfântului Ipatie (29 ian. 1912-16 febr. 1985)*

Drd. Sorin-Gabriel POMANĂ

Abstract:

This study joins the attempt to recover the biographies of the Romanian Athonite monks of the last century, focusing on hierodeacon Gherontie Cornăţan from the Cell of St. Hypatios. This monk arrived from youth on the Holy Mount Athos together with future abbot Dometie Trihenea, and has been known as a very good psalt (byzantine music chanter). The information given in the text are based on previously unpublished documents from the Archive of the Cell of St. Hypatios, from the Metropolitan Archive of Transylvania, as well as from testimonies collected over the years.

Keywords:

Holy Mount Athos, Holy Cell of Saint Hypatios, Abbot Dometie Trihenea, byzantine music, vigil, divine services, byzantine musical manuscripts

Între „odoarele” de mare preţ ale Sfântului Munte Athos se numără şi numeroşi cuvioşi români care bine s-au nevoit, dar ale căror daruri şi osteneli au rămas adesea necunoscute. Unul dintre aceste daruri este şi acela al rugăciunii cântate sau al cântării psaltice cu aleasă măiestrie. Astfel, în contextul proclamării anului 2023, în Patriarhia Română, drept „Anul comemorativ al imnografilor şi cântăreţilor bisericeşti (psalţi)” se cuvine să realizăm o frescă în cuvânt a unuia dintre nevoitorii români care au fost înzestraţi cu acest mare dar, şi anume a ierodiaconului Gherontie Cornăţan de la Chilia Sfântului Ipatie, cunoscut în

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

special pentru calitatea sa de psalt. Acestui monah, tovarășul de nevoință al arhimandritului Dometie Trihenea, egumenul român de la Zografu, din nefericire nu i-au fost dedicate până astăzi prea multe rânduri. Deși nu a strălucit la fel de mult ca schimonahul Nectarie Protopsaltul, „privighetoarea Sfântului Munte”, o caracteristică a viețuirii sale fiind nearătarea, se cuvine totuși să nu-l lăsăm pradă uitării, ci să arătăm încă o dată, așa cum ne îndemna Cuviosul Dionisie de la Colciu, că „românii nu au fost lepădătura pământului”¹.

Nașterea după trup și familia

În ziua de 29 ianuarie 1912, în Vingardul Albei, s-a născut cel de-al treilea copil al lui Constantin Cornățan și al Anei Vălasă². Pruncul primește la botez numele de Gheorghe, fiind încredințat de către părinții săi ocrotirii Sfântului Marelui Mucenic Gheorghie, purtătorul-de-biruință.

Primii ani ai copilăriei îi petrece în satul natal alături de ceilalți frați ai săi, Ioan³, Carolina⁴ și Vasile⁵, mezinul familiei. Din pricina despărțirii sale timpurii de patria pământească, nu cunoaștem amănunte privitoare la anii copilăriei. Dar este vădit faptul că s-a distins în casa părintească prin aplecarea sa față de cele sfinte, preocupare moștenită, cel mai probabil, de la evlavioasa familie a mamei sale, din care a odrăslit și ieroschimonahul Diomid Vălasă, fratele acesteia, care se afla în Sfântul Munte din anul 1912⁶.

¹ Starețul Dionisie, *Duhovnicul de la Sfântul Munte Athos*, vol. III – „Despre monahism și Sf. Munte Athos”, Editura Prodromos, 2010, p. 208.

² Cf. *Registru de stare civilă*, în Arhiva Primăriei Șpring (în continuare APȘ), jud. Alba, an. 1912, nr. 9. A se vedea și *Extrasul din registru stării civile pentru nașteri*, 21 noiembrie 1927, în Arhiva Chilie Sfântului Ipatie (în continuare ACSI), fond *Documente*, dosar III.

³ Ioan, născut la data de 1 septembrie 1908. (Cf. *Registru de stare civilă*, în APȘ, an. 1908, nr. 64.).

⁴ Carolina, născută la data de 23 octombrie 1909. (Cf. *Registru de stare civilă*, în APȘ, an. 1909, nr. 98.).

⁵ Vasile, născut la data de 12 august 1914. (Cf. *Registru de stare civilă*, în APȘ, an. 1914, nr. 69.).

⁶ Ieroschimonahul Diomid Vălasă, după numele de mirean Vasile, a venit în Sfântul Munte Athos în luna noiembrie a anului 1912, la Chilia Sfântului Ipatie, unde era stareț Ieroschimonahul Teodosie Domnariu. În 5 iulie 1914 intră în obștea Schitului Românesc Prodromu, fiind tuns în monahism cu numele de Vendimian în 22 decembrie 1916. Un an mai târziu, în ziua de 10 octombrie, se întoarce la Chilia Sfântului Ipatie. (Cf. *Monahologhionul Schitului Românesc Prodromu*, nr. 423, în Arhiva Schitului Românesc Prodromu.).

Călătoria spre „Patria monahilor” și stabilirea la Chilia Sfântului Ipatie

De numele unchiului său după trup se leagă și plecarea în Sfântul Munte Athos, spre finele anului 1922. Ieroschimonahul Diomid, aflându-se pe atunci în România pentru diferite treburi, avea să ia cu sine, la întoarcerea în Sfântul Munte, doi ucenici tineri. Aceștia erau Dumitru Trihenea din Tilișca Sibiului – care urma să devină singurul egumen român, din istoria recentă a Athosului, al uneia dintre cele 20 de mănăstiri athonite, cunoscut ca iscusit duhovnic și tămăduitor –, în vârstă de 13 ani⁷, și nepotul său, Gheorghe Cornățan, care avea doar 10 ani. Astfel, cei doi, pe lângă faptul că proveneau din aceleași ținuturi binecuvântate din apropierea Mărginimii Sibiului, aveau să-și împartă întreaga viață, „nevoințele și pâinea încă din anii tinereții lor”⁸.

Despre „fuga” lor din lume aflăm din convorbirile celui dintâi cu părintele Ioanichie Bălan, căruia îi mărturisea că la plecarea din sat le-au ieșit înainte mulți oameni, întrebându-i: „Unde mergeți voi, băieți, așa de tineri și sănătoși? De ați fi orbi sau șchiopi! Dar așa, de ce mergeți la mănăstire?”. Acestora le-au răspuns tot cu o întrebare, zicându-le: „Pentru dumneavoastră știți să țineți tot ce-i bun, iar lui Dumnezeu vreți să-i dați numai șchiopi și orbi?”, iar aceștia nu au mai spus nimic⁹.

Dorul după Dumnezeu stingând dorul după părinți, au ajuns în Sfântul Munte în ziua de 10 octombrie 1922¹⁰, dar, fiind minori, au intrat clandestin. Despre această călătorie proniatoare, părintele Dometie își amintea:

„Am plecat din Constanța cu vaporul spre Salonic, conduși de ieromonahul Diomid Vălasă... la 10 octombrie 1922 am ajuns la Sfântul Munte, în Grădina Maicii Domnului, și am mers de-a dreptul la Chilia românească Sfântul Ipatie, situată pe moșia Mănăstirii Vatoped.”¹¹.

⁷ Dumitru Trihenea s-a născut în ziua de 12 iunie 1909. (Cf. *Extras din Matricula botezaților a comunei bisericăști ortodoxe române din Tilișca*, tom. IX, nr. 20/1909, care se păstrează în ACSI, fond *Documente*, dosar III.).

⁸ Mărturie a Arhimandritului Atanasie Floroiu, starețul Schitului Românesc Prodromu (26 mai 2018).

⁹ Ieromonah Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, editată de Episcopia Romanului și Hușilor, 1984, pp. 563-564.

¹⁰ Ieromonah Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, p. 564. Informația din scrierile părintelui Ioanichie este veridică, întrucât în „Pașaportul pentru străinătate no. 156867” al tânărului Gheorghe Cornățan, care se păstrează în ACSI, fond *Documente*, dosar III, ștampila poliției portului Constanța datează din 10 octombrie 1922. Probabil, data menționată în *Convorbiri duhovnicești* ar putea fi cea după calendarul neîndreptat. Plecarea a fost pregătită, sau cel puțin anunțată, încă din luna iulie, pentru că pașaportul a fost eliberat la finalul lunii respective.

¹¹ Ieromonah Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, p. 564.

De asemenea, poate cea mai importantă mărturie rămâne aceea referitoare la ceea ce au găsit la Chilia Sfântului Ipatie atunci când au ajuns:

„La Chilia Sfântul Ipatie am găsit stareț pe ieroschimonahul Teodosie Domnariu, dimpreună cu ucenicii săi, ieroschimonahul Diomid și monahii Visarion, Gherasim, Ipatie și Filaret.”¹².

Tânărul frate Gheorghe venind în Sfântul Munte de mic copil, la vârsta de 10 ani, s-a alăturat aceluia care de timpuriu și-au dăruit întreaga viață lui Dumnezeu și a dobândit, asemenea aceluia, o curăție și o simplitate copilărească. Starețul Teodosie Domnariu, nepot al ctitorilor Chiliei și păzitor cu strictețe al rânduielilor călugărești, nu-i îngăduia să facă nimic fără blagoslovenie, întărindu-i, dintru început, temelia vieții monahale.

Traiul din Athosul acelor timpuri era mult diferit față de cel al zilelor noastre, pentru că cele necesare vieții se dobândeau cu greutate și adesea întâmpinau multe lipsuri. În anul 1926, Republica Athonită a adoptat o nouă constituție, care prevedea limitări serioase în ceea ce privește intrarea în monahism a novicilor care nu aveau naționalitate greacă, fapt care a pus în pericol pierderea și slăbirea multor comunități românești. Condițiile s-au înăsprit odată cu izbucnirea celui de-al Doilea Război Mondial și, mai cu seamă, odată cu instaurarea regimului comunist în România. Cu toate acestea, călugării români de atunci au dat dovadă de adevărată și curată conștiință monahală, depășind, cu ajutorul lui Dumnezeu, împrejurările dificile.

Bătrânul Dionisie de la Colciu punea în lumină binecuvântările care se revărsau în anii grei ai veacului trecut prin cuvintele:

„Atuncea când am venit noi¹³ erau greutăți mari în Sfântul Munte, foarte mari greutăți, dar părinții erau mulți, mulți și cu simplitate duhovnicească. Când vorbeai cu un părinte, nu știa carte și teologie și universități, dar, fiindcă era apropiat de Dumnezeu, era împodobit cu darul cuvântului, și când îți spunea el ceva, orice nevoie, orice păș ai fi avut, ți le spunea ca și cum ar fi fost însuși Dumnezeu, așa cu dragoste îți spunea și așa de mult te mulțumeai.”¹⁴.

În această atmosferă au crescut, nu doar trupește, ci și duhovnicește, frații Gheorghe și Dumitru de la Sfântul Ipatie. Al doilea dintre ei își amintea mai

¹² *Ibidem*.

¹³ Cuviosul Dionisie a venit în Sfântul Munte în anul 1926, când avea vârsta de 17 ani. (Cf. Starețul Dionisie, *Duhovnicul de la Sfântul Munte Athos*, vol. I, Editura Familia Ortodoxă, București, 2019, p. 5.).

¹⁴ Starețul Dionisie, *Duhovnicul de la Sfântul Munte Athos*, vol. III – „Despre monahism și Sf. Munte Athos”, Editura Prodromos, 2010, pp. 101-102.

târziu despre primii ani de împreună-viețuire athonită, spunând că „am trecut printr-un greu, dar frumos răstimp al încercării într-o călugărie”¹⁵.

Ucenicia în arta psaltichiei – rugăciunea cântată

La Chilia unde s-au așezat, cei doi începători au învățat rânduielele athonite, printre care și psalmodia bizantină de la Bătrânul Gherasim¹⁶, pe care părintele Dometie îl descria ca pe „o figură aleasă de călugăr sportit”, care „ne învață pe de rost să zicem rugăciunile, podobiile glasurilor și psalmii, iar la slujbele bisericii eram nelipsiți ziua și noaptea”¹⁷. Nici canonul de la chilie, care consta în metanii cu rugăciunea „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-ne pe noi, păcătoșii.”¹⁸, nu îl neglijau niciodată. Însuși conducătorul Chilieii, starețul Teodosie Domnariu, era iubitor de muzică psaltică, drept pentru care se păstrează un manuscris de-al său cu cântări pentru privegherile de toată noaptea¹⁹.

Cuviosul Dionisie de la Colciu ne încredințează că „o fost cântăreți în Sfântul Munte care-i întreceau pe greci, totdeauna”²⁰, iar mulțimea manuscriselor de psaltichie vin să întărească afirmația, înțelegând acest lucru nu ca pe o mândrie, ci, mai degrabă, ca o confirmare că printre monahii români a existat o preocupare reală pentru meșteșugul rugăciunii cântate.

Părinții athoniți din vechime îi povățuiau pe ucenici „să transforme muzica psaltică în rugăciune”²¹, iar fratele Gheorghe s-a ostenit să pună în lucrare predaniile bătrânilor, mai ales că psalmodia este și o „armă” care „ajută să alungăm tristețea atunci când suntem cuprinși de ispită”²².

Dragostea pentru sfintele slujbe s-a împletit în chip armonios cu osteneala trupească, după cum arhimandritul Dometie îi mărturisea părintelui Ioanichie: „curățam grădina, plantam florile și păzeam viile, cântând tropare și slavoslovia

¹⁵ *** „Scurt istoric al Chilieii Sfântului Sfințitului Mucenic Ipatie”, în *Viața și Paraclisul Sfântului Sfințitului Mucenic Ipatie*, f.e., Chilia Sfântului Sfințitului Mucenic Ipatie, Sf. Mare Mănăstire a Vatopedului, Sf. Munte Athos, 2015, p. 62.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ieromonah Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, p. 564.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ms. muzical nr. 50, cu titlul „Carte de cântări bisericesti pentru privegheri. S-au scris la anul 1907 aprilie 18 Chilia Sfântului Ipatie”, conține 69 de file, în grafie chirilică, și se păstrează în Biblioteca Chilieii românești Sf. Gheorghe – Livadogheni din Kapsála, Mănăstirea Pantokrator. La f. 59 apare următoarea însemnare: „Teodosie, 18 aprilie, anul 1907, Sfeati Ipatie”.

²⁰ Starețul Dionisie, *Duhovnicul de la Sfântul Munte Athos*, vol. III – „Despre monahism și Sf. Munte Athos”, p. 208.

²¹ Ierom. Eftimie Athonitul, *Din tradiția ascetică și isihastă a Sfântului Munte Athos*, trad. din lb. greacă de Ieroschim. Ștefan Nuțescu, Editura Evanghelistos, București, 2016, p. 267.

²² *Ibidem*, p. 266.

mare de răsunau văile, în ciripitul păsărilor și în curgerea izvoarelor cristaline ce murmurau până de vale, spre mare”. Și, mai presus de acestea, în sufletele lor era „bucurie sfântă”²³.

Tunderea în monahism și semnele primelor roade ale lucrării talanților

Deși starețul Teodosie Domnariu era conducătorul Chilieii, părintele Diomid și-a asumat grija față de cei doi începători în tainele călugărești. La rândul lor, frații Dumitru și Gheorghe erau atașați de cel care i-a „răpit” din vârtoarea lumii, ca unul care le-a „întărit gleznele slabe ale tinereții”, crescându-i „în frica Domnului pe cât s-a putut” și, necărturar fiind, „le-a dat cartea și le-a arătat lumina”, pe deplin conștienți că prin ascultarea pe care o făceau „i-a umbrit Darul Duhului”²⁴.

În anul 1924, părintele Diomid și cei doi ucenici încă se aflau la Chilia Sfântului Ipatie. Atunci, fratele Gheorghe primește o *Psaltire* cu caractere chirilice, tipărită la Mănăstirea Neamț, din partea unui compatriot: „Suvenir de la Isihie²⁵ Ieromonahu din Lacu pt. fratele Gheorghe de la Chilia Sf. Ipatie, anul 1924”. Un an mai târziu, în 1925, părintele Diomid hotărăște să îi ia pe cei doi novici în regiunea Kapsála, unde cearcă mai multe chilii. În cele din urmă, după anul 1926, se alătură starețului Chiril Păvălucă, ucenic al Sfântului Gheorghe Pelerinul, cel sărac pentru Hristos, care deținea Chilia Sfântul Apostol Andrei, pendinte de Mănăstirea Stavronikita. Formarea tânărului Gheorghe Cornășan continuă, creșterea trupească fiind însoțită de cea sufletească, iar vlăstarul Vingardului, nu după mult timp, este tuns rasofoar cu numele de Ghenadie²⁶. Părintele Diomid și ucenicii nu s-au bucurat prea mult timp de împreună-nevoiață cu starețul Chiril, întrucât acesta „a adormit întru Domnul” la o vârstă nu foarte înaintată, în urma unei boli trupești, în luna februarie a anului 1929²⁷.

Interesul micii comunități de la Chilia Sfântului Întâi-chemat față de slujbele bisericești și de psaltichie este confirmat de o însemnare dintr-un

²³ Ieromonah Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, p. 564.

²⁴ Extras din scrisoarea-răspuns adresată părintelui Arsenie Boca de către părintele Dometie Trihenea, în ACSI, fond *Corespondență*, dosar III-B-1, nedată (-1940-1941).

²⁵ Isihie Irimie, ieroschimonah și fost stareț al Chilieii cu hramul „Buna Vestire” din Schitul Lacu, născut în 1892 și originar din Apoldu de Jos, jud. Sibiu.

²⁶ În *Inventarul din 1929*, adus când s-au reînchinoviat la Chilia Sfântului Ipatie, fratele Gheorghe apare deja cu numele monahal de Ghenadie.

²⁷ „Ple Khiril Ieroschimonahul Păvălucă fostul Superior al/ casei cu patronul Sfântul Apostol Andrei M-rea Stavronichita/ Au adormit întru Domnul la Salonic fiind bolnav s[-]jau/ înmormântat de ucenicul lui Ieromonah Diomid V./ la 11 Februarie 1929”, însemnare din *Registru pentru cheltuieli și pentru venituri de folos – Chilia Sf. Ap. Andrei, Sf. Munte Athos*, în ACSI, fond *Manuscrise. Condi. Jurnale*, p. 6.

Doxastar din care aflăm că schimonahul Ioachim din Kapsála dona manuscrisul „Sfintei Biserici (Kilii) cu Hramul Sfântul Apostol Andrei cel Întâiu chemat prin părintele Ghenadie din zisa Kilie monah”, spre a sa pomenire veșnică, în data de 15 februarie 1929²⁸.

De la starețul Chiril, părinții Diomid, Dometie și Ghenadie au moștenit numeroase cărți și odoare bisericești. Nu au mai zăbovit la Chilia din Kapsála și s-au întors definitiv „la vatră”, la Chilia Sfântului Ipatie, unde aduc obiectele agonisite cu sudoare românească și au fost catagrafiate într-un inventar la data de 12 iunie 1929. În lista celor enumerate apar și câteva titluri muzicale, pe care le redăm în continuare:

„Cărțile de Psaltichie/ Sunt acestea: 4 Patru Antologii de București de Dometie/

- 4 Patru cărți legate în piele numite Docsastare și Stihirare/
- 1 Una carte numită Buchetul Musical de Anton Pan[n]/
- 3 Trei Cărți adecă un Idiomilar Complect pre totu Anul/
- 1 Una carte Tomul al Doilea al Antologhiei/
- 2 Două Anas[tasi]matore unul de Neamțu și unul de Buzău/
- 1 Una Antologhie de Neamțu slove vechi/
- 2 Două cărți pentru cântări religioasă de P. Dometie/
- 1 Una filadă cu Slavoslovii pre mare pentru Praznice/
- 1 Una carte cu Doamne Strigat[-]am pre mare/
- Și alte multe cântări trebuincioasă la Privegheri/
- 1 Una filadă cu Doamne Strigat[-]am pre mare pre 8 Glasuri/
- 3 Trei cărți Numite Irmologhioane²⁹.

Șirul era continuat de „cărțile pentru cuvânt”, care, alături de odăjdii și alte obiecte de cult, certifică o viață liturgică activă.

După nouă ani de petrecere mănăstirească, în ziua de 21 martie 1931, de praznicul Învierii lui Lazăr, rasoforul Ghenadie Cornășan „s-au făcut călugăr în mantie, luând numirea Gherontie³⁰. Harul lui Dumnezeu umbrindu-l, tânărul monah își lucra talanții, având ca dreptar ascultarea de povățuitor. La doar câteva

²⁸ Arhid. Sebastian Barbu Bucur, *Manuscrisele muzicale românești de la Muntele Athos*, Editura Muzicală, București, 2000. Între pp. 373-448 sunt descrise manuscrisele muzicale de la Chilia Sfântului Ipatie, pentru că, atunci când autorul s-a aflat în Sfântul Munte „pentru rugă, studii și cercetări în domeniul muzicii bizantine” (Cf. *Notă asupra ediției* în volumul citat), mai exact între anii 1982 și 1985, volumele încă se aflau în patrimoniul Chiliei. Penultimul manuscris inventariat este acest *Doxastar*, a cărui descriere poate fi consultată la pp. 446-447.

²⁹ *Inventar pe anul 1929*, în ACSI, fond *Manuscrise. Condiți. Jurnale*, p. 13.

³⁰ Însemnare în *Registru pentru cheltuieli și pentru venituri de folos – Chilia Sf. Ap. Andrei, Sf. Munte Athos*, în ACSI, fond *Manuscrise. Condiți. Jurnale*, p. 6.

luni după călugărie, ieromonahul Andrei din Kapsála³¹ îl invita pe starețul Teodosie Domnariu să ia parte la prăznuirea Tuturor Sfinților „dimpună cu părintele Gherontie cântărețul”³², semn că avea deja capacitatea de a cânta la o slujbă de hram.

La Chilie, deși obștea nu era una foarte numeroasă, părinții se sileau să împlinească cu acribie atât rânduiala bisericească, cât și îndatoririle duhovnicești individuale pe care le are fiecare călugăr. Iar râvna aceasta nu trecea neobservată de ochii atenți ai închinătorilor care le cercetau lăcașul de nevoie. Unul dintre aceștia a fost și bizantinistul Vasile Grecu, care, în 16 iulie 1936, consemna: „Părăsesc chilia românească Sf. Ipatie cu cele mai frumoase și duioase impresii”. Tot acesta amintea: „ascultând axionul cântat de monahul Gherontie am încercat preacurate simțăminte de adevărată religiozitate”³³, oferindu-ne astfel o mărturie despre darul cu care părintele Gherontie era împodobit, pentru că „muzica bizantină e așa încât te schimbi, adică simți că ești înaintea lui Dumnezeu, se apropie harul Sfântului Duh de tine și înțelegi; e făcută în așa fel că-ți aduce umilință”³⁴.

Legătura duhovnicească cu părinții Arsenie Boca și Serafim Popescu de la Mănăstirea Sâmbăta

În perioada 12 martie-8 iunie 1939, la Chilia Sfântului Ipatie a poposit și diaconul celib Zian Boca, care a fost trimis de către mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului „să învețe toată rânduiala duhovnicească, precum și meșteșugul artei bizantine, așa cum se păstrează acestea în Sf. Mănăstiri ale Sf. Munte Athos, și pe acestea să le aducă acum, din nou, în Sf. Mănăstire a Fericitului Nostru Domn (Mănăstirea Brâncoveanu – Sâmbăta de Sus, *n.n.*)”³⁵. Împună cu diaconul Zian, ca să învețe „rânduiala monahală și limba greacă”³⁶, ajungea și diaconul celib Dumitru Popescu, care avea să rămână în Sfântul Munte până în 5 septembrie 1939, ca mai apoi să-și continue studiile la Atena³⁷. În această perioadă, între

³¹ Ieromonahul Andrei Ciobotaru figurează ca stareț al Chiliei cu hramul „Toți Sfinții” de pe teritoriul Mănăstirii Pantokrator. (Cf. periodicul *Misionarul*, Tipografia Uniunii Clericilor Ortodocși din Basarabia, an. VI, nr. 7-8, iulie-august 1934, Chișinău, p. 469).

³² Extras din scrisoarea părintelui Andrei din Kapsála, în ACSI, fond *Corespondență*, dosar II-A-5, 22 mai 1931.

³³ Fragment din *Condica închinătorilor* (1930-1993), în ACSI, fond *Manuscrise. Condici. Jurnal*, p. 7.

³⁴ Starețul Dionisie, *Duhovnicul de la Sfântul Munte Athos*, vol. II – „Lumea în vremurile de pe urmă”, Editura Prodomos, București, 2012, p. 209.

³⁵ Scrisoare a mitropolitului Nicolae Bălan către Sfânta Chinotită, în Arhiva Mitropoliei Ardealului (în continuare AMA), dosar III-728-1940, nr. 12135/18 noiembrie 1938.

³⁶ Scrisoare a diaconului Dumitru Popescu către mitropolitul Nicolae Bălan, în AMA, dosar III-722-1938, nr. 12774/22 noiembrie 1938.

³⁷ Scrisoare a diaconului Dumitru Popescu către mitropolitul Nicolae Bălan, în AMA, dosar III-722-1938, nr. 9831/1 septembrie 1939.

monahii ipatioți Dometie și Gherontie și cei doi diaconi, Zian Boca și Dumitru Popescu, se creează o frumoasă și duhovnicească prietenie, care se face vădită mai cu seamă prin corespondența purtată ulterior³⁸.

Din schimbul de scrisori reiese că, la un moment dat, s-a dorit ca cei doi părinți, Gherontie și Dometie, dimpreună cu povățuitorul lui, ieroschimonahul Diomid Vălasă, să se alătore părinților Arsenie și Serafim de la Mănăstirea Sâmbăta pentru a întări duhovnicește mănăstirea rectitorită de mitropolitul Nicolae Bălan. În acest mod ar trebui înțeles cuvântul părintelui Arsenie care le scria părinților de la Chilia Sfântului Ipatie: „tu, Gherontie, ca mai priceput în ale trapezei, ai face bucătărie pentru o vreme”³⁹.

Tot părintele Arsenie, în eventualitatea revenirii în țară a părinților ipatioți, „cu toate că nu bucuros”, îi înainta mitropolitului Nicolae și un raport privitor la cei trei viețuitori athoniți (Diomid, Dometie și Gherontie) de la Sfântul Ipatie, redând, pe scurt, câteva din trăsăturile lor sufletești. Despre părintele Gherontie nota următoarele:

*„Gherontie, în formație, maleabil, ascultător. Foarte bun gospodar și bucătar, și cu alte însușiri native la cari mai este câte nițel de șlefuit, ceea ce se poate. Cântăreț foarte bun, ca și Dometie (Trihenea, n.n.), și cu rezonanța aceea specifică la Mănăstire.”*⁴⁰

Dorința de a fi împreună în aceeași obște se vede și dintr-o scrisoare a părintelui Serafim Popescu, care, cu câteva luni înainte de călugăria sa⁴¹, scria că și-ar dori foarte mult să-l aibă pe părintele Gherontie la tunderea sa, dovadă fiind cuvintele de mai jos:

*„Ce mult mi-ar plăcea cum spuneți să-mi poată cânta fratele Gherontie cu vocea lui prea frumoasă «brațele părintești grăbește de-mi deschide». Dar se vede așa vrea Dumnezeu să mai stăm departe unii de alții.”*⁴²

³⁸ În ACSI se păstrează un număr de aproximativ douăzeci de scrisori care dau mărturie despre legătura dintre Chilia Sfântului Ipatie și Mănăstirea Sâmbăta.

³⁹ Extras dintr-o scrisoare a părintelui Arsenie Boca către părinții Dometie și Gherontie, în ACSI, fond *Corespondență*, dosar III-B-1, 2 decembrie 1940, f. 1v.

⁴⁰ AMA, dosar III-317-1940, nr. 6617/16 iun. 1940, ff. 1-2.

⁴¹ Cuviosul Serafim Popescu a primit tunderea în monahism la Mănăstirea Sâmbăta în ziua de 25 aprilie 1941, de Praznicul Izvorului Tămăduirii. (Cf. AMA, *Protocolul preoților hirotoniți pe anii 1884-1974*, litera P, nr. 191.) Alte informații despre acest eveniment din istoria mănăstirii în AMA, dosar III-722-1938, nr. 5195/11 aprilie 1941, unde se păstrează atât cererea părintelui Serafim în vederea tunderii în monahism, cât și binecuvântarea mitropolitului Nicolae Bălan.

⁴² Extras dintr-o scrisoare a părintelui Serafim Popescu către părinții Dometie și Gherontie, în ACSI, fond *Corespondență*, dosar III-B-2, 18 decembrie 1940, f. 1.

Un alt început – hirotonia întru diacon

O nouă filă s-a scris în istoria Chiliei Sfântului Ipatie în zilele de 26 și 27 mai 1940, când monahii Dometie Trihenea și Gherontie Cornățan au fost hirotoniți, pentru curăția și așezarea lor lăuntrică, de către mitropolitul Ierotei al Militupolei (†1956). Mai întâi a primit părintele Dometie hirotonia întru diacon, apoi, ziua următoare, părintele Dometie a fost hirotonit preot, iar părintele Gherontie, diacon⁴³. Astfel, parcă s-a plinit „prorocia” din rândurile pe care părintele Arsenie le-a scris mitropolitului Bălan: „Cred însă – de la mine – că Dometie va fi bun Preot și Gherontie diacon, că nu s’ar găsi la dânșii piedecă după canoane.”⁴⁴.

Părintele Gherontie, prin melosul bisericesc interpretat cu multă măiestrie, odihnea duhovnicește pe mulți, încercând să nu iasă în evidență, ci să își facă „datoria” într-un mod simplu. Așa se face că ierodiaconul Gherontie Calofonitul⁴⁵ era apreciat de athoniți. Mergea la hramurile chiliilor românești, dar și la cele ale vecinilor greci, la cele două schituri românești, la Mănăstirea Vatoped, dar și la Schitul vatopedin „Sfântul Dimitrie”, aflat în apropierea Chiliei.

La Colciu obișnuia să meargă la Chilia Sfântului Gheorghie, dar și la Chilia Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul, la părintele Ioan Guțu⁴⁶ – care venise în Sfântul Munte la sfârșitul anului 1925 – și unde avusese bucuria să-l cunoască în primii ani ai începuturilor vieții monahale și pe părintele Ilie Hulpe⁴⁷. Acolo se bucura de îndemnul și iscusința duhovnicească ale Bătrânului Ghedeon Chelaru, dar și de dragostea Cuviosului Dionisie, cu care fie cânta la strană la privegherile de toată noaptea, fie slujea la Sfântul Altar, bucurându-se de aceste împreună-petrecheri cu sfinții. Astfel, înaintea unei privegheri de hram, Cuviosul Dionisie îi scria: „Vă rugăm să binevoiți a face osteneală și a ne însoți pentru hramul Sfintei noastre Biserici și, de este cu putință, să veniți de cu seară ca să facem o mică priveghere în cinstea Sfântului Marelui Mucenic Gheorghie, spre a ne fi mijlocitor în ziua cea înfricoșată către Dreptul Judecător.”⁴⁸.

⁴³ *Actul de hirotonie*, 27 mai 1940, în ACSI, fond *Documente*, dosar I-B-3.

⁴⁴ Extras dintr-o scrisoare a părintelui Arsenie Boca către mitropolitul Nicolae Bălan, în AMA, dosar III-317-1940, nr. 6617/16 iun. 1940, ff. 1-2.

⁴⁵ Într-o scrisoare-răspuns adresată părintelui Arsenie semnează ca „Gherontie Calofonitul”, ceea ce s-ar traduce ca „Gherontie cel cu bun glas”. (Cf. ACSI, fond *Correspondență*, dosar III-B-1, f. 1v.).

⁴⁶ Mai multe informații despre părintele Ioan Guțu în volumul semnat de Monahul Nicodim, *Ieroschimonahul Ioan. O viață dăruită lui Hristos*, Editura Egumenița, Galați, 2013, 92 p., și în articolul scris de Monah Nectarie Munteanu, „25 de ani de la trecerea la Domnul a cuviosului Ioan Guțu”, în *Lumina*, 22 decembrie 2021, pp. 10-11.

⁴⁷ Monah Nectarie Munteanu, „Duhovnicul Ilie Hulpe, ascet cu neîncetată rugăciune”, în *Lumina*, 2 februarie 2022, p. 9.

⁴⁸ Extras dintr-o scrisoare a Cuviosului Dionisie de la Colciu, în ACSI, fond *Correspondență*, dosar II-A-3, 21 aprilie (s.a.).



Monahul Ilarion Dincă, Egumenul Dometie Tribenea, Cuviosul Dionisie Ignat de la Colciu și Ierodiaconul Gherontie Cornășan (de la stânga la dreapta) – în curtea interioară a Chiliei Sfântului Ipatie

(Arhiva Chiliei Sfântului Ipatie, fond fotografii)

Psaltul ipatit era invitat să cânte chiar și la hramurile marilor mănăstiri. De pildă, în 18 aprilie 1956, proegumenul Teofil Vatopedinul îi transmitea invitația reprezentantului Mănăstirii Xenofont de a cânta la hramul mănăstirii lor:

„Dragă ierodiacone Gherontie,

M-a rugat Reprezentantul Sfintei Mănăstiri a Xenofontului să te rog și să-ți spun să mergi de Sfântul Gheorghie să cânți la strana stângă la hramul lor. Scriemi dacă te duci, ca să-i spun Reprezentantului lor.

Cu dragoste și salutări părintelui Dometie,
Proin-egumen Teofil”⁴⁹.

Privegherile de toată noaptea sunt specifice Sfântului Munte, cele ale mănăstirilor sau ale lăcașurilor unde se adună mai mulți cântăreți ajungând să țină de la 12 până la 16 ore, pentru că, potrivit cuvintelor Bătrânului Dionisie de la

⁴⁹ Scrisoare de la Proegumenul Teofil Vatopedinul către Ierodiaconul Gherontie, în ACSI, fond *Correspondență*, dosar II-B, 18 aprilie 1956, f. 1.

Colciu, „muzica bisericească, stai toată noaptea s-o ascuți și niciodată nu te mai sature. Nu numai atâta, dar, dacă ești atent, scoți și lacrimi din ochii tăi, că ea așa-i făcută, e lucru binecuvântat de Dumnezeu.”⁵⁰ Aceasta le era hrana, bucuria și lucrarea, petrecerea în pocăință și nevoința de toată noaptea pentru a dobândi milă de la Hristos, pentru a fi mai aproape de El încă din această viață, căci, după cum învăța Cuviosul Arsenie de la Prislop, „am venit în viața aceasta ca să învățăm să ne desprindem de ea; pentru că numai de aici încolo, încă de pe-acum, începe Viața cea adevărată.”⁵¹

Despre această pregustare a isihiei și a bucuriei celei veșnice care se găsea la Chilia Sfântului Ipatie în acei ani nota și unul dintre puținii închinători ai acelor vremuri în chip lămurit: „În chilia aceasta domnește atmosferă de pură creștinătate, izvorâtă din adâncul și sfântul suflet al Preasfințitului Părinte Ieromonah Dometie și Preacuviosului Diacon Gherontie, cari în zilele de astăzi sunt adevărați sfinți. Aici, în Sfântul Munte Athos, sau mai bine zis «Grădina Maicii Domnului», rar foarte, rar găsești astfel de oameni, care fără de nicio exagerare le-am dat numele de mai sus... Sf. Părinte Ieromonah Dometie și Preacuviosul Gherontie sunt ca două lumini care luminează abisul în care ne găsim și sunt speranța că Domnul Dumnezeu nostru nu ne va lăsa să cădem de tot în păcate. Căci prin acești oameni mulți păcătoși vor fi iertați...”⁵².

Ierodiaconul Gherontie învățase de la bătrânii aghiorți că lucru bun este ca cineva să evite împrăștierea pricinuită de ieșirile din Sfântul Munte, mai ales dacă a fost hirotonit. Bătrânul Dionisie de la Colciu mărturisea despre duhovnicii pe care i-a cunoscut că „erau foarte severi” și că, „dacă ieșea din Sfântul Munte numai până la Salonic, ca ieromonah sau ierodiacon, părintele Antipa Dinescu te oprea de la slujire o săptămână...”⁵³. Părintele Gherontie nu a părăsit Athosul fără vreun motiv bine întemeiat. Spre exemplu, nu se păstrează nicio mărturie sau măcar vreun document de călătorie cum că ar fi fost în România să își viziteze rudeniile. O încercare de a merge în țară, însă în scopuri exclusiv medicale, a fost în vara anului 1944, când, „fiind suferind de inflamație pulmonară” și acolo neavând „posibilitatea cu ce să se caute, lipsind medicamentele și chiar cele necesare dietei”, părintele Dometie Trihenea înaintează o solicitare către

⁵⁰ Ion Minoiu, „Despre cântare, tipic și starea lăuntrică potrivită slujirii bisericești în lumina cuvintelor duhovnicești ale Stareșului Dionisie de la Colciu”, în *Cuviosul Dionisie de la Colciu*, Colecția Duhovnicul 4, ediție îngrijită de Protos. Dr. Nathanael Neacșu, Editura Doxologia, Iași, 2017, p. 165.

⁵¹ Părintele Arsenie Boca, *Scrieri inedite*, Editura Charisma, Deva, 2019, p. 252.

⁵² Însemnare a lui Dionisie Mantta în *Condica închinătorilor (1930-1993)*, în ACSI, fond *Manuscrise. Condi. Jurnale*, 4 aprilie 1955, pp. 40-41.

⁵³ Stareșul Dionisie, *Duhovnicul de la Sfântul Munte Athos*, vol. II – „Lumea în vremurile de pe urmă”, p. 232.

autoritățile bisericești din România, cerându-le mijlocirea ca diaconul Gherontie să fie „consultat de medici germani și, dacă se poate, să fie primit într-un spital unde să-și recapete sănătatea”⁵⁴. Din păcate, cel mai probabil, acest lucru nu s-a concretizat. Cu privire la celelalte ieșiri, pentru că, în general, erau consemnate, acestea sunt fie de ordin administrativ („în 1958 au adus în Tasos la Potamia 60 de stupi”⁵⁵; „5 Iulie 1958 – ducerea stupilor la Tasos (Potamia); 12 Septembrie – aducerea stupilor de la T (P)”⁵⁶), fie medical („În 1950-februarie-1, pr. Gherontie a făcut o operație. Pr. Gherontie probleme cu sănătatea de la muncă”⁵⁷; notițe privitoare la cheltuielile medicale din iunie 1960⁵⁸).

Împrejurări istorice. Patriarbul Justinian al României vizitează Chilia Sfântului Ipatie

Revenind la firul cronologic urmărit până acum, trebuie precizat că, în anul 1939, ieromonahul Diomid Vălasă pleacă în țară pentru a strânge ajutoare și a rezolva diferite treburi, însă al Doilea Război Mondial și instaurarea regimului totalitar în România aveau să îl țină între hotarele țării până în anul 1963. Singura modalitate de comunicare era cea epistolară, dar și aceasta, cu mari dificultăți. Totuși, printr-o astfel de scrisoare, din anul 1941, ierodiaconul Gherontie află că tatăl său a trecut la cele veșnice în urmă cu un an⁵⁹. Câțiva ani mai târziu, pe 20 iulie 1946, starețul Teodosie Domnariu adoarme întru Domnul și, pentru că părintele Diomid, urmașul la conducere, se afla în țară, monahii Dometie și Gherontie au fost nevoiți cu atât mai mult să ia soarta Chiliei în mâinile lor.

Tot din corespondența purtată în acele timpuri, aflăm că ieromonahul Onufrie Bratu⁶⁰, călugăr prodromit de metanie și un caligraf desăvârșit, a donat Chiliei Sfântului Ipatie „toate Doxastarele de psaltichie”⁶¹ scrise de el foarte frumos

⁵⁴ Scrisoare din data de 5 iulie 1944, în ACSI, fond *Documente*, dosar I-A-4, f. 1.

⁵⁵ *Registru însemnări cheltuieli*, în ACSI, fond *Manuscrise. Condiți. Jurnale*, p. 19.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 10.

⁵⁷ Extras dintr-o scrisoare, în ACSI, fond *Corespondență*, dosar I-B.

⁵⁸ *Registru însemnări cheltuieli*, în ACSI, fond *Manuscrise. Condiți. Jurnale*, p. 38.

⁵⁹ Fragment dintr-o scrisoare a părintelui Diomid Vălasă către ierodiaconul Gherontie, în ACSI, fond *Corespondență*, dosar I-B, 28 octombrie 1941.

⁶⁰ Ieromonahul Onufrie Bratu, după numele de mirean Oprea, s-a închinoviat în Schitul Românesc Prodromu în anul 1894, la vârsta de 20 de ani. S-a născut la 25 martie 1874 și era originar din Satulung, jud. Brașov. Avea patru clase primare. A devenit monah în Schitul Înaintemergătorului, în anul 1897. Tot aici, în Sfântul Munte, a fost și hirotonit. S-a retras din Schit pentru prima dată la 6 septembrie 1914, apoi a revenit, iar în decembrie 1924 a plecat la Mănăstirea Cheia. (Cf. *Monahologhionul Schitului Românesc Prodromu*, nr. 244, în Arhiva Schitului Românesc Prodromu.)

⁶¹ Manuscrisele donate de către cuviosul ieromonah Onufrie nu se mai află astăzi, din păcate, în Biblioteca Chiliei. Din ceea ce știm, acestea au fost duse în timpul stăreției monahului Ilari-

și alte mai multe lucruri bune”, căci avea „cărți multe”⁶². De aceea, atunci când s-a mutat la cele veșnice, în 14 martie 1957, părintele Diomid le scria ucenicilor: „Dumnezeu să-l ierte; vă rog să-l pomeniți întotdeauna la parastas, că el ne-a făcut mult bine”⁶³.

Întoarcerea părintelui Diomid în Sfântul Munte, la metania sa, a coincis cu aniversarea, în 1963, a 1000 de ani de monahism athonit. La acest important eveniment istoric a participat și vrednicul de pomenire Patriarh Justinian Marina, însoțit de Mitropolitul Firmilian al Olteniei, Episcopul Partenie al Romanului și Hușilor, Arhim. Nicolae Mladin, Pr. Prof. Ioan G. Coman, Pr. Olimp Căciulă și Diac. Mihai Marinescu. Singura Chilie românească vizitată atunci de către delegația condusă de Patriarhul Justinian a fost cea a Sfântului Ipatie, la dorința expresă a Întâistătătorului.

După această memorabilă vizită și întâlnire, părintele Dometie nota următoarele:

„La data de 27 iunie 1963 am avut fericirea să primim în Chilia Sfântului Ipatie, în sunetul clopotelor și armonia cântărilor, pe Preafericitul Patriarh Justinian, cu suita Preafericirii lui. După Tedeum a spus un frumos cuvânt de primire Dometie ieromonahul, amintind istoria chiliei și faptul că Sfântul Ipatie este unul dintre cei 318 părinți de la Sinodul I de la Niceea... După terminare, Preafericitul Patriarh a exclamat: «Foarte frumos!» Apoi a ținut o cuvântare de frumoasă amintire, aducându-ne toate binecuvântările Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, ale tuturor călugărilor și călugărițelor și ale tuturor bine credincioșilor creștini din România, care cu multă plecăciune și sfințenie pronunță cuvântul «Sfântul Munte». Îndemnându-ne să fim cu bună supunere către mănăstirile din Athos, către stăpânirea autorităților și țara adoptivă, a spus: «Ca prin voi și faptele voastre să se preamărească Dumnezeu și Maica Domnului, ocrotitoarea acestui Sfânt Munte, minunat și frumos.» După închinarea la Sfânta Evanghelie a scris pe aceasta următoarele: «Cu prilejul sărbătoririi celor o mie de ani de la organizarea monahismului în Sfântul Munte Athos, de către Sfântul Atanasie, am vizitat Chilia Sfântului Ipatie unde se nevoiesc cei patru monahi români cărora le-am împărtășit ale noastre binecuvântări.»⁶⁴.

on Dincă (1985-2004) la Schitul Românesc Prodromu, din teama de a nu fi înstrăinate, neavând în acel moment ucenici care să asigure continuitatea Chiliei.

⁶² Scrisoare a părintelui Diomid către părinții Dometie și Gherontie, în ACSI, fond *Correspondență*, dosar I-B, 8 octombrie 1953, ff. 1 și 1v.

⁶³ Scrisoare a părintelui Diomid către părinții Dometie și Gherontie, în ACSI, fond *Correspondență*, dosar I-B, 23 mai 1957, f. 1.

⁶⁴ Însemnare a părintelui Dometie despre vizita Preafericitului Părinte Patriarh Justinian cu prilejul împlinirii a 1000 de ani de monahism athonit, în ACSI, *Condica închinătorilor* (1930-

Patriarhul a dăruit chiliei un rând de veșminte preoțești foarte frumoase, un stihar diaconesc, o cruce pentru Sfânta Masă, cruciulițe, cărți de rugăciuni și alte daruri, precum și un pomelnic pe care a trecut, la vii, tot neamul românesc, iar la morți, pe toți ostașii care s-au jertfit pentru România. La plecare, potrivit unei mărturii culese de la un ucenic al părintelui Dometie, Patriarhul i-a îndemnat pe viețuitorii Chiliei Sfântului Ipatie: „Să țițeneți călduță vatra aceasta, că e un loc tare drăguț, singura chilie ardelenescă.”⁶⁵.

Între anii 1965 și 1975, ca urmare a faptului că părintele Dometie fusese chemat să preia egumenia Mănăstirii Zografu, ierodiaconul Gherontie a purtat de grijă Chiliei Sfântului Ipatie. Nu îi va fi fost deloc ușor să păstreze toate în bună rânduială în răstimpul în care a fost singur, dar, având mare nădejde la mijlocirile Sfântului Ipatie, a primit mult ajutor și putere pentru a-și continua lucrarea, căutând să împlinească și cele ale Martei, și cele ale Mariei. Contribuția arhimandritului Dometie Trihenea la înnoirea Mănăstirii Zografu era cunoscută nu doar în Sfântul Munte, ci și în afara lui⁶⁶. Acolo a fost „lămurit ca aurul în topitoare” și a avut parte de multe încercări. Dar, în cele din urmă, fiindcă la Zografu au venit, și prin eforturile sale, călugări tineri din Bulgaria care să întărească mănăstirea, a renunțat la egumenie și a revenit, după zece ani, la Chilia unde îl aștepta ierodiaconul Gherontie. De altfel, acesta îi amintea într-o scrisoare că aceiași epitropi din Mănăstirea Vatoped care îl îndemnaseră să primească egumenia în 1965, acum, îl chemau înapoi, pentru a nu se ajunge la ispite mai mari⁶⁷.

„Gospodarul” iubitor de străini

Părintele Gherontie primea cu multă dragoste pe toți care treceau pragul Chiliei Sfântului Ipatie. Încă din 1939, Cuviosul Serafim Popescu descria, la plecarea din Athos, atmosfera trăită alături de monahii ipatioți:

1993), în ACSI, fond *Manuscrise. Condiți. Jurnale*, 27 iunie 1963. Prima parte a acestei însemnări, dar și două imagini surprinse în momentul vizitei delegației române, conduse de către Patriarhul Justinian, au fost publicate de către Silviu-Andrei Vlădăreanu, „Chilia «Sfântului Ipatie»”, în *Lumea credinței*, anul IV, nr. 8 (37)/august 2006, pp. 48-49.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Arhim. Ioanichie Bălan, *Patericul Românesc*, ediția a III-a, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1998, p. 694.

⁶⁷ Informații din scrisoarea părintelui Gherontie către părintele Dometie trimisă în timpul în care era egumen la Mănăstirea Zografu, în ACSI, fond *Corespondență*, dosar I-A, nedatăă (-1974-1975), f. 1.

„Aici ospitalitatea și dragostea creștinească a celor ce se nevoiesc în această casă întrec datina românească. Sufletul românilor de aici este stăpânit de cele mai curate simțiri creștinești și românești.”⁶⁸.

Încă din tinerețe era cunoscut ca un om practic, priceput, cu multă îndemânare, rămânând astfel până la finalul vieții. Într-o scrisoare din anul 1975, episcopul Evloghie Oța, care își petrecuse tinerețea la Athos, amintește:

„Cineva mi-a vorbit foarte frumos despre părintele Gherontie că continuă a cânta și a sluji minunat în biserică și că este perfect gospodar întru toate, iar întreaga casă o ține ca nimeni altul...”⁶⁹.

Vestea despre glasul său a trecut hotarele Athosului. Astfel, arhimandritul Gherontie Ghenoiu, un apropiat al Chilie Sfântului Ipatie, îi scria starețului Dometie:

„Să-l aduceți [la Patriarhia Română, în București, *n.n.*] și pe tizul meu, Părintele Gherontie, că vreau să-l cunosc. Am auzit că este un mare cântăreț.”⁷⁰.

De asemenea, în romanul *Muntele catârilor* al fostului ambasador Ion Brad, în fapt o înveșmântare literară a pelerinajului său la Sfântul Munte din 1976, ierodiaconul Gherontie apare sub pseudonimul de „Nicandru”, fiind „călugărul-gospodar” de la Chilia „scriitorului” Dometie. Acesta „îi ospătă la trapezărie” și le arată „două din cele opt camere, strălucind de curățenie, ale casei lor”⁷¹. „Scriitorul”, aflăm din relatare, era plecat să cerceteze bibliotecile mănăstirești, astfel că „gospodarul” Gherontie s-a ocupat de primirea lor. După odihnă, când să plece la drum, ambasadorului Ion Brad și însoțitorului său „Tifoen”⁷² le-a umplut „două străiți mari de nuci curățate de coajă” și „rămase singur în poarta de cetate țărănească a chilie Scriitorului, ștergându-și, furișat, în grabă, cu palmele lui crăpate, de plugar, lacrimile ce-i săpau obraji”⁷³.

⁶⁸ Fragment din însemnarea diaconului Dumitru Popescu în *Condica închinătorilor* (1930-1993), în ACSI, fond *Manuscrise. Condiți. Jurnale*.

⁶⁹ Extras dintr-o scrisoare adresată părintelui Dometie și semnată de episcopul Evloghie Oța, în ACSI, fond *Correspondență*, dosar III-A-1, 15 octombrie 1975, f. 1.

⁷⁰ Felicitare de la arhimandritul Gherontie Ghenoiu către părintele Dometie, în ACSI, fond *Correspondență*, dosar III-C-1, 30 ianuarie 1974.

⁷¹ Ion Brad, *Muntele catârilor sau Ambasador la Sfântul Munte*, ediția a doua, revăzută și adăugită, Editura Fundația Europeană Titulescu, București, 2013, pp. 143-144.

⁷² Palindrom care îl desemnează pe ierodiaconul Neofit Negară din Schitul Lacu (1913-1999), fost stareț al Chilie „Buna Vestire” din Schitul Românesc Lacu și originar din Ciucur-Mingir, Basarabia. A fost unul dintre protagoniștii acțiunii de a interveni pe lângă autoritățile din România pentru venirea de monahi români în Sfântul Munte.

⁷³ Ion Brad, *Muntele catârilor sau Ambasador la Sfântul Munte*, pp. 149-150.



Ierodiaconul Gherontie Cornățan

(Fotografie din arhiva personală a Arhid. Sebastian Barbu Bucur)

Tot în aceiași ani, ierodiaconul Iustinian Stoica, ajungând pentru prima dată în Sfântul Munte, trece și pe la Chilia Sfântului Ipatie și ne oferă o mărturie despre ceea ce a văzut și a auzit de la părinți.

„La vreo oră jumătate, după ce am terminat cu masa și cu discuțiile, a început slujba de la miezul nopții. Am mers toți la biserică. Ierodiaconul Gherontie era un foarte bun psalt. După slujbă, până la săvârșirea Sfintei Liturghii, mai erau câteva ore în care părinții se retrăgeau la chilie. Programul liturgic reîncepea pe la 6-7, când se citea un acatist și se făcea Ceasul 3 și Ceasul 6 urmate de Sfânta Liturghie.”

Monahul Petru, originar din Canada, primul ucenic al Cuviosului Dionisie Ignat, îl caracteriza pe psaltul ipatit ca fiind „un cântăreț de forță și un om voinic și foarte harnic”, amintindu-și că la Chilia Nașterea Maicii Domnului, aflată în vecinătatea Sfântului Ipatie, „cânta părintele Gherontie în română și părintele Dionisie în greacă”⁷⁴.

⁷⁴ Din memoriile monahului Petru (*s.n.*) puse la dispoziția noastră prin dragostea părinților Chiliei Sfântului Gheorghie – Colciu.

Despre acestea toate dă mărturie și arhimandritul Atanasie Floroiu, actualul stareț al Schitului Românesc Prodromu, care a ajuns la Chilia Sfântului Ipatie în repetate rânduri în primii ani ai începuturilor sale monahale în Sfântul Munte.

„Primirea de străini, milostenia, cuvântul cel dres cu sare, acestea erau temelia vieții lor (a părintelui Dometie și a părintelui Gherontie, n.n.), parcă te găseai în file de pateric. Slujbele, de asemeni, se regăseau la timpul lor, slujbele de seară, de dimineață, se făceau chiar în doi, în liniștea nopții și a dubului liniștitor și împăciuator.”

Iar pe ierodiaconul Gherontie îl descrie ca „un părinte nevoitor, cu mult respect și dragoste, bun cântăreț de muzică bizantină”⁷⁵.

Spre cămara slavei Mântuitorului, unde este „glasul neîncetat al laudătorilor care văd pururea frumusețea cea negrăită a slavei sale”

În ultimii ani ai vieții, deși l-au mai lăsat puterile trupești, nu lipsea de la slujbe, de la strană, cunoscând rânduiala și multe tropare și cântări pe de rost.

După o viață trăită în rugăciune, cumpătare și osteneală, părintele Gherontie a adormit întru Domnul în luna februarie 1985, cu doar câteva luni înaintea arhimandritului Dometie, alături de care, de mic copil, a pășit în Grădina Maicii Domnului. Cel din urmă, care se autointitula adeseori „amintitorul”, pentru consemnarea evenimentelor sau faptelor mai însemnate, într-o scrisoare către fratele său îi pomenea și de această „noutate”: „Părintele Gherontie a murit de inimă. Dumnezeu să-l ierte! L-am îngropat în 16 Februarie stil vechiu. A răposat la 16 Februarie stil vechiu, a murit de inimă, n’a suferit nimica”⁷⁶, iar în altă parte:

„A fost un bun cântăreț și un ales gospodar. S-a înmormântat la Chilia Nașterea Maicii Domnului lângă Schitul Sf. Dimitrie. Dumnezeu să-l ierte și să-l odihnească. În 8 Februarie 1985. Amintitorul Dometie Trihenea.”⁷⁷.

Chiar dacă și-a petrecut ultimele luni de viață la Chilia mai sus amintită, din vecinătatea Chiliei Sfântului Ipatie, după ce osemintele i-au fost dezgropate, potrivit tradiției locale athonite, au fost așezate în osuarul Chiliei de metanie.

Prin bunătaatea lui Dumnezeu, în Arhiva Chiliei se păstrează câteva casete de epocă care conțin fragmente din unele slujbe ale anilor ’75-’80. Înregistrările

⁷⁵ Mărturie a arhimandritului Atanasie Floroiu, starețul Schitului Românesc Prodromu (26 mai 2018).

⁷⁶ Scrisoare a părintelui Dometie către fratele său Tudor din Sibiu, din fondul personal al doamnei Dana Faure, nepoată a părintelui Dometie.

⁷⁷ *Caietul de însemnări – C6*, în ACSI, fond *Manuscrise. Condiți. Jurnale*, f. 14v.

păstrate surprind, din fericire, și glasul inconfundabil și impunător al părintelui Gherontie. Acestea, alături de mărturiile celor care l-au cunoscut, constituie o adevărată mângâiere și întărire pentru generația de astăzi.

Concluzie

Ierodiaconul Gherontie Ipatiotul, deși mai puțin cunoscut până acum, se numără în ceata monahilor români iubitori de psaltichie, care, cu glasurile și inimile lor calde, au împodobit slujbele Bisericii, spre folosul multora. Așadar, este firesc să îl pomenim alături de alți înaintași sau contemporani de-ai săi, precum schimonahul Nectarie Prodromitul, „Noul Kukuzel” sau întâiul între cântăreții Sfântului Munte la vremea sa, schimonahul Iacov Deciu, ucenicul acestuia, duhovnicul Macarie Utan din Schitul Lacu, Cuviosul Dionisie Ignat de la Colciu și atâția alți copiiști sau melurgi ai neamului nostru, cunoscuți și necunoscuți⁷⁸.

⁷⁸ A se vedea recenzia semnată de Vasile Vasile la lucrarea lui Gregorios Stathis cu titlul „Manuscrisele de muzică bizantină din Muntele Athos”, în *BOR*, an. CXV, nr. 1-6, ian.-iun. 1997, pp. 375-380, unde amintește numele mai multor psalți români viețuitori în Sfântul Munte Athos.

Inspirația scripturistică a cinstirii Maicii Domnului în imnurile cultice*

Pr. Drd. Nicolae-Daniel BALEA

Abstract:

In the Orthodox Church, a very special place is occupied by the Virgin Mary. She deserves a superveneration, because she received to give birth to Jesus Christ. This aspect can also be understood through the wealth of hymns and songs that bring honor and praise to the one who received Him in her womb and gave birth to the Son of God. Within the divine cult, the appellations addressed to the Virgin Mary are biblically inspired from the books of the Old and New Testaments. The Mother of God is identified as "the heavenly door, the ark, the shining cloud, the true Zion, the golden urn, the city of Lord, the chosen vessel, upon which the Holy Spirit descended and in which the divine Logos became incarnate" which will raise man from the bondage of sin and enable him by grace to become a son of the heavenly Father. They further strengthen our conviction that the Virgin Mary is our intercessor to God.

Keywords:

The Virgin Mary, The Mother of God, Holy Bible, the divine cult, hymns and songs, Old and New Testaments

În marea galerie a sfinților, un loc prim îl ocupă Preacurata Fecioară Maria, Maica Domnului. Adeseori, creștinii, prin rugăciune și cântare, își îndreaptă gândul și cer mijlocirea Maicii Domnului. Analiza atentă a acestor moduri de invocare arată o puternică manifestare afectivă a credinciosului, fie că se exprimă un sentiment de compasiune ori de speranță, fie că se urmărește – cum se și impune de altfel – solicitarea ajutorului suprafiresc, prin rugăciune, la un moment de cumpănă sufletească. Fără a ne apleca asupra detaliilor unei astfel de analize,

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

putem remarca acest semn deosebit de pietate al creștinilor ortodocși față de Maica Domnului. Biserica Ortodoxă acordă un loc cu totul deosebit Fecioarei Maria în cadrul cultului liturgic, Maica Domnului fiind invocată ca mijlocitoare a noastră la tronul dumnezeirii, în toate slujbele. Totuși, se impune a se cunoaște principalele temeuri pentru supravenerarea Maicii Domnului, în cadrul cultului divin, mai cu seamă prin cântările și imnurile ce o preaslăvesc.

Imnurile mariologice oglindite în textele vechi-testamentare

În textele biblice ale Vechiului Testament se prefigurează în chip profetic personalitatea Fecioarei Maria, fiind numită „ușa cerească, chivot, nor strălucitor, Sionul cel adevărat, năstrapa de aur, cetatea lui Dumnezeu, vasul cel ales, peste care s-a pogorât Duhul Sfânt și în care s-a întrupat Logosul divin”, care va ridica pe om din robia păcatului și-i va da posibilitatea ca prin har să devină fiu al Părintelui ceresc¹.

Astfel de apelative ale Fecioarei Maria întâlnim în cântările din cadrul cultului liturgic, ce ne arată lămurit:

„Pe ceea ce este ușă cerească și chivot, munte cu totul sfânt, norul cel strălucit, să o laudăm; pe scara cea cerească, raiul cel cuvântător, mântuirea Evei și odorul cel mare a toată lumea...”²

Aceste denumiri luate de imnologie din Vechiul Testament și atribuite Maicii Domnului au un singur scop, și anume preamărirea ei pentru vrednicia de a zămisli, prin Sfântul Duh, pe Fiul lui Dumnezeu. Așadar, denumirile biblice ne ajută să vedem importanța actului zămislirii Domnului în Fecioara Maria și rolul ei de mijlocitoare între om și Dumnezeu³.

Nașterea lui Iisus dintr-o Fecioară s-a împlinit întocmai precum în viziunea profetului Iezechiel despre poarta închisă prin care nu va trece nici un om, „că Domnul Dumnezeu lui Israel a trecut prin ea” (*Cânt* 44, 2).

Dumnezeu a descoperit prin profeți Nașterea Mântuitorului din Fecioara Maria: „Fecioara va lua în pântece și va naște fiu” (*Is* 7, 14). Profetul Ieremia o întâmpină cu lauda lui Dumnezeu: „Locaș al dreptății și munte sfânt, Domnul să te binecuvânteze” (*Is* 31, 23). Psalmistul cântă mărirea nespuse a miresei lui Dumnezeu: „Stătu-a împărăteasa de-a dreapta Ta în haină aurită îmbrăcată și

¹ Dumitru Stăniloae, „Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și catolici”, în *Ortodoxia*, an. II, nr. 4/1950, p. 576.

² *Și acum...* de la Sedealna învierii de la Utrenia de duminică a glasului 8, în *Antologhion*, Ed. Arhiepiscopiei Timișoarei, 1999, p. 114.

³ Ieromonah Chesarie Gheorghescu, „Învățătura despre Maica Domnului în ortodoxie și catolicism”, în *Ortodoxia*, nr. 3/1970, p. 388.

prea înfrumusețată” (*Ps* 44, 11). Solomon o numește „Casa înțelepciunii” (*Pr* 9, 1); învrednicindu-se de daruri spirituale deosebite, Preacurata Fecioara Maria a îmbrăcat haina sfințeniei, arătând „mai frumoasă decât ficele Evei și ca un crin din câmpie” (*Cânt* 2, 11).

Învățătura despre Sfânta Fecioară ca Născătoare de Dumnezeu se desprinde din prima profeție mesianică, rostită de Dumnezeu după căderea primilor oameni în păcatul neascultării (*Fac* 3, 15). Rostirea ei pune în evidență adevărul că Dumnezeu nu a schimbat menirea femeii de a fi dăătoare de viață, ci, prin urmașa Evei, omenirea va îmbrăca haina nemuririi sufletului. După opinia unor teologi, „femeia” din această profeție este însăși Fecioara Maria și din ea se va naște făuritorul, care va zdrobi stăpânirea satanei. Alții sunt de părere că substantivul „femeie” desemnează, în sens literal, pe Eva și, în sens spiritual, pe Fecioara Maria⁴.

Hotărârea lui Dumnezeu ca Fiul Său să Se întrupeze din Fecioara Maria a fost veșnică, deoarece Cel Atotștiutor a cunoscut mai dinainte gândul diavolului și, după căderea în păcat a primilor oameni, le-a trimis un izbăvitor⁵. O cântare din slujba vecerniei face această precizare: „Taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută...”⁶. Neascultarea lor de porunca divină le-a adus pierderea harului divin și apoi moartea fizică, stare pe care o vor depăși prin Nașterea Mântuitorului din Sfânta Fecioară⁷. De asemenea, o cântare ne vorbește despre acest lucru: „Porunca cea cu taină luând-o întru cunoștință, cel fără de trup (este vorba despre îngerul Gavriil, cel care a vestit nașterea pruncului Iisus), degrabă a statut în casa lui Iosif, zicând celeia ce nu știa de nuntă: Cel ce a plecat cerurile cu pogorârea, încape fără schimbare tot întru tine; pe care și văzându-L în pântecul tău luând chip de rob, mă spăimântează a striga Ție: bucură-te, mireasă pururea Fecioară”⁸.

Purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de om s-a manifestat și prin salvarea familiei lui Noe de la potop. Ea va continua în mod special față de poporul lui Israel, descendent prin Avraam din neamul lui Sem, unul dintre fiii lui Noe. „Toiag din rădăcina lui Iesei și floare dintr-însul, Hristoase din Fecioară ai odrăslit, cel

⁴ Nicolae Neaga, *Profeții mesianice în cartea Facerii*, Sibiu, 1930, pp. 14-15. Prof. Nicolae Chițescu, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, București, 1958, p. 760.

⁵ Pr. Ioan Bunea, „Cultul Maicii Domnului”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 9-10/1971, p. 675.

⁶ *Troparul Născătoarei de Dumnezeu*, de la slujba Vecerniei, glas 4, în *Antologhion*, Ed. Arhiepiscopiei Timișoarei, 1999, p. 78.

⁷ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de Dumitru Fecioru, București, 1938, p. 270.

⁸ *Troparul Acatistului Bunei Vestiri*, glas 8, apud Justinian Chira Maramureșanul, Episcop-vicar, *Viața Maicii Domnului*, Cluj-Napoca, 1986, p. 147.

lăudat, muntele cel cu umbra deasă. Venit-ai întrupându-Te din Cea neispătită de bărbat, Cel fără de trup și Dumnezeu”⁹.

Bogăția temeiurilor vechi-testamentare pentru susținerea învățaturii despre Maica Domnului se poate identifica și din profetația mesianică referitoare la vrednicia ei de sta în mare cinste de-a dreapta Fiului său și de a fi prealăudată de toate oștile îngeresti. Astfel, în cartea Psalmilor, ea este denumită „Împărăteasă”, întrucât din ea se va naște Fiul lui Dumnezeu, peste care s-a revărsat harul Sfântului Duh și L-a împodobit cu nenumărate daruri spirituale, încât arată mai frumos decât fiii oamenilor (*Ps* 44, 3, 11)¹⁰. Învrednicindu-se de această cinste aleasă, Fecioara Maria îmbracă aceeași haină a sfințeniei, arătând mai frumoasă decât ficele Evei și ca un crin din câmpie (*Cânt* 2, 1)¹¹.

În textul primelor cântări de cult, Maica Domnului este asemănată cu ființe sau lucruri din Vechiul Testament care au prefigurat persoana Sfintei Fecioare. Din aceste comparații putem deduce legătura strânsă dintre cele două Testamente, iar tot ceea ce în Vechiul Testament are legătură directă sau indirectă cu viața Fecioarei Maria sunt numai imagini care capătă un înțeles adânc și complet când sunt puse în legătură cu persoana sa.

Adevărul înalt despre Fecioara Maria este foarte bine sesizat de imnografiile secolelor primare și următoarele din textele biblice vechi-testamentare, în care ceea ce este mai presus de gândirea omenească apare sub diferite imagini, ca, de exemplu, *rugul* ce ardea și nu se mistuia în fața lui Moise (*Iș* 3, 2-4), sau *scara* pe care urcau și coborau îngerii, descoperită în vis patriarhului Iacob (*Fac* 28, 12). O stihiră a glasului șase spune așa: „Sfatul ce mai înainte de veci, Gavriil descoperindu-l ție Fecioară, a stat înaintea ta, închinându-se și zicând ție: Bucură-te, pământ nesemănat, bucură-te, rug nears, bucură-te, adânc cu anevoie de privit, bucură-te, pod care duci către ceruri și scară până la cer, pe care a văzut-o Iacob, bucură-te, năstrapă dumnezeiască a manei, bucură-te, dezlegare a blestemului, bucură-te, chemarea lui Adam, Domnul este cu tine”¹².

Aceste revelații divine n-au valoare numai pentru prezent, dovedind chemarea făcută de Dumnezeu persoanelor demne ca să păstreze nealterată credința monoteistă, ci ele capătă un înțeles adânc în perspectiva viitorului mesianic. De aceea, *rugul* care nu se mistuia însemna, pentru Moise, chemarea lui din partea

⁹ *Cântarea a IV-a* din Canonul Nașterii Domnului, de la Utrenia Crăciunului, în *Antologhion*, Ed. Arhiepiscopiei Timișoarei, 1999, p. 310.

¹⁰ Pr. Prof. Alexandru Moisiu, „Ce cunoaștem din Sfânta Scriptură despre viața Maicii Domnului”, în *Mitropolia Banatului*, nr. 1-3/1972, p. 22.

¹¹ Pr. Dr. Gheorghe Tilea, „Maica Domnului după cărțile noastre de cult”, în *Glasul Bisericii*, an. XXX, nr. 1-2/1971, p. 81.

¹² *Stihiră glas 6* de la Vecernia Bunei Vestiri, în *Antologhion*, ed. cit., p. 411.

lui Dumnezeu, pentru izbăvirea lui Israel de sub asuprirea egipteană, iar pentru creștini prevestea pogorârea Sfântului Duh peste Fecioara Maria în vederea zămislirii Fiului lui Dumnezeu, care va salva omenirea din robia păcatului. Prin Pogorârea Duhului Sfânt, care, la Cincizecime, S-a arătat în chip de limbi de foc peste Sfinții Apostoli, Fecioara Maria a fost curățită de păcatul strămoșesc și a devenit vas ales al zămislirii Mântuitorului Hristos fără să-și piardă fecioria. Sfinții Părinți ne învață că Fecioara Maria, la Buna Vestire, prin Pogorârea Sfântului Duh, a fost curățită atât trupește, cât și sufletește¹³.

Scara lui Iacob preînchipuie pe Fecioara Maria în sensul că, prin mijlocirea ei, a dat omului posibilitatea să urce în Împărăția cerurilor prin puterea harului Sfântului Duh, prin credință și fapte bune. Jertfa Mântuitorului a deschis dialogul iubirii dintre Dumnezeu și om, pentru ca omul să se poată ridica pe treptele cele mai înalte ale sfințeniei. Ajutorul de mare preț în această ridicare a omului îl are Fecioara Maria.

Vasul cu mană, așezat alături de cele două table de piatră și toiagul lui Aaron care înflorea în chivot, ca să amintească de zilele în care Israel s-a hrănit în pustie (Iț 16, 33), în lumina Noului Testament a devenit năstrapa de aur, apelativ dat Maicii Domnului, întrucât din trupul său S-a născut Hristos, care, prin Sfânta Euharistie, este împărțit tuturor creștinilor și asigură existența vieții spirituale.

„Veniți toți credincioșii să alergăm către Fecioara, că, iată, se naște cea din pânțele mai înainte rânduită a fi Maica Dumnezeului nostru; cămara fecioriei, toiagul lui *Aaron*, cel ce a odrăslit din rădăcina lui Iesei; propovăduirea prorocilor, odrasla dreptilor Ioachim și Ana se naște și Biserica cu a sa cuviință se împodobește...”¹⁴

Stâlpul de foc după care israeliții se orientau în pustiul Sinaiului (*Nm* 9, 15-23) – „bucură-te rug însuflețit și nears...” – are o însemnătate simbolică pentru creștini și prefigurează pe Maica Domnului, care povățuiește pe om spre limanul vieții veșnice și nu-l lasă să se rătăcească în negura păcatului.

În cântările din Octoihul Mare este folosit un număr mare de expresii vechi-testamentare cu caracter simbolic și profetic, pentru a arăta și a evidenția învățătura mariologică despre nașterea mai presus de fire a Maicii Domnului și rămânerea ei în starea de fecorie veșnică. Pentru sublinierea acestor caracteristici, immnograful compară Nașterea Domnului din Fecioară cu „trecerea prin Marea Roșie a poporului Israel”. Așa cum marea a rămas nedespărțită după trecerea

¹³ Vasile Loichiță, „Doctrina Sfântului Ioan Damaschin despre Maica Preacurată”, în *Candela*, nr. 11-12/1937, p. 213.

¹⁴ *Stihira Născătoarei de Dumnezeu*, glas 8, de la Stihovna Vecerniei din ajunul sărbătorii Nașterii Maicii Domnului, în *Antologhion*, ed. cit., p. 182.

israeliților, tot așa și Fecioara Maria, după naștere, a rămas fecioară: „În Marea Roșie, închipuirea miresei celei neispitite de nuntă s-a întipărit de demult. Acolo Moise, despărțitor al apei, iar aici Gavriil, slujitor al minunii. Atunci trecut-a Israel adâncul cu piciorul neudat, iar acum Fecioara L-a născut mai presus de fire pe Hristos. Marea, după trecerea lui Israel, a rămas, nedespărțită; iar cea fără prihană, după nașterea lui Emanuel, a rămas nevătămată.”¹⁵.

Pururi-fecioria Maicii Domnului, relatată în multe imnuri religioase, este dovedită cu date biblice din cărțile profetice, din care nu lipsesc textele despre „ușa încuiată”, văzută de profetul Iezechiel (44, 2), sau despre „muntele înalt” din cartea profetului Daniel (2, 45)¹⁶.

Înceind șirul mărturiilor vechi-testamentare ce se regăsesc în imnurile cultice despre preacinstirea Maicii Domnului, nu înseamnă că am epuizat toate temeiurile biblice și toate imnurile care le cuprind. Dimpotrivă, ele pot fi spornite cu alte exemple: asemănarea Maicii Domnului cu „Chivotul legii” (Iș 25, 10), cu „lâna din aria lui Ghedeon peste care a căzut rouă” (Jd 6, 36-38) sau cu personalități feminine biblice ca: Sara, Debora sau Estera.

Învățătura despre Maica Domnului ce se regăsește în imnurile cultice are multiple temeiuri vechi-testamentare. Ele ne atestă și cu acest prilej legătură dintre cele două Testamente. Privite în ansamblu, prefigurările Maicii Domnului în Vechiul Testament formează cele mai autentice mărturii biblice pe care Biserica Ortodoxă le folosește în susținerea cultului de preacinstire a Sfintei Fecioare. În Noul Testament, ele și-au găsit împlinirea în persoana Fecioarei Maria, din care s-a născut Domnul nostru Iisus Hristos, prezis de prorocii Vechiului Testament.

Imnurile mariologice oglindite în Noul Testament și Sfânta Tradiție

Despre nașterea și copilăria celei care va deveni Născătoarea de Dumnezeu se cunosc puține lucruri. Știm că se naște din neamul lui David, „din rădăcina lui Iesei și din coapsele lui David”¹⁷, părinții ei se numeau Ioachim și Ana, care nu au avut copii până la adânci bătrânețe: „fica lui David, astăzi se naște din Ioachim și Ana”¹⁸. În urma rugăciunilor insistente, Dumnezeu îi binecuvântează cu o copilă, Maria: „Cea stearpă pe prunca Maria cu lapte hrănește”¹⁹, pe care o încredințează

¹⁵ Și acum... de la „Doamne, strigat-am”, sâmbătă seara, Vecernia, glas 5, *Octoihul mic*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, f.a.

¹⁶ Pr. Dr. Gheorghe Tilea, „Maica Domnului după cărțile noastre de cult”, în *Glasul Bisericii*, nr. 1-2/1971, p. 86-88.

¹⁷ *Mineiul* pe luna septembrie, ziua a 8-a, sedeauna a 2-a de la Utrenie, EIBMO, București, 2015.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

preoților de la templu, unde petrece până la 15 ani. „Cele mai dinăuntru ale Bisericii, astăzi, Născătoare de Dumnezeu Fecioară, pe tine te-au primit prin mâinile arhierelui, întru care de la trei ani până la cincisprezece ai petrecut...”²⁰. Zămislirea obișnuită a Sfintei Ana își sporește însemnătatea prin faptul că ea zămislește nu un copil de rând, ci pe aceea Care a fost „gătită spre locaș împăratului veacurilor”²¹. Ea este numită „Maica lui Dumnezeu Preacurată”²².

La vârsta de trei ani, prunca Maria a fost adusă de părinții ei Ioachim și Ana la Templu: „Să se veselească Ioachim și Ana, să se bucure că au adus lui Dumnezeu, ca pe o junincă de trei ani pe stăpâna cea fără prihană”²³. Creșterea aceleia care avea să fie Maica lui Dumnezeu s-a făcut într-un chip cu totul deosebit de acela al oamenilor obișnuți. „Străin este chipul creșterii tale...”²⁴. Aducerea la Templu se face pentru împlinirea unei făgăduințe pe care părinții ei o făcuseră încă înainte de a fi fost ea concepută: „Născându-te, curată... te-ai adus acum Lui, plinind făgăduința părintească”²⁵ sau „Rod pântecului de-mi vei dărui, strigat-a Ana către Domnul, mă voi mări și-L voi aduce Ție...”²⁶.

Sfintele Evanghelii ne vorbesc despre Maica Domnului alături de apostoli sau femeile mironosițe, ea fiind prezentă în toate momentele importante din activitatea Mântuitorului. Ea ocupă un loc central atât la nașterea pruncului Iisus, cât și la patimile, moartea și învierea Sa, precum și la înălțarea la cer.

Sfânta Fecioară, ca Născătoare de Dumnezeu, este cinstită în paginile Sfintei Scripturi chiar înaintea nașterii Domnului, la Buna Vestire. Astfel, Sfântul Evanghelist Luca ne arată că: „a fost trimis îngerul Gavriil de la Dumnezeu într-o cetate din Galileea, al cărei nume era Nazaret, către o fecioară logodită cu un bărbat care se chema Iosif, din casa lui David, iar fecioara se numea Maria. Și intrând îngerul la ea, a zis: „Bucură-te, ceea ce ești plină de har, Domnul este cu tine. Binecuvântată ești tu între femei... și iată vei lua în pântec și vei naște fiu și vei chema numele lui Iisus. Acesta va fi mare și Fiul celui Preaînalt se va chema... și a zis Maria către înger: cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu știu de bărbat? Și răspunzând, îngerul i-a zis: Duhul Sfânt se va pogori peste tine și puterea celui Prea Înalt te va umbri, pentru aceea și Sfântul care se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema... și în acele zile sculându-se Maria, s-a dus în ținutul

²⁰ *Mineiul* pe luna noiembrie, ziua a 23-a, *Și acum...* de la luminânda din cadrul Utreniei, EIBMO, București, 2017.

²¹ *Mineiul* pe luna decembrie, ziua a 9-a, *Și acum...* dogmatica din cadrul Vecerniei, EIBMO, București, 2019.

²² *Ibidem*.

²³ *Mineiul* pe luna noiembrie, ziua a 21-a, *Și acum...* de la Litie, EIBMO, București, 2017.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Mineiul* pe luna decembrie, ziua a 9-a, troparul de la Utrenie, EIBMO, București, 2019.

muntos, într-o cetate a seminției lui Iuda. Și a intrat în casa lui Zaharia și a salutat pe Elisabeta (...) și a zis Maria: Mărește, sufletul meu, pe Domnul și s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu... că a căutat spre smerenia roabei sale, că iată de acum mă vor ferici toate neamurile, că mi-a făcut mie mărire Cel puternic și Sfânt numele lui. Și mila lui în neam și în neam. spre cei ce se tem de El..." (Lc 1, 26-53).

În slujbele noastre religioase găsim texte ale unor imnuri luate din Sfânta Scriptură fără nici un adaos: „Născătoare de Dumnezeu, fecioară, bucură-te...”²⁷ sau „Mărește, suflète al meu, pe Domnul...”²⁸.

Fecioara Maria a păstrat în taină bună-vestirea îngerului, supunându-se cu multă evlavie veștii cele bune. Viața ei a devenit de aici înainte o dăruire lui Dumnezeu și o jertfă în ducerea la îndeplinire a voii Sale. Ea nu putea spune nimănui, nici chiar lui Iosif, ceea ce îngerul i-a vestit, deoarece, nefiind crezută, cădea în osânda legii care era foarte aspră. O situație ca a ei, sub acuza desfrâului, era pedepsită prinuciderea cu pietre: „De va fi vreo fată tânără, logodită cu bărbat, și cineva o va întâlni în cetate și se va culca cu dânsa, să-i ucideți cu pietre pe amândoi la poarta cetății” (Dt 22, 22-23). De aceea, logodnicul ei, „drept fiind și nevrând să o vădească, a voit să o lase în ascuns” (Mt 1, 19). Într-o asemenea situație, Sfânta Fecioară Maria ar fi rămas singură, fără niciun ajutor. Astfel, Evanghelia ne spune că, în timp ce Iosif „cugeta acestea, îngerul Domnului i s-a arătat în vis, grăind: Iosife, fiul lui David, nu te teme a lua pe Maria, logodnica ta, că ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt. Ea va naște fiu și vei chema numele lui Iisus, căci el va mântui pe poporul său de păcatele lor. Acestea toate s-au făcut ca să se împlinescă ceea ce s-a zis de Domnul prin prorocul care zice: Iată, Fecioara va avea în pântece și va naște Fiul și se va chema numele lui Emanuel, care se tâlmăcește: Cu noi este Dumnezeu. Și deșteptându-se din somn, Iosif a făcut așa cum i-a poruncit îngerul Domnului și a luat-o la el pe logodnica sa. Și fără s-o fi cunoscut pe ea Iosif, Maria a născut pe Fiul ei Cel Unul-Născut, Căruia i-a pus numele Iisus” (Mt 1, 20-25).

Zămisirea și nașterea după trup a Mântuitorului rămâne o lucrare teandrică, de colaborare dintre Dumnezeu și om, căci, așa după cum Dumnezeu Fiul, ascultând de hotărârea Tatălui, se supune de bună voie întrupării, la fel și Sfânta Fecioară se supune de bună voie alegerii divine de a zămisli și a naște după trup pe Iisus Hristos²⁹. „Cerurile și pământul, cele de jos și cele de sus se înfrățesc într-o supremă bucurie...”³⁰.

²⁷ *Troparul de la Litie.*

²⁸ *Stihul de la Mărimuri* „Ceea ce ești mai cinstită” de la Utrenie.

²⁹ Pr. Boris Rădulescu, „Fecioara Maria –Născătoare de Dumnezeu”, în *Glasul Bisericii*, nr. 9-12/1976, p. 925.

³⁰ *Mineial* pe luna martie, 25, stihira a 3-a de la stihovna Vecerniei, EIBMO, București, 2019.

Și după naștere, Maria a rămas tot fecioară, de-a pururea fecioară, Iosif nu a devenit nici după nașterea lui Iisus soțul natural al Mariei, ci a rămas pe mai departe ocrotitorul Fecioarei Maria. El era un om drept înaintea lui Dumnezeu, păzea legea, iar dacă îngerul i-a vestit marea taină a întrupării, a păstrat cu sfințenie această taină. „Eu m-am logodit cu Iosif, dar până acum nu sunt împreună, arhanghele. Și necunoscând ispită de bărbat, cum voi naște?”³¹

Iisus Hristos a acordat cinstire Mamei Sale. În tot timpul copilăriei și adolescenței, Sfânta Evanghelie nu pierde din vedere acest amănunt: „și a coborât cu ei, și le era supus. Iar mama sa păstra în inima ei toate aceste cuvinte” (Lc 2, 51).

Domnul a cinstit pe Maica sa pe tot parcursul activității Sale mesianice. Dacă necinstirea părinților este un păcat condamnat de legea sfântă (porunca a V-a) și de legea firii, putea, oare, cel fără de păcat, care a venit să restabilească firea, să-și necinstească mama? Desigur că nu.

Astfel, prima minune a Mântuitorului este cea de la nunta din Cana Galileii, când la cererea Maicii Sale a transformat apa în vin. Cuvintele pe care Domnul i le-a adresat: „Ce este între Mine și tine, femeie?” (In 2, 4) nu pot fi interpretate ca o lepădare de mama Sa. Orice om își iubește mama, cu atât mai mult Iisus. Această minune fiind prima din activitatea Mântuitorului, cuvintele adresate mamei sale se referă la faptul că de acum înainte se desparte de casa mamei Sale pentru a porni la propovăduirea Împărăției lui Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă o despărțire de iubirea mamei, care L-a crescut, Care L-a îngrijit, care vedea în viața Fiului ei mântuirea pe care o va aduce când prin inima ei „va trece sabie...”: „Căci acum s-a împlinit cuvântul care a zis Simeon, că prin inima mea va trece sabie...”³². De aceea, Maica Domnului a fost cinstită și de mulțimea care, urmând pe Fiul ei, se învrednicea de harul și binecuvântările Lui.

Evanghelia relatează cazul unei femei care, admirând înțelepciunea Domnului, o ferește pe mama Sa zicând: „Fericit este pântecul care Te-a purtat și fericiți sunt sânii la care ai supt” (Lc 11, 27). Această exclamație a „femeii din mulțime” a rămas ca o cinstire a Maicii Domnului, pe care Biserica a păstrat-o cu pietate în tradiția ei sfântă, evocând întâmplarea și cu prilejul sărbătorii Adormirii Maicii Domnului:

„Veniți să laudăm, popoare, pe Preacurata Fecioară, din care negrăit a ieșit întrupat Cuvântul Tatălui, strigând și grăind: Binecuvântată ești tu între femei, fericit este pântecul care a încăput pe Hristos, ceea ce ți-ai dat sufletul în mâinile lui, roagă-te, Preacurată, să mântuiască sufletele noastre”³³.

³¹ *Mineiul* pe luna martie, 26, Utrenie, peasna a V-a, troparul III, EIBMO, București, 2019.

³² *Mineiul* pe luna ianuarie, ziua a 22-a, laudele de la Utrenie, EIBMO, București, 2010.

³³ *Vezi Stihoavna* de la Vecernia din ajunul sărbătorii Adormirii Maicii Domnului, în *Antologhion*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, p 522.

Sfintele Evanghelii ne relatează momentul în care Iisus, predicând, este anunțat că mama și ucenicii l-ar aștepta afară din dorința de a vorbi cu El, la care Domnul a refuzat să meargă, ripostând: „că oricine va face voia Tatălui Meu Cel din ceruri, acela este fratele Meu și sora Mea și mama Mea” (*Mt* 12, 50). Riposta lui Iisus se referă la prioritatea pe care a dat-o mesajului mesianic, a împlinirii misiunii Lui; nu trebuie să interpretăm aceste cuvinte ca o respingere sau o sfidare a mamei Sale, ci ca o evidențiere a iubirii pe care o acordă Iisus tuturor celor care ascultă și urmează voia lui Dumnezeu. Mântuitorul Iisus Hristos îi iubește pe toți cei care ascultă și îndeplinesc cuvântul Lui.

În Sfintele Evanghelii, Fecioara Maria este numită *mama lui Iisus* (*Mt* 1, 18; 2, 11; 13, 55), *Maica Domnului* (*Lc* 1, 43), *mama lui Iisus* (*Lc* 12, 50).

Sfântul Irineu (†202) arată că Fecioara Maria, împlinind prorocia lui Isaia, Născătoare de Dumnezeu a devenit pentru neamul omenesc, o a doua Evă, așa cum Iisus este al doilea Adam: „Maria a desfăcut legăturile strânse prin greșeala Evei. Una s-a opus poruncilor lui Dumnezeu, cealaltă s-a supus. Eva a ascultat de cuvântul diavolului, Maria a plecat urechea la vocea îngerului. Neamul omenesc, arvunit morții printr-o fecioară, a fost mântuit prin altă fecioară”³⁴.

Sfântul Chiril al Ierusalimului arată că Fecioara Maria L-a născut pe Fiul lui Dumnezeu mai presus de fire, fiind „umbrită” de Sfântul Duh: „Hristos era acela care avea să se nască din Preacurata Fecioară, de aceea a umbrît-o pe ea cu puterea Celui Preaînalt, și Sfântul Duh s-a pogorât peste ea și a sfințit-o, pentru ca ea să poată zămisli și naște pe Acela, prin care s-au făcut toate...”³⁵. Un imn închinat Maicii Domnului concentrează în el această învățătură: „Mai presus de fire din dumnezeiescul Duh, dar cu voia Tatălui ai zămislit pe Fiul lui Dumnezeu, Cel ce este din Tatăl, fără de mamă, mai înainte de veci...”³⁶.

Sfântul Grigorie cel Mare întărește ideea de curăție și feciorie a Maicii Domnului:

„Înșuși Cuvântul lui Dumnezeu se pogoară la chipul său, se împreună cu un suflet rațional, se face om conceput din fecioară, care prin Duhul Sfânt a fost mai înainte Curățită după suflet și trup”³⁷. Un alt imn de la Buna Vestire sintetizează această învățătură ortodoxă: „Sufletul mi l-a curățit, trupul mi l-a sfințit, Biserică

³⁴ D.I. Belu, *Maica Domnului în lumina imnelor liturgice*, Caransebeș, 1941, p. 29, apud Pr. Prof. Petru Rezuș, „Mariologia Ortodoxă”, în *Ortodoxia*, nr. 4/1950.

³⁵ *Ibidem*, p. 520.

³⁶ *Și acum...* a Născătoarei de Dumnezeu, de la Stihovna din Vecernie, glas III, în *Antologhion*, ed. cit., p. 68.

³⁷ *Ibidem*.

încăpătoare de Dumnezeu m-a făcut pe mine, cort de Dumnezeu împodobit, locaș însuflețit m-a făcut venirea Preasfântului Duh și curată Maică a vieții”³⁸.

Creștinul se roagă zilnic către Maica Domnului, la vreme de necaz sau de boală, la vreme de calamități, în momentele cele mai importante din viața sa. Rugăciunile către Maica Domnului au o căldură și o duioșie care nu pot fi descrise în cuvinte. Cine poate să redea în scris tot ce simte o mamă pentru fiul ei? Numai Fecioara Maria, cea care a trecut prin durere și suferință, poate înțelege durerea și suferința unei mame, ea, care a suferit mai mult decât toate mamele din lumea aceasta pentru Fiul ei, poate înțelege, poate asculta și ajuta pe cei în suferință. De aceea toate mamele din lume, și nu numai ele, îi adresează rugăciuni de cerere, de laudă, de mulțumire, pentru toate binefacerile revărsate asupra lor. În cultul public, rugăciunile către Maica Domnului sunt împletite cu celelalte rugăciuni așa de intim, încât este foarte greu să se mai facă o delimitare între ele. Nu există nici o ectenie care să nu amintească și de „Preasfânta Curată, Preabinecuvântată, Mărita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și Pururea Fecioara Maria”.

Dacă am renunța la cultul Maicii Domnului, am goli cadrul rugăciunilor noastre de partea cea mai frumoasă, de partea cea mai iubită de credincioși, înseamnă a păgubi Biserica și pe credincioși de cele mai frumoase rugăciuni și cântări, înseamnă a rupe legătura dintre cer și pământ, pentru că ea este punctul de unire dintre cer și pământ, înseamnă a răsturna scara care unește cerul cu pământul, înseamnă a ne dezice de prorocia făcută de ea însăși: „Iată, de acum mă vor ferici toate neamurile”.

Maica Domnului face parte din planul veșnic al lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii din robia păcatului. Ea a fost aleasă de Dumnezeu și a devenit „scaun și tron”, „cer al Fiului său”, purtătoare a harului. În predica pe care o rostește la Praznicul Nașterii Domnului, Sfântul Ioan Hrisostom spune: „După cum un meșter, când găsește o materie foarte folositoare, lucrează din ea cel mai frumos obiect, tot astfel Dumnezeu, când a găsit sfânt trupul și sufletul Fecioarei, a construit Lui Însuși templu însuflețit și a plăsmuit din Fecioară Omul în chipul în care a voit”.

Concluzii

Fecioara Maria este cea mai curată ființă din lume, Hristos a străbătut pân-tecele ei și totuși n-a stricat pecețile, așa cum razele soarelui străbat sticla; peștii, apa; păsările, aerul; cum trece curentul electric prin cablu fără să-l strice și fără să lase urme. Nașterea Mântuitorului s-a făcut fără să strice fecioria mamei Sale,

³⁸ Troparul al treilea al odei a șaptea din Canonul Bunei Vestiri, în *Mineiul* pe luna martie, ziua 25, ediția a IV-a, București, EIBMO, 1957, p. 175.

astfel nașterea este pusă în analogie cu „trecerea lui Iisus prin ușile încuiate (*In* 20, 19-26).

Biserica Ortodoxă a păstrat cu sfințenie cultul Maicii Domnului, creștinii o cinstesc mai mult decât pe toți sfinții și îngerii la un loc. Ei i s-au închinat cele mai multe cântări care cuprind slujbele religioase zilnice. Toate imnurile închinatelor ei vorbesc despre aportul adus mântuirii neamului omenesc, despre legătura făcută de ea între cer și pământ.

Nu există slujbă religioasă la care să nu se amintească și cinstească prin rugăciuni și, mai ales, prin imnuri aceea care a fost Maica Fiului lui Dumnezeu, Născătoarea de Dumnezeu, Fecioara Maria, cea care de acum este Maica noastră a tuturor. De aceea am încercat să prezentăm pe Maica Domnului prin prisma imnurilor, a cântărilor închinatelor ei spre cinstire, laudă și rugăciune.

Cântăreț și cântare în Biserica Ortodoxă Română de azi*

Protos. Drd. Antim (Adrian) NAE

Abstract:

Singing to God means expressing devotion, worship, and gratitude to a deity or higher power through songs, chants, or hymns and it is considered a form of prayer or spiritual practice. Singing to God it is a way to connect with the divine, seek guidance, seek forgiveness, or ask for blessings. It can also be a communal activity, with believers joining together in congregations or choirs to praise or honor their deity. Church singers are generally devoted people who seek to share their faith through music and compose a spiritual atmosphere during religious services.

Keywords:

singing, psalms, prayer, choir, religious services, hymns

Introducere

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a proclamat anul 2023 drept „Anul comemorativ al imnografilor și cântăreților bisericești”. Dacă anul 2022 a fost consacrat rugăciunii și isihasmului, ca lucrare duhovnicească de propovăduire a rugăciunii neîncetate a minții și a inimii, anul acesta privim rugăciunea însoțită sau susținută de cântarea bisericească, psalmodierea însăși devenind rugăciune comunitară.

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

Aceasta își are obârșia în psalmii Vechiului Testament, așa cum afirmă și Sfântul Andrei Criteanul, unul dintre marii imnografi ai Bisericii, zicând: „David, oarecând, a însemnat cântarea, scriind-o ca într-o icoană”¹.

Cântările cuprinse în cărțile de cult ale Bisericii noastre sunt creații ale unor imnografi inspirați de Duhul Sfânt și ne ajută în înțelegerea textului scripturistic, ca parte a Sfintei Tradiții. Textele imnurilor care se cântă în slujbele Bisericii Ortodoxe aprofundează și explică bogăția teologică a Cuvântului lui Dumnezeu. Muzica bisericească este Evanghelia cântată.

În acest sens, Părintele Dumitru Stăniloae spunea despre limbajul imnografic că „Dumnezeu este atât de mare, că singură poezia poate încerca să-L exprime”².

Profunzimea teologică și spirituală a textelor liturgice este dată de adăperea lor permanentă din Sfintele Scripturi și din scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii, care au meditat îndelung și profund la Cuvântul lui Dumnezeu.

Teologia exprimată în imnografia bisericească este una dintre cele mai bogate în sensuri și, în același timp, lămuritoare pentru credincioșii Bisericii noastre. De aceea, ea trebuie valorificată mai mult în predicile și catehezele din zilele noastre.

Imnografi precum Sfântul Roman Melodul, Sfântul Ioan Damaschin, Sfântul Andrei Criteanul, Sfântul Cosma de Maiuma, Teofan Mărturisitorul și Iosif Imnograful, Casiana și alții sunt alcătuitori de cântări bisericești de o mare frumusețe din punct de vedere al formei, dar și de o mare profunzime teologică.

Imnurile liturgice au fost cântate pe teritoriul țării noastre încă de la începuturile creștinismului, iar arta sau meșteșugul cântării a fost predat de către mari dascăli și compozitori atât în școlile domnești, precum și la școala Sfântului Sava de la București, sau în școli mănăstirești, așa cum a fost școala de la Mănăstirea Putna.

Nu putem să trecem cu vederea nici psalții sau alcătuitoarii cântărilor liturgice ale Bisericii noastre, care nu au fost simpli compozitori sau interpreți, ci adevărați creatori de cultură și limbă națională, precum: Filothei Sin Agăi Jipei, Macarie Ieromonahul, Anton Pann, Ștefanache Popescu, Ioan Popescu-Pasărea și alții.

¹ A se vedea Cântarea a VII-a din ziua de Joi a Săptămânii a V-a a Postului Mare din „Cano-nul Sfântului Andrei Criteanul”, în *Triodul*, București, EIBMO, 2020, p. 427.

² Pr. Dumitru Stăniloae, Marc-Antoine Costa de Beauregard, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, traducere de Maria-Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 143.

Cântărețul bisericesc

Cântărețul bisericesc este prima persoană din parohie asupra căreia trebuie să se îndrepte atenția preotului, atunci când este vorba de a-și alege organe de ajutorare în opera pastorală. Alături de o asemenea vocație, cântărețul bisericesc este omul care are cea mai bună pregătire în materie de cunoștințe și trăire religioasă.

În școala de cântăreți bisericești, el a studiat și a aprofundat mai mult decât ceilalți credincioși din parohie anumite aspecte și anumite probleme religioase. În același timp, în cadrul școlii a fost supus unor exerciții duhovnicești, ca, de exemplu: participarea la toate slujbele bisericești, mărturisirea păcatelor, împărtășirea cu Sfintele Taine etc.

Prin funcția lui, cântărețul bisericesc este în contact direct cu cărțile cultului divin ortodox, din care citește rugăciuni, pericope biblice, psalmi și cântă diferite cântări religioase³.

În același timp, cântărețul bisericesc este, în Biserica Ortodoxă, colaboratorul cel mai apropiat și cel mai constant al preotului în parohie. Aproape nici o slujbă dumnezeiască nu se poate face în biserică și în casele credincioșilor fără cântăreț.

El însoțește aproape pretutindeni pe preot și are posibilitatea să observe și să cunoască stări sufletești, nevoi și probleme pe care ceilalți credincioși din parohie adeseori nici nu le pot bănuși.

Toate aceste lucruri fac și ajută ca fiecare cântăreț bisericesc să fie în parohie omul cel mai pregătit, cel mai chemat și cel mai îndatorat să dea ajutor preotului în misiunea lui pastorală. Faptul acesta trebuie să fie bine cunoscut fiecărui preot încă de la primii pași pe care îi face în parohie.

„El trebuie să știe, să-și facă din cântărețul bisericii omul său cel mai devotat, omul cel mai interesat în problemele de vestire și de trăire a creștinismului, omul care se identifică întru toate cu preotul său, pentru buna conducere pastorală a parohiei și pentru progresul religios-moral al tuturor enoriașilor”⁴.

Cântărețul bisericesc poate să dea mult ajutor preotului în lucrarea sa pastorală, dar nu trebuie uitat faptul că, în aceeași măsură, cântărețul bisericesc poate face mult rău și poate crea probleme și aspecte negative în viața pastorală. Nicușorul dintre credincioșii parohiei nu cunoaște atâtea amănunte, atâtea cazuri și atâtea imagini din viața și activitatea preotului și a familiei lui câte cunoaște cântărețul bisericesc. De aceea, dacă se întrerupe buna colaborare dintre preot și

³ Gheorghe Papuc, „Cântărețul bisericesc în slujba credincioșilor și colaborator apropiat al preotului”, în *Îndrumător Bisericesc*, Sibiu, 1980, p. 166.

⁴ Pr. Spiridon Căndea, „Organele ajutoare ale preotului în activitatea pastorală din parohie”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 5-6, 1958, p. 122.

cântăreț, dacă în locul dragostei creștinești se sălășluiește invidia, supărarea sau nemulțumirea, atunci cântărețul bisericesc devine, conștient sau inconștient, o piedică în activitatea preotului în parohie.

Este o datorie pastorală importantă ca preotul să evite, printr-o lucrare conștientă și sistematică, asemenea situații și să facă din cântărețul bisericesc colaboratorul său cel mai bun și mai devotat.

În concepția creștină, prin darul cântării religioase, omul se aseamănă cu îngerii și cu sfinții care au laudat neîncetat pe Dumnezeu. Sfânta Scriptură ne oferă multe argumente în sensul acesta, ca, de exemplu, în Vechiul Testament, la *Is* 6, 3: „Și strigau unul către altul zicând: Sfânt, Sfânt, Sfânt, este Domnul Savaot, plin este cerul și pământul de slava Lui”, sau la *Iov* 38, 7: „Atunci când stelele dimineții cântau laolaltă și toți îngerii lui Dumnezeu Mă sărbătoreau?”, sau în Noul Testament, la *Lc* 2, 13: „Și deodată s-a văzut, împreună cu îngerul, mulțime de oaste îngerească laudând pe Dumnezeu și zicând: Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire!”. În cult, „cântarea – după textul ei – este o rugăciune, mai ales o rugăciune de laudă și de mărire [...]”⁵ (*Ap* 4).

La începutul creștinismului, în secolele III-IV, nu existau cântăreți bisericești în înțelesul de azi⁶. Toată lumea participa activ în cântarea liturgică. Dezvoltarea tipicului Sfintei Liturghii prin adăugarea succesivă a unor noi piese, imne, rituri și ceremonii a generat creșterea rolului cântărețului și întărirea statutului acestuia de coordonator, dirijor, dar și solist.

Formularul liturgic, căpătând în ochii poporului un aspect tot mai complicat, mai ornamentat, a determinat ca rugăciunile, care până atunci erau rostite de preotul slujitor cu voce tare în întregime, să fie citite în taină, în timp ce credincioșii sau cântăreții executau imnele cele noi, introduse în cult.

Studii istorice, liturgice și canonice aprofundate au observat că indicația referitoare la cântăreți, în acest canon, nu trebuie interpretată neapărat ca oprind cântarea în comun a credincioșilor, ci, mai mult, în sensul îndrumării de către cântăreț a executării cântării credincioșilor în calitate de specialist sau cunoscător al tehnicii muzicale a timpului⁷.

⁵ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, Editura Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 315.

⁶ Idem, „Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun a credincioșilor”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, an. IV, ianuarie-februarie, 1954, p. 35.

⁷ *Ibidem*, p. 33.

Cântarea bisericească

Într-o perioadă critică în privința participării enoriașilor la slujbele religioase pentru Biserica Ortodoxă Română, anul 1950 a însemnat un nou impuls menit să revigoreze cântarea bisericească. Sfântul Sinod prezidat de Preafericitul Iustinian a dispus generalizarea cântării omofone în toate bisericile ortodoxe din România. Câțiva ani mai târziu, în anul 1967, se nuanțează această dispoziție, acceptându-se specificul local în cântare, mai cu seamă în zonele din Banat și Ardeal.

Cântarea în Biserică se ordonează pe două direcții: omofonă (monodică), pentru popor, și corală în centrele orașenești și catedrale⁸. „Cântatul psalmilor aduce, deci, cel mai mare bun: dragostea”⁹, spune Sfântul Vasile cel Mare, lucrul acesta extinzându-se în mod firesc la întreaga cântare bisericească, al cărei model primar au fost psalmii.

Deci putem spune că monodia (cântare pe o singură voce) bisericească înseamnă, totodată, și exprimarea iubirii dumnezeiești. Dragostea exprimată prin cântare realizează și „unirea credinței”¹⁰.

Un îndemn liturgic adresat credincioșilor înainte de rostirea Simbolului de credință la Sfânta Liturghie dezvăluie această legătură între iubire și credință: „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim”, iar credincioșii răspund: „Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită”¹¹. În acest context, cântatul împreună este precum o cale care duce la unire; unește poporul într-un singur cor. „Cântatul împreună”¹² se referă la cântarea în comun în cadrul liturgic, mai ales că această formă este expresia sau simbolul unității întru credință a creștinilor, fiind și un mijloc de întărire a acestei unități. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre o „împreună cântare a dumnezeieștii doxologii, care se va înfăptui în veacul viitor între puterile cerești și pământești”¹³ și care se înfăptuiește deja, sacramental, în slujba bisericească.

De aceea, îndemnul Sfântului Vasile cel Mare de a cânta Domnului într-un glas, într-o suflare și în unirea prin dragoste îl regăsim, spre exemplu, și în ecfonisul: „Și ne dă nouă, cu o gură și o inimă, a slăvi și a cânta preacinstitul și

⁸ Nicu Moldoveanu, „Muzica bisericească în B.O.R.”, în *Buletin oficial al Patriarhiei Române*, an. XLI, nr. 6, iunie 1973, București, p. 650.

⁹ Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi (Ps 1)*, în *PSB 17*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, 1986, p. 184.

¹⁰ *** , *Liturghier*, EIBMBOR, București, 1980, p. 143.

¹¹ *Ibidem*, p. 133.

¹² Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi...*, p. 184.

¹³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, EIBMBOR, București, 2017, p. 351.

de mare cuviință numele Tău [...]”¹⁴. Se înțelege importanța simbolică și chiar teologică pe care o exprimă cântarea în comun într-o slujbă care are tocmai scopul ca ansamblul celor care participă la ea să devină un singur și același trup: trupul tainic al lui Hristos¹⁵.

Tot Sfântul Vasile cel Mare spune că „*psalmul este lucrul îngerilor*”, de unde rezultă foarte simplu că cei care cântă aceste cântări în Biserică fac și ei „lucrurile îngerilor”. În mod asemănător, Sfântul Niceta de Remesiana spune: „...cântarea, dacă este îndeplinită cu dreaptă credință și cu devoțiune, este legată de îndeletnicirea îngerilor, care fără somn, fără odihnă, neîntrerupt laudă pe Domnul din ceruri și binecuvintează pe Mântuitorul”¹⁶.

În Biserică, cântarea în comun polarizează atenția celor prezenți la slujbă și îi face participanți activi la rugăciune. „Prin influențarea auzului s-a constatat că sufletul poate fi predispus mai ușor să primească adevărul cuprins în textul imnelor religioase”, constată Sfântul Vasile cel Mare, iar Fericitul Augustin menționează: „Prin cântare, adevărurile esențiale pătrund în adâncul inimii”¹⁷. De aceea, cântarea în comun este o întoarcere la creștinătate sau o revenire la tradiția Bisericii primare¹⁸. Mai mult, este un mijloc de lămurire, de întărire și de apărare a dreptei credințe și mijlocul cel mai eficace de a stăvili trecerea credincioșilor la alte confesiuni sau culte religioase.

Mulțumită unei tradiții ce dăinuie mai mult în mediul sătesc, dar pe alocuri și în orașe, numeroase sunt bisericile în care credincioșii cântă odată cu strana. Admițând și promovând cântarea credincioșilor în biserică, noi trebuie să folosim toate mijloacele de luptă și promovare lăsate nouă moștenire de Biserica primară.

Avem o bogată, variată și splendidă comoară de cântări bisericești: tropare, condace, stihiri și podobii în cărțile noastre de slujbă, așezate pe muzica noastră psaltică tradițională sau uniformizată, care constituie una dintre valorile și mândriile Bisericii noastre Ortodoxe.

Biserica noastră este una dintre puținele Biserici în care muzica de cult se exprimă în dimensiuni artistice distincte, fără a se exclude una pe cealaltă; monodiei de sorginte bizantină i se va alătura, la începutul secolului al XIX-lea, muzica în manieră corală, venită la început pe filieră rusească și occidentală¹⁹.

¹⁴ *Liturgier...*, p. 145.

¹⁵ Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Psalmi...*, p. 184.

¹⁶ Asist. Univ. Ștefan Alexe, „Sfântul Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică din sec. IV și V (453-587)”, în *Studii Teologice*, an. XXI, nr. 7-8/1968, p. 140.

¹⁷ Fericitul Augustin, *Confesiuni* 50, *PSB* 64, EIBMBOR, București, 1985, p. 230.

¹⁸ Pr. Prof. Ene Braniște, *Temeiuri biblice și tradiționale...*, p. 36.

¹⁹ Drd. Nicu Moldoveanu, „Cântarea corală în Biserica Ortodoxă Română – de la pătrunderea ei în cultul divin până la sfârșitul secolului al XIX”, în *Studii Teologice*, nr. 7-8 (1967), p. 504.

Fenomenul în sine, ce propunea o diversitate stilistică, nu a dorit niciodată să se transforme într-o rivalitate, deși cântarea corală a generat un entuziasm cvasi-general și chiar „susținerea politică” în momentele în care se afirma timid și prin influențe străine, ca astăzi să se ridice voci izolate care să conteste prezența acesteia în Biserică.

Apreciind perioada în care ne aflăm ca o perioadă de maturitate, prin afirmarea deopotrivă a monodiei psaltice de tradiție bizantină și a polifoniei corale bisericești, perioadă în care probabil nu ne vom aștepta la prefaceri spectaculoase, de esență în morfologia și sintaxa cântării, putem afirma că muzica din Biserica Ortodoxă Română se desfășoară sub un titlu generic: *unitate în diversitate*.

Astăzi, în cultul Bisericii Ortodoxe Române, la Sfânta Liturghie sunt folosite limbaje muzicale diferite:

- *Cântarea în comun*, prin participarea tuturor credincioșilor la cântare;
- *Cântarea solistică*, în manieră psaltică, cu acompaniament de ison sau fără;
- *Cântarea corală*, în diferite variante: grup vocal, cor mixt, cor bărbătesc, cor de copii, cu un repertoriu adecvat Sfintei Bisericii.

Considerăm că toate aceste forme de abordare a răspunsurilor liturgice sunt firești, nu contravin nici dogmelor Bisericii Ortodoxe și nici tradiției și practicii Bisericii de la începuturi până astăzi.

Dintre cântările scripturistice, cel mai des folosiți sunt psalmii, care în trecut Bisericii erau cântați fie responsoric, fie antifonic.

a) *Cântarea responsorică* era folosită foarte mult în Biserica veche, în special în sec. III-IV, ea fiind moștenită din tradiția iudaică; cântărețul principal (solistul) dădea tonul, începea și conducea efectiv cântarea, executând el însuși versetele din textul psalmilor, iar credincioșii din biserică se uneau cu el, acompaniindu-l prin anumite refrene sau răspunsuri scurte, numite ipacoi (ὑπακοή), ca, de exemplu, Aliluia (Lăudați pe Domnul); Auzi-mă, Doamne! (la Ps 140) ș.a. Așa se cântau, de exemplu, Psalmii 134 și 135 („Lăudați numele Domnului...” și „Lăudați pe Domnul că este bun...”) întrebuiți până azi în cultul ortodox ca *Polieleu* la utrenia sărbătorilor importante; după fiecare verset al primului dintre acești doi psalmi se repeta refrenul „Aliluia!”, iar la al doilea „Că în veac este mila Lui”.

b) *Psalmodierea* sau *Cântarea antifonică* (αντίφωνος sau alternativă) constă în executarea întregului Psalm de către toți credincioșii din biserică, împărțiți în două cete, grupe sau coruri, care cântau alternativ versetele sau stihurile Psalmilor: de o parte cântau vocile groase (bărbătești), de alta, cele subțiri (ale femeilor și ale copiilor). La sfârșitul psalmului, ambele coruri se uneau și cântau în comun

un final sau un refren, care putea fi ori un verset din psalm (cum se repetă, de exemplu, azi versetele 23 și 25 la sfârșitul psalmului 103 de la vecernie), ori o formulă doxologică (de exemplu: Aliluia), ori o formula imnologică nouă, de felul doxologiei de azi („Slavă Tatălui și Fiului...”) ²⁰.

Totuși, astăzi, putini psalmi se mai rostesc în întregime. Din ei a rămas însă câte un verset, ca, de exemplu: „Bindecuvântat ești, Doamne, învață-mă îndreptările Tale...” (Ps 118, 12), care se cântă între troparele de la Bindecuvântările Învierii. În trecut, în acel moment se cânta tot psalmul. Frânturi din psalmi mai avem astăzi înainte de citirea Apostolului și a Evangheliei, când cântăm *Prochimenul* (προκειμενος, așezat înainte). Astăzi, ele trebuie cântate maiestuos pe unul din cele opt glasuri, având pe lângă ele încă un stih (sau mai multe, în cazul Prochimenelor mari, praznicale). La vecernia din Vinerea Patimilor, prochimenul nu se cântă, în semn de întristare pentru Pătimirile Domnului.

În afară de psalmi, cultul ortodox mai întrebuițează și alte cântări biblice importante, atât din Vechiul Testament, cât și din cel Nou. Astfel, din *Vechiul Testament* avem următoarele texte ²¹:

1) *Cântarea de mulțumire a lui Moise și a surorii sale Miriam* după trecerea israeliților prin Marea Roșie și izbăvirea din robia Egiptului (Iș 15, 1-19): „Să cântăm Domnului, căci cu slavă S-a preaslăvit...”;

2) *Cântarea lui Moise, prin care el mustră pe poporul său* că se dăduse la idolatrie, în pustia Sinai: „Ia aminte, cerule, și voi grăi! Ascultă, pământul, cuvintele gurii mele!...” (Dt 32);

3) *Cântarea de mulțumire a Sfintei Ana*, mama lui Samuil, când aceasta a născut pe fiul său, după rugăciune îndelungată: „Bucuratu-s-a inima mea întru Domnul, înălțată a fost fruntea mea de Domnul Dumnezeu meu...” (1 Rg 2, 1-10);

4) *Cântarea prorocului Avacum*, cu conținut mesianic: „Doamne, auzit-am de faima Ta...” (Avc 3, 2-13);

5) *Cântarea prorocului Isaia*: „Sufletul meu Te-a dorit în vreme de noapte...” (Is 26, 9-17);

6) *Rugăciunea prorocului Iona*, când se afla în pântecul chitului din mare: „Strigat-am către Domnul în strâmtoarea mea...” (Iona 2, 3-10);

7) *Cântarea celor trei tineri evrei* aruncați în cuptorul cu foc din Babilon: „Bindecuvântat ești, Doamne, Dumnezeuul părinților noștri, și lăudat și preamărit este numele Tău în veci...” (Dn 3, 24-90, fragmentul necanonic).

²⁰ Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghierul Explicat*, EIBMBOR, București, 1997, p. 193.

²¹ Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica generală*, EIBMBOR, București, 1993, p. 135.

În Noul Testament avem:

1) *Cântarea de mulțumire și prorocire a lui Zaharia*, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul, când i s-a deschis limba și a pus numele fiului său: „Bindecuvântat este Domnul Dumnezeu lui Israel, că a cercetat și a făcut răscumpărare poporului său...” (Lc 1, 67-79);

2) *Cântarea de slăvire a Sfintei Fecioare Măria*, după ce primise de la înger vestea că dintr-însa se va naște Mesia: „Mărește, suflete al meu, pe Domnul...” (Lc 1, 46-54);

3) *Rugăciunea dreptului Simeon*, când a primit la Templu, în brațele sale, pe Pruncul dumnezeiesc: „Acum slobozește pe robul Tău, Stăpâne...” (Lc 2, 29-32)²².

Toate aceste cântări biblice, în afară de rugăciunea dreptului Simeon, au fost întrebuințate în cult în forma în care le găsim în locurile respective din cărțile Sfintei Scripturi; astfel, ele se citesc împreună cu canoanele de la utrenie, în zilele de rând din Postul Mare, precum se arată în învățătura din Psaltire și din Triod, luni în prima săptămână din post, iar cântarea Sfintei Fecioare se cântă totdeauna la cântarea a 9-a de la canoanele (catavasiilor) din serviciul utreniei de duminică și din sărbătorile Sfinților. Totodată, cântările biblice au servit și ca modele sau izvoare de inspirație pentru alcătuirea cântărilor din canoanele imnografice, precum se va arăta ceva mai departe²³.

Tot imne trebuie să fi fost și unele fragmente cu structură poetică din Noul Testament, cum sunt textele de la *1 Tim* 3, 16; *Ef* 5, 14; *Rm* 13, 11-12; *Ap* 4, 11 și 5, 12 ș.a.

Cele mai vechi imne creștine, deosebite de cele biblice, sunt Doxologia Treimică: „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh. Amin” și Doxologia Mare: „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, întru oameni bunăvoire...”, care are ca început textul de la *Lc* 2, 14. Ceea ce a dus la apariția unui mare număr de imne creștine a fost apariția ereziilor, când creștinii, în special episcopii și preoții, compuneau poezii sau imne (chiar și fără rimă) care erau ușor de memorat și pentru oamenii simpli și care, în forme concise, rezumau o anumită dogmă.

Conchidem prin cuvintele Sfântului Niceta, episcop de Remesiana, care ne învață cum să executăm aceste cântări: „dar și glasul vostru, al tuturor, nu trebuie să fie disonant, ci unitar (ca unul singur). Nu unul s-o ia prostește înainte, iar altul să-l ridice; ci să se silească fiecare să-și integreze glasul, cu smerenie, înăuntrul sunetului corului care cântă, iar să nu iasă în evidență în chip necuviincios... Noi toți, ca dintr-o gură, să scoatem deopotrivă același sunet de psalmi și mlădiere a

²² *Ibidem*.

²³ Macarios Simonopetrul, *Triodul explicat*, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 212.

glasului... Așa stând lucrurile, fraților, să ne umplem de o și mai deplină încredere în importanța slujbă a cântărilor, având în vedere că vom căpăta de la Dumnezeu mare har, noi, cărora ni s-a îngăduit să cântăm minunile veșnicului Dumnezeu, împreună cu atâția și așa de mari sfinți, adică cu prorocii și cu mucenicii... Căci, când se cântă, să cânte toți, iar când ne rugăm, să ne rugăm toți”²⁴.

Anul comemorativ al imnografilor și cântăreților bisericești devine, astfel, un prilej de comemorare a celor ce s-au ostenit prin munca lor, inspirați de Dumnezeu, să compună cântări bisericești și să le interpreteze spre înaintarea noastră în cunoașterea lui Dumnezeu.

²⁴ Asist. Univ. Ștefan Alexe, *Sfântul Niceta de Remesiana...*, p. 140.

Coordonatele muzicii liturgice corale transilvănene. Context. Parcurs. Figuri reprezentative*

Drd. Gheorghe VASILACHE

Abstract:

The beginning of liturgical choral music in the Romanian Orthodox Church, mentioned in the first half of the 19th century, meant a remarkable change of religious and cultural paradigm, because the liturgical space in which, for centuries, the psaltic melody had present and resounded, supporting the interpretation more or less inspired, he integrated broad sonorities of choral singing. In Transylvania, sacred choral music was marked by the missionary activity and the artistical vision of the great hierarch of Aromanian origin, Andrei Șaguna, a fierce reformer of the Orthodox Church in this Romanian area and a leading fighter for Romanian rights and freedoms.

The metropolitan was the one who introduced choral music in church services, printing in 1854 the Liturgy for four voices, known as the Greek Liturgy. An important trend with a distinct trajectory in religious choral architecture, especially in the Transylvanian area, and later also in the extra-Carpathian area, represents the compositional activity of musicians who, on the German track, developed the classical or classical-romantic style.

Keywords:

liturgical choral music, psaltic melody, Orthodox Church, Greek Liturgy

Contextul politic, social și chiar religios în care s-a dezvoltat cultura muzicală transilvăneană din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și până în secolul al XX-lea a determinat conturarea unui peisaj artistic aparte, cu sonorități identitare specifice, diferite față de celelalte provincii istorice ale țării. Mozaicul etnic și

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

confesional, deopotrivă, a generat influențe și în ceea ce privește cântarea sacră, pentru Biserica Răsăriteană, muzica bizantină reprezentând seculara cântare de strană, integrată în cadrul cultului bisericesc, care a suportat influențe regionale, generatoare ale ethosului muzical dintr-un anumit areal cultural.

Coordonatele regimului politic nu au oferit un teren fertil manifestărilor românești prin care să fie afirmată și promovată națiunea, chiar dacă, după aprecierile istoricilor, românii au reprezentat constant, în parcursul istoriei, mai mult de jumătate din populația Principatului Transilvaniei¹. *Încă din secolul al XVII-lea, noul stăpân al Transilvaniei, Imperiul Habsburgic, a încercat să-și consolideze stăpânirea prin catolicizarea românilor, care, fiind majoritari în regiune, puteau fi opuși cu succes ungarilor, trecuți în mare parte la reformați*². Acest imperiu, fiind în totalitatea lui unul dintre cele mai eterogene construcții politice europene, a limitat emanciparea națiunii române, educația, cultura, artele ș.a. nefiind elementele pe care statul să le susțină. În această perspectivă poate fi înțeleasă legislația care a guvernat gândirea socio-politică a conducătorilor politici ai Transilvaniei de-a lungul timpului: ...noi, neînțelegând pe cei care fac parte din secta Valabilor sau a Grecilor și care sunt tolerați temporar până la buna plăcere a principilor și locuitorilor țării – *Approbatæ Constitutiones*, Pars I, tit. 1 art. 3³; ...deși națiunea română nu se bucură printre staturi în această țară – *Approbatæ Constitutiones*, Pars I, tit. 8 art. 1⁴; deși națiunea română e admisă în această țară pentru folosul obștesc, însă nedându-și seama de starea sa inferioară... – *Approbatæ Constitutiones*, Pars I, tit. 9 art. 1⁵.

În acest peisaj social, cultura românească a avut o traiectorie proprie, care uneori a luat forma supraviețuirii ori a existenței minimale, susținută mai ales de Mitropolia Ardealului, care a avut un rol major în păstrarea identității și a rezistenței românești în acest areal geografic. Muzica religioasă, deși puternic influențată de elemente ale cântecului popular românesc transilvan, a reprezentat în continuare un vector prin care cultura românească s-a dezvoltat, promovând, cu determinare, valorile românești într-un spațiu multiethnic și, implicit, plurireligios. *Arta corală românească își trage seva din folclorul autentic, care, prin forța*

¹ Ioan Aurel Pop, „Observații privitoare la structura etnică și confesională a Ungariei și Transilvaniei medievale (sec. IX-XIV)”, în *Istoria României, Pagini Transilvane* (coord. Dan Berindei), Cluj-Napoca, 1994, pp. 10-11.

² Petre Țurlea, *Catolicismul și revizionismul maghiar, Trianon 100*, Editura Semne, București, 2020, p. 7.

³ Petre Poruțiu, „Lupta pentru creare învățământului superior și a unei universități românești în Ardeal”, în *Transilvania. Organ al ASTREI*, nr. 3-4, Sibiu, 1943, pp. 163-164.

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

lui de iradiere, a suscitât interesul mai multor compozitori, îndemnându-i să-i dezvăluie misterul și să-l valorifice în creații de înaltă inspirație artistică. Astfel, muzica corală, consolidată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, a fost edificată pe temelia artei folclorice a românilor, exprimată prin cântecul popular monodic, dansul țărănesc și prin melodia bisericească⁶. Efortul de producție artistică în domeniul muzical s-a concentrat, mai ales în ultima parte a secolului al XIX-lea și în perioada imediat următoare, în două mari direcții, care au integrat recuperarea a două secole de tradiție europeană în domeniul tehnicii compoziționale și al stilisticii muzicale și realizarea specificității național-folclorice în limitele unui colorit local obținut prin citarea și imitarea așa-numitelor melodii naționale⁷.

Unul dintre reprezentanții de frunte ai mișcării corale românești din Transilvania este pedagogul, compozitorul și interpretul Gheorghe Dima (1847-1925), autor al unor importante opusuri corale sacre, parte din ele reprezentând și astăzi pagini muzicale măiestrite, prezente în repertoriul formațiilor corale din România. Acesta reorganizează corul Catedralei Mitropolitane din Sibiu, alături de care a avut o activitate misionar-artistică deosebită, participând la numeroase evenimente bisericești și culturale din Ardeal⁸.

Personalitatea creatoare a muzicianului Gheorghe Dima – conturată viguros în cadrul studiilor pe care acesta le-a urmat la Viena, cu Otto Uffmann, apoi la Graz, îndrumat de profesorul Ferdinand Thieriot, și, mai târziu, la Conservatorul din Leipzig, cu pedagogi celebri precum Jadassohn, Rebling, Reinecke lu Rust (contrapunct, fugă și compoziție) – a însemnat pentru istoria muzicii românești din acest areal un important reper și un vehement susținător al cauzei românești din Ardeal, exprimată prin manifestările artistice. Sinteză între limbajul armonnic european și ethosul cântecului românesc, fie folcloric-popular, fie bisericesc, de strană, modalitatea de compoziție a unor lucrări cu certe valențe europene (aproape 100 de opusuri corale sacre, dintre care două Liturghii armonizate) reprezintă și astăzi un prototip compozițional pentru edificarea unor repertorii muzicale din cadrul serviciilor divine.

Promovarea vieții artistice, care a animat peisajul cultural al Sibiului de la sfârșitul secolului al XIX-lea, precum și înființarea *Reuniunii de cântări*, alături

⁶ Conf. Univ. Dr. Emilia Moraru, „Valorificarea sursei folclorice în procesul de cristalizare a muzicii corale românești”, în *Studiul Artelor și Culturologie: istorie, teorie, practică*, nr. 4, Academia de Muzică, Teatrul și Arte plastice, Chișinău, 2015, p. 40.

⁷ Cl.L. Firca, *Modernitate și avangardă în muzica ante- și interbelică a secolului XX, 1900-1940*, Editura Fundației Culturale Române, București, 2002, p. 107.

⁸ Gheorghe Șoima, *Scrieri de Teologie și Muzicologie*, ediție îngrijită de Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Grăjdian, Prof. Cornelia Grăjdian, Editura Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2010, p. 270.

de care compozitorul va evolua în ceea ce privește parcursul propriei dezvoltări, determină prezența acestuia în pulsul evenimentelor citadine pentru aproape 18 ani. Astfel, ajungând la conducerea acestei formații muzicale corale, Gheorghe Dima va oferi mărturia propriei științe în perfecționare, prin susținerea unor ample concerte care ilustrează nivelul de cunoaștere a marii muzici europene. Va dirija astfel lucrări vocal-simfonice de anvergură, precum *Anotimpurile* și oratoriul *Creațiunea* de Joseph Haydn, *Stabat Mater* de Gioachino Rossini, *Noaptea Valpurgiei* de Mendelson Bartholdy, *Missa Solemnis* de Ludwig van Beethoven ori alte lucrări muzicale de Johannes Brahms sau Frantz Schubert⁹. Prin toate acestea, compozitorul contribuie la emanciparea vieții publice și culturale a orașului, ajungând să concerteze în anul 1895 în marea sală a Ateneului Român din București, aspecte ce dezvăluie maturitatea și prestigiul de care se bucura Reuniunea de cântări de la Sibiu, dirijată de Dima. Aceste date determină corala Hermanstädter Mänergesang – Verein să solicite venirea la conducere a dirijorului Gheorghe Dima, fapt unic în istoria muzicală germană din Ardeal, ca un român să dirijeze un astfel de cor¹⁰. Din această postură va contribui, de asemenea, la dezvoltarea și promovarea cântării corale din inima Transilvaniei.

Compozițiile muzicale sacre au intrat în preocupările de succes ale marelui muzician, care, beneficiind de un instrument generos de interpretare, Corul Catedralei Mitropolitane din Sibiu, va aduce la lumina zilei opusuri liturgice deosebit de expresive, prezente până astăzi în repertoriul corurilor bisericești din țară. *Cele două Liturghii în Sol Major și La Major, precum și duoasele armonizări ale cântecelor funebre fac parte din numărul mare de lucrări muzicale, cu caracter bisericesc, piese originale sau armonizări*¹¹. Referitor la creațiile corale bisericești originale trebuie subliniat faptul că Gheorghe Dima compune unele partituri cu un ridicat grad de complexitate, cu o dramaturgie uneori mai puțin cunoscută în peisajul cultural-religios, utilizând cu precădere tiparul compozițional al contrastului, *căutând varietate în dispersarea corului în ansambluri adiacente și asigurând, în același timp, unitatea prin gândirea armonică și tehnica polifonică*¹².

Activitatea componistică religioasă a celui care a fost primul rector al Academiei de Muzică și Artă Dramatică din Cluj-Napoca (1919-1925), conducere pe care a primit-o după ieșirea din închisoare¹³, unde a ajuns din

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Octavian Lazăr Cosma, „Prefață”, la *Gheorghe Dima, Opere alese*, Editura Muzicală Grafoart, București, 2014, p. 5.

¹¹ Gheorghe Șoima *Scrieri de Teologie și Muzicologie*, p. 293.

¹² Claudia Pop, „Retorica creației compozitorului Gheorghe Dima”, în *Țara Bârsei*, Muzeul Casa Mureșenilor, Brașov, 2008, p. 270.

¹³ Octavian Lazăr Cosma, „Prefață”, la *Gheorghe Dima, Opere alese*, p. 5.

cauza convingerilor sale naționale în timpul Primului Război Mondial, poate fi încadrată, conform unor aprecieri exprimate de muzicologul Doru Popovici¹⁴, în trei mari categorii: prima categorie privește stilul sau maniera romantică de compoziție, în care sunt incluse cele două *Liturghii în Sol Major* pentru cor bărbătesc și în *La Major* pentru cor mixt; a doua categorie integrează cântările funerare, compoziții corale construite în stilul neoromantic german, cu intervale melodice mai puțin obișnuite și discursuri sonore ornamentate, ultima categorie cuprinzând armonizări realizate spre sfârșitul vieții, *care au unele teme muzicale, melodiile fixate în notație liniară de Dimitrie Cunțan*¹⁵.

Liturghia pentru cor bărbătesc în Sol Major este considerată un etalon al creației de gen, în care compozitorul a utilizat cu mare inspirație și originalitate structuri polifonice în armonii care amintesc de Școala germană de compoziție. Lucrarea este transpusă într-o compoziție pe teme originale, *Ecteniile, Imnul Heruvic* și partea finală a Liturghiei fiind construite în structuri tematice proprii compozitorului. *Răspunsurile Mari..., Pe Tatăl..., Mila păcii... Cu vrednicie... sau Pe Tine Te lăudăm...* sunt compoziții care explorează temele bizantine de strană, vechile melodii bisericești românești.¹⁶

Autorul *Liturghiei în Sol* cunoscând aceste cântări specifice stranelor bisericești *nu a putut să treacă peste frumusețea lor, ci, adoptându-le în Liturghia sa, le-a îmbrăcat în haină armonică atât de strălucitoare, încât ele par ca niște vechi icoane bizantine*¹⁷. Expresia clară a concepției contrapunctice a lui Dima este redată în lucrările sale funebre (Cântecele funebre). Discursul melosului religios al acestor creații este pătruns de modern, procedeele de factură neoromantică fiind relevante. *În acest caz remarcăm prezența frazelor melodice alcătuite din intervale mai puțin comune, salturile neașteptate, a pasajelor de virtuozitate (coloratură), de linearism, a procedeelelor mai complexe, cum ar fi, fugato*¹⁸. Pe alocuri, discursurile melodice atribuite partidelor corale imprimă valențe instrumentale, acest aspect necesitând o foarte riguroasă pregătire muzicală teoretică, dar mai ales de tehnică vocal-interpretativă.

¹⁴ Doru Popovici, „Muzica de cult a lui Gheorghe Dima”, în *Muzica*, Editura Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România, București, 1980, p. 104.

¹⁵ Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Stanciu, Arhid. Asist. Univ. Dr. Daniel Mocanu, „Compozitori clujeni de muzică religioasă”, în *Armonia Centenar*, Editura Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2019, p. 14.

¹⁶ Marțian Negrea, „Gheorghe Dima”, în *Contrapunct*, an. 1, nr. 5-9, Cluj-Napoca, 1941, p. 5.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Conf. Univ. Dr. Emilia Moraru, „Racordarea muzicii religioase românești la cultura modernă europeană”, în *Studiul Artelor și Culturologie: istorie, teorie, practică*, nr. 1, Academia de Muzică, Teatru și Arte plastice, Chișinău, 2012, p. 73.

Ion Vidu (1863-1931), un alt reprezentant al coralisticii românești, autor a trei Liturghii corale, *Liturghia pentru cor bărbătesc, pentru cor mixt și Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom pentru școlari*, cu bogate înveșmântări de tip armonic, precum și Timotei Popovici (1870-1950), acesta din urmă datorând Liturghiei Grecești, scrise de vienezul Ranthantinger, multiple elemente de inspirație melodică, reprezintă alte autentice paradigme ale efortului de compoziție religioasă românească, care au conturat o identitate aparte în literatura corală din spațiul intracarpatic.

Compozitorul Ion Vidu și-a edificat opera muzicală *mizând pe cartea simplității*¹⁹, înțelegând prin aceasta că tehnicile de compoziție pe care acesta le utilizează în travaliul actului creator integrează, în principal, procedee muzicale simple, omofonie, eterofonie, pedala armonică, ce amintește de isonul muzicii psaltice, iar pe alocuri, scurte inserțiuni polifonice. Relevant pentru curente muzicale ale epocii, trebuie subliniat că această tehnică nu este prezentă în mod exclusiv în creația lui Vidu, ci doar se impune ca element constitutiv, *Vidu folosind, ca materie componistică primă, două paliere muzicale ce aparțin cu siguranță inimilor tuturor membrilor comunității căreia întreaga sa operă îi este destinată: muzica bisericească ortodoxă de tradiție bizantină din Banat și muzica populară și patriotică din vestul țării*²⁰. În cadrul creațiilor sale liturgice, aceste două sintaxe se regăsesc într-o reușită sinergie armonică, compozitorul reușind să conserve spiritualitatea muzicii bănățene și, implicit, filonul ethosului românesc prin intermediul exprimării muzicii bisericești în limbajul armonic european. Alături de compoziție, în întreaga sa activitate, a fost preocupat de culegerea, notarea și prelucrarea folclorului muzical bănățean²¹.

Limbajul muzical și gândirea structurii armonice a compozitorului Ion Vidu se concentrează în mare parte pe utilizarea cu precădere a modurilor major-mi-nore, cu terminația specifică pe treapta a VI-a a modului. De cele mai multe ori, procedeele de armonizare se rezumă la folosirea acordurilor treptelor principale. Reprezentativă pentru creația sa corală este *Liturghia Sfântului Ioan Crisostom pentru centrele parohiale și popor*, destinată unui ansamblu de patru voci, transpusă într-un inedit mod pe muzică orientală, în cadrul aceleiași ediții, de arhidiaconul I. Mardale și editată la Tiparul Tipografiei Cozia în anul 1930. Această Liturghie, armonizată în Fa Major, este destinată, după mărturisirea autorului chiar din Prefață, corurilor începătoare, fiind o compoziție *melodică, armonică și*

¹⁹ Lect. Univ. Dr. Ion Alexandru Ardereanu, „Un portret stilistic al compozitorului Ion Vidu”, în *Analele Universității de Vest. Seria Teologie*, Timișoara, 2017, p. 142.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ion Vidu, *Cântece, doine și strigături*, ediție îngrijită de Viorel Cosma, ESPLA, București, 1958, p. 3.

uniformă, cea mai aproape de inima neprihănită a cântărețului începător²². Se mai numește și Liturghia pre mare... care se cânta prin bisericile românești din Banat și Crișana, fiind transmisă de la vechii cântăreți ai comunităților, *motivele din ea fiind aproape general în întreaga Biserică românească*²³.

Timotei Popovici (1870-1950), slujitor consacrat slujirii sacerdotale, constituie un reper al mișcării culturale muzicale din Ardeal, din multiplele posturi în care poate fi încadrat: dirijor, pedagog, compozitor ori animator al vieții artistice și bisericești. Dirijor al Corului bisericii Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului, dar și al altor formații ale orașului de la poalele Tâmppei, compozitorul va antrena tinere talente într-un instrument coral de mare anvergură, Corul Catedralei Mitropolitane din Sibiu, care va deveni o formație-etalon pentru manifestările artistice românești din Ardeal. Profesor de muzică vocală și instrumentală la Școala Normală din Sibiu, pe fondul pronunțatului caracter de oralitate al cântării bisericești, împreună cu profesorii Candid Popa și Aurel Popovici, Timotei Popovici va aduce modificări în a doua ediție a Cântărilor bisericești realizate de Dimitrie Cunțan, acțiune pe care o va considera necesară pentru a corespunde nevoilor și cerințelor actuale ale vremii²⁴. Pornind de la premisa că pentru descoperirea și promovarea muzicii bisericești din Transilvania trebuie să se admită faptul că *muzica populară este legată structural de cântarea bisericească*²⁵, Timotei Popovici va îmbogăți patrimoniul coral liturgic cu numeroase opusuri muzicale bisericești armonizate, filtrate și inspirate din resursa artistică autohtonă, printre care *Cântările Liturghiei Sfântului Ioan Chrisostom pentru cor de copii* (1902), *Liturghia pentru cor de bărbați*, *Cântările liturghiei pentru două și trei voci egale* (1942) și, cea mai cunoscută și întâlnită compoziție corală religioasă destinată serviciului divin, *Liturghia pentru cor mixt* (1943). Creațiile sunt accesibile atât auditorului, cât și corului care le interpretează, armonizarea fiind adesea simplă, iar polifonia deosebit de redusă²⁶.

Tabloul artei corale liturgice românești este completat de sugestivele, pentru spațiul pe care îl reprezintă, opusuri muzicale, care integrează parfumul și influența ethosului popular, relevant pentru unele compoziții bănațene și transilvănene.

²²***, *Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom*, aranjată și armonizată pentru patru voci bărbățești de Ion Vidu, Tiparul Tipografiei Cozia, 1930, p. 3.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Grăjdian, Pr. Lect. Univ. Drd. Sorin Dobre, Asist. Univ. Corina Grecu, *Cântarea liturgică ortodoxă din Sudul Transilvaniei*, Editura Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2007, p. 55.

²⁵ Diac. Petru Gherman, „Muzica bisericească din Ardeal – generalități”, în *Omagiu Înalt Prea Sfinției Sale Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului, la douăzeci de ani de arhipăstorie*, Sibiu, 1940, p. 10.

²⁶ Doru Popovici, *Muzica corală românească*, Editura Muzicală, București, 1966, p. 341.

Antoniu Sequens (1865-1938), dirijor și compozitor român de origine cehă, autor a șapte Liturghii armonizate, dintre care cea dintâi puternic impregnată de melodică bănățeană, precum și Liturghia lui Nicolae Popovici²⁷, sunt câteva din paradigmele efortului de edificare a unei literaturi corale cu o identitate românească, în contextul în care, în această parte a țării, *Liturghia vienezului Randhartinger, compusă pe melodii grecești ce se cântau în biserica grecească din Viena, s-a cântat mulți ani în prima jumătate a secolului XIX, mai ales de sârbii din Banat*²⁸. Parte din aceste cântări au fost interpretate în cadrul slujbelor din bisericile românești, fiind mult mai ușor de asimilat atât de coriști, cât și de participanții la serviciul divin, întrucât opusurile integrau ethosul și parfumul specificității etnice a muzicii populare. Deși de origine slavă, Sequens s-a impus în istoria muzicii în calitate de apreciat compozitor român, creația sa artistică, mai ales după venirea sa la Caransebeș și ocuparea catedrei de muzică din cadrul Seminarului Teologic Ortodox, exprimând o puternică și autentică amprentă națională românească. Catalogul operei sale liturgice cuprinde: *Liturghia în Fa Major*, op. 11, *Liturghia în Sol Major*, op. 12 – pentru cor bărbătesc, *Liturghia în Sol Major pentru cor mixt la șase voci*, op. 9 (1903), compoziții care s-au auzit interpretate timp îndelungat în multe parohii din Banatul montan.

Pe aceeași traiectorie componistică se înscrie și efortul artistic al compozitorului brașovean Iacob Mureșianu (1857-1917), care își va lega activitatea de școlile de învățământ muzical din vestul Europei²⁹. Creația sa corală se impune printr-o dinamică accentuată, fragmente din lucrările sale exprimând uneori un pronunțat caracter dramatic, prin introducerea solo-urilor³⁰, precum în *Heruicul în la minor*, pentru cor bărbătesc, solo bariton, *Răspunsurile Mari...*, *Sfânt, Sfânt, Sfânt...*, solo tenor etc. Deși își exprimă opinia că muzica este unul dintre cele mai puternice elemente ale civilizației, compozitorul mărturisește totuși că poporul român din această regiune istorică, din cauza împrejurărilor, n-a putut trece limitele muzicii populare³¹, muzicienilor revenindu-le responsabilitatea de a culege cântecele populare și de a le armoniza, pentru a le răspândi în popor³².

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Zeno Vancea, *Muzica religioasă la români*, Editura Mentor, Timișoara, 1944, p. 15.

²⁹ Prof. Univ. Dr. Constantin Catrina, „Școala de muzică bizantină din Șcheii Brașovului. Creație și interpretare”, în *Lucrări de muzicologie*, XVIII, nr. 1, Academia de Muzică „Gheorghe Dima”, Cluj-Napoca, 2012, p. 15.

³⁰ Antoine Golea, Marc Vignal (coord.), *Dicționar de mari muzicieni*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2006, p. 335.

³¹ ***, *Revista Musa Română – Foaie muzicală și literară*, an. IV, nr. 1, 1 martie 1906, p. 1.

³² George Sbârcea, *Orașele muzicii*, Editura Muzicală, București, 1976, p. 199.

Iacob Mureșianu a oferit literaturii corale religioase un număr de 10 *Liturghii armonizate*, într-o căutare consecventă de stil propriu³³.

Deosebit de expresivă este sonoritatea *Liturghiei în Sol Major*, pentru cor bărbătesc, care reflectă sugestiv sensibilitatea și rafinamentul componistic al autorului. Aprecierile în epocă evidențiază raportul dintre text și muzică al compozițiilor liturgice ale autorului: *Textul și melodia se străbat împrumutat cu o perfecțiune așa de admirabilă, cât ți se pare cu neputință a le separa. Melodia și textul sunt, de o potrivă, rugăciunea cea mai călduroasă a sărmanului suflet omenesc*³⁴. Iacob Mureșianu a îmbogățit și repertoriul liturgic al Bisericii Greco-Catolice, mai ales după numirea sa la catedra de muzică a școlilor blăjene, însă o mare parte din creațiile sale corale se regăsește și în cafaturile Bisericii Ortodoxe Române, compozitorul fiind veșnic purtat de tendințele cele mai curate de a servi cauza muzicii românești³⁵. Înscriindu-se în curentul dominant al epocii, al descoperirii și valorificării tezaurului muzical național, pentru promovarea artei sonore de inspirație românească, *Mureșianu vedea în seducătoarele unduri melodioase ale graiului nostru muzical, a doua limbă națională a românilor*³⁶.

Prin toate aceste eforturi artistice, compozitorii transilvăneni au căutat, prin activitatea lor creatoare, să promoveze identitatea națională, aducând la lumină numeroase creații corale, a căror sonoritate încântă și astăzi prin vigoare, dinamică și sensibilitate artistică. Demersul lor este și unul misionar, deopotrivă, deoarece muzica slujește cuvântul Evangheliei, iar melosul bisericesc – prin însăși esența sa – poate face lumină în noaptea inimii omului, ca apoi să se bucure de lumina care există dincolo de hotarele inimii³⁷.

³³ Prof. Univ. Dr. Valentin Gruescu, *Teză de Doctorat*, lucrare în manuscris, p. 142.

³⁴ Alexandru Suci, „Muzica bisericească în viața și creația lui Iacob Mureșianu”, în *Teologia Graeco-Catholica Varadiensis*, nr. 1, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, 2007, p. 147.

³⁵ Teodor Bredeanu, V. Șorban, Iacob Mureșianu, „Adaos muzical”, în *Luceafărul*, an. X, nr. 18, Sibiu, 16 septembrie 1911, p. 1.

³⁶ Carmen Stoianov, Petru Stoianov, *Istoria muzicii românești*, Editura Fundație România de Măine, București, 2005, p. 34.

³⁷ Arhid. Sebastian Barbu-Bucur, *Tezaur muzical românesc de tradiție bizantină. Sec. XVIII-XXI (1713-2013)*, Editura Semne, București, 2013, p. 425.

Muzica militară – file de istorie*

Drd. Florinel-Cristian BRĂDĂȚAN

Abstract:

The army of our country has always been equipped with musical instruments since the medieval period when, in the army of the rulers, there were trumpeters and drummers present, both in times of peace but especially in times of war. In 1830, what we today call military music came into existence in an organized form, first in Moldova in Iași and later in Țara Românească, in Craiova. The musical soldiers played a particularly important role in the Romanian Army, showing a lot of courage, devotion and patriotism, especially during the three wars fought by Romania, namely: the War for State Independence, the First World War and the Second World War. During the communist period, this branch of the army will know a new direction, being called to carry out hard work alongside the communist party in educating the military and civilian masses, in the spirit of the new ideas of the era.

Keywords:

Military music, Romanian army, musical instruments, The War of Independence, First World War, The Second World War, bravery, patriotism, soviet army, propaganda

Anul mântuirii 2023 este proclamat de către Patriarhia Română ca „Anul comemorativ al imnografilor și cântăreților bisericești (psalți)”, deci un an în care se pune în valoare muzica religioasă și se arată cât de importantă este ea în relația noastră cu Dumnezeu, cântul făcând parte integrantă atât din viața noastră personală de rugăciune, cât și din viața liturgică a Bisericii și, în mod special, a Bisericii Ortodoxe Române. Cântarea bisericească este respirația rugăciunii sfinte și, după cum trupul nu poate trăi mult timp fără respirație, tot așa și Biserica nu

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

se poate ruga deplin fără cântare¹. Părintele Arhimandrit Emilianos Simonopetritul, fost stareț al Mănăstirii Simonos Petra din Sfântul Munte Athos, explica de ce este nevoie de cântare, de psalmodiere, de rugăciunea cu cuvinte, fiindcă ea „crează în om o domolire, o liniștire, o stare de echilibru”², pentru ca, într-un final, sufletul să se poată deschide spre comuniunea de iubire cu Dumnezeuul Cel Treimic.

Dacă în Biserica Ortodoxă, în viața ei cultică, cântarea ocupă un loc atât de important, ei bine, și în Armata Română, o altă instituție reprezentativă a poporului, care, alături de Biserica Ortodoxă Română, a contribuit la edificarea, evoluția și menținerea organizației de stat, la independența națională și la apărarea identității de credință apostolică, a valorilor culturale și morale, muzica face parte din organizarea acesteia. Mulți cercetători, printre care și colonelul Ion Badea, afirmă faptul că istoria noastră națională nu ar fi scris unele dintre cele mai grăitoare pagini ale ei dacă „goarna ostașului încremenit pe buza tranșeei ca să sune atacul n-ar fi sfredelit sufletul luptătorilor, stimulând curajul și spulberând din om teama de moarte”³.

Când vorbim despre Armata Română sau când participăm la manifestări, ceremonii militare și religioase ce au loc la diferite sărbători cum ar fi: *Ziua Națională a României* – 1 decembrie; *Ziua Armatei Române*, la 25 octombrie; *Ziua Eroilor*; *Ziua Tricolorului* (26 iunie); *Ziua Imnului* (29 iulie), suntem atenți la tehnica militară, la echipamentele și diferitele arme ale Armatei (infanterie, vânători de munte, tancuri, artilerie etc.), însă nu trebuie să ne scape din atenția noastră și aportul muzicii militare, „care se bucură de o bogată și frumoasă tradiție, ale cărei începuturi se pierd în negura vremilor”⁴.

Anul 1830 este considerat an de referință în ceea ce privește înființarea muzicii militare. Însă, căutând mai adânc în istoriografia militară, nu mare ne-a fost mirarea să observăm faptul că muzica ostășească a existat dintotdeauna. Astfel că, din unele izvoare desprindem faptul că oștile pământene dispuneau de cete de *buciumași*, *surlari*, *trâmbițași* și *toboșari*⁵ ce erau prezenți atât în momentele de liniște, cât mai ales în momentele de alarmă sau război, constituind pentru acel timp ceea ce noi astăzi numim muzică militară.

¹ Î.P.S. Daniel, Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, „Psalmodia – respirația rugăciunii”, în *Byzantion*, Revista de arte bizantine, vol. II, Academia de arte „George Enescu”, Iași, 1996, p. 4.

² Arhim. Emilianos Simonopetritul, *Despre Rugăciune, Tâlcuire la Avva Evagrie*, trad. din limba greacă și Cuvânt introductiv de Ierom. Agapie (Corbu), Ed. Sfântul Nectarie, p. 188.

³ Ion Badea, *În pas de defilare*, Ed. Militară, București, 1996, p. 8.

⁴ *Ibidem*, p. 11.

⁵ *Ibidem*, p. 16.

Spre exemplu, în oastea marelui domnitor muntean Mircea cel Bătrân (1386-1418) existau „trompeți” și „toboșari”. Aceștia s-au făcut auziți în timpul bătăliei de la Nicopole împotriva Imperiului Otoman, din data de 25 septembrie 1396. Ostașii străini prezenți alături de ostașii valahi în tabăra de luptă erau speriați noaptea de anumite sunete și strigăte și, crezând că năvălesc turcii, stăteau mereu în poziție de atac. Însă, după puțin timp, au descoperit că aceste zgomote proveneau de la un grup de oșteni valahi care asigurau paza taberei și a cailor, „dând de veste astfel turcilor și hoților că sunt treji”⁶. Întrebați fiind oștenii valahi cum își vor da seama când într-adevăr va fi vorba de un atac turcesc, ei au răspuns ferm cum că: „Aceasta o veți afla de la sunetul trompetelor și tobelor cu un zgomot cu mult mai tumultos decât cel de acum”⁷.

Urcând spre frumoasa Moldovă a lui Ștefan cel Mare (1457-1504), aflăm că și în oastea voievodului moldovean un loc important era ocupat de „trâmbițași” și de „buciumași”, care erau prezenți atât în timpul bătăliilor, cât și în momentele de relaxare/refacere din tabără și mai ales la jocul „halcalei”⁸. Eficiența prezenței acestora a fost dovedită în timpul luptei de la Podul Înalt (Vaslui), din anul 1457. Astfel, marele cronicar Grigore Ureche descrie acest moment și rolul cheie jucat de acești instrumentiști prin următoarele cuvinte: „...Și Ștefan Vodă tocmise puțini oameni despre lunca Bârladului, ca să-i amăgească *cu bucine și trâmbițe*, dând semn de război. Atuncea, oastea turcească, întorcându-se la glasul bucinelor și împiedicându-i și apa, și lunca, și negura acoperindu-i tăind lunca și sfărâmând ca să treacă la *glasul bucinelor*, iar dindărăt Ștefan Vodă cu oastea tocmită, i-au lovit”⁹. Trebuie să amintim și faptul că din timpul Sfântului Voievod Ștefan cel Mare a ajuns până la noi și primul cântec ostășesc, care, după Sfântul Ierarh Dosoftei, mitropolitul Moldovei (1671-1693), ar fi „facere” a Domnului moldovean: „Hai frați, hai frați, la năvală dați,/ La năvală dați, Țara apărați./ Hai frați, hai frați, la năvală dați,/ La năvală dați, Steagul vă apărați”¹⁰.

Un aspect important și poate chiar puțin cunoscut zilelor noastre este cel al capturării muzicii militare de la oastea învinsă de către trupele victorioase. Spre exemplu, în lupta contra otomanilor, pierdută de voievodul Ștefan cel Mare, de la Valea Albă, din anul 1476, „au fost capturate tobele moldovenilor”. De ce doar tobele, știut fiind faptul că pe lângă tobe muzica militară din acea vreme se

⁶ Ion Badea, *În pas de defilare*, p. 16.

⁷ George I. Ionescu-Gion, *Istoria Bucurestilor*, București, 1899, p. 534.

⁸ *Halca*, cerc din metal. Jocul *halcalei* consta într-o întrecere, un joc de îndemănare și curaj ce avea ca obiectiv smulgerea inelului de metal din goana calului.

⁹ Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, texte stabilite, studiu introductiv și glosar de Liviu Onu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1974, p. 79.

¹⁰ Ion Badea, *În pas de defilare*, p. 18.

constituia și din trompete? Simplu, pentru motivul că la otomani și, în general, la popoarele arabe, toba era instrumentul principal, cu un simbolism aparte, reprezentându-l pe sultan atunci când nu mergea personal în campaniile militare¹¹.

Trecând munții, în cadrul aparatului administrativ din Transilvania este atestată prezența unui anumit număr de „trompeți” și „toboșari”. Aceștia, în schimbul unui salariu, aveau câteva obligații de îndeplinit atât în timp de pace, cât și de război. Spre exemplu, aveau funcția de observatori în turnurile de apărare ale orașelor, indicau orele zilei prin semnale sonore și participau la diferite ceremonii festive, cum ar fi: primirea soliilor de pace, înscăunarea domnitorilor și a mitropoliților, nunțile de la curtea domnească, înmormântarea domnitorilor etc.¹².

Că tot am amintit de înscăunarea domnitorilor, dorim a da ca exemplu intrarea triumfală în Alba Iulia a voievodului Mihai Viteazul (1593-1601), din a cărui oaste făceau parte și oștenii muzicanți. Iată cum este descrisă de către marele istoric și prozator Nicolae Bălcescu acest moment din istoria noastră națională: „În ziua de luni, 1 noiembrie 1599, Mihai Vodă intră cu mare pompă în capitala Ardealului. [...] Intrarea s-a făcut prin poarta Sf. Gheorghe. De la această poartă până la Palatul Domnesc stau înșirați ostași de ambele părți ale uliței în mai multe rânduri, în dosul cărora se grămădiseră mii de popor. Înainte venea episcopul și clerul său, isnafurile (breslele) orașului, apoi o bandă de muzică, ce se compunea de opt trâmbițe, care cu multă armonie modulau sonorile lor, tot atâtea tobe de oțel *pre obiceii turcesc*, de un bun număr de flaute și fluiere. În urma acestei orchestre venea Mihai, călare pe un măreț cal alb. [...] O ceată de zece lăutari urmau îndată după Domn, cântând cântece naționale... Astfel, *în mijlocul concertului trâmbițelor, tobelor și a altor instrumente*, la sunetul clopotelor și în vuietul tunurilor, la care se aveau strigătele de bucurie ale poporului, intră Mihai în capitala Ardealului și trase la Palatul Domnesc”¹³.

Din această minuțioasă descriere asupra unui lucru ar trebui să ne oprim. Observăm că din toată pompa de primire a domnitorului Mihai Viteazu făcea parte și muzica „*pre obiceii turcesc*”. Nu trebuie să ne mire acest lucru, dacă avem în vedere faptul că, odată cu expansiunea otomană, influența turcească începe să se resimtă în toate sectoarele vieții și implicit și în domeniul muzical, cu precădere în muzica de la curtea domnitorului. Muzica „*pre obiceii turcesc*” o găsim în istorie sub două denumiri: „*mehterhanea*” (cuvânt derivat de la *mehter*,

¹¹ Eduard Rusu, „Muzica în Moldova lui Ștefan cel Mare. Certitudini și ipoteze”, în *Analele Putnei*, XVIII, 2022, nr. 1, pp. 238-239.

¹² Ion Badea, *În pas de defilare*, p. 19.

¹³ Nicolae Bălcescu, „Istoria Românilor supt Mihai Vodă Viteazul”, în *Opere*, vol. II, Ed. Academiei, 1953, pp. 250-251.

ce înseamnă fanfară militară și *hănă* = locuință, spațiu) și „tubulhanea” (cuvânt derivat de la turcescul *tabıl*, fanfară militară turcească în care predominau tobele și *hănă*)¹⁴. Ambele numiri sunt acceptate, ele fiind considerate de către otomani ca sinonime.

Vrând a da un exemplu pentru a ne transpune în atmosfera fastuoasă de la curtea domnilor din acele vremuri puternic influențate de cultura turcească, ne oprim la cel dat de domnitorul Dimitrie Cantemir (1673-1723) în celebra sa lucrare „Descrierea Moldovei”. Astfel, citim: „...de câte ori era Domnul să meargă la câte vreo biserică sau mănăstire sau la răzbel, i se făcea cea mai mare pompă, mergând după steaguri «tabulhaneaua» sau muzica Enicerilor, că la zile mari stând Domnul la masă, când începe a mânca se slobod tunurile și se bate meterhaneaua cea turcească și cea moldovenească”¹⁵. Totodată, domnitorul Dimitrie Cantemir, un fin observator al realităților aceluși timp, ne oferă informații și cu privire la prezența muzicii militare pe câmpul de luptă, aceasta având ca scop încurajarea, îmbărbătarea ostașilor turci în fața inamicului: „Această muzică trebuie ca în cursul bătăliei să fie totdeauna aproape de Vizir și să joace necurmată, pentru a inspira și susține curajul soldaților combatanți. Când se întâmplă de a înceta a suna, Ienicerii o consideră drept semn de pierderea luptei și cu greu îi mai poți apoi reține de la fugă”¹⁶.

După această scurtă dar lămuritoare incursiune în adâncurile istoriei ne reîntoarcem la anul nostru de referință pentru înființarea Muzicii militare, și anume anul 1830.

Finalul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea este caracterizat de un puternic spirit de afirmare națională. Tratatul de la Adrianopol, semnat între Imperiul Rus și Imperiul Otoman la data de 14 septembrie 1829 în urma Războiului ruso-turc, constituie pentru Țările Române un prim pas pentru dobândirea independenței. Astfel că, din multele prevederi, referitor la Țările Române se specifică și faptul că acestea aveau dreptul de a-și reconstitui armate proprii. Prin urmare, divanurile de la București și Iași au aprobat în luna aprilie 1830 proiecte de organizare a armatei pământene, numită în acele vremuri „Straja Pământescă”¹⁷. Organizată pe baze moderne, după modelul țărilor occidentale, „straja pământescă” se menționa a fi dotată cu un serviciu medical

¹⁴ Dr. Victor Ghilaș, „Muzica militară în descrierile cantemiriene”, în *Akademios*, nr. 4 (15), decembrie 2009, p. 92.

¹⁵ Ion Badea, *În pas de deflare*, p. 23.

¹⁶ Dr. Victor Ghilaș, „Muzica militară în descrierile cantemiriene”, p. 98.

¹⁷ Marin Silea, „Muzicile Militare Românești în perioada 1830-1918”, în *Acta Moldaviae Meridionalis*, XXVIII-XXIX, 2007-2008, p. 307.

și cu „o formație instrumentală de tipul fanfarei”¹⁸. În cadrul Regulamentului Organic, nefiind încă prevăzute normele referitoare la înființarea, organizarea și funcționarea fanfarelor militare, acestea vor lua inițial ființă în condiții particulare și cu diferite prilejuri.

Astfel că, în Moldova, la Iași, prin „Porunca din 25 august 1830” se atribuia polcovnicului Noar datoria ca: „...din banii primiți pentru cheltuielile formării Strajei Moldovei să dea dumisale monsieur Rujinschi 12151 lei și 25 parale, ce după contract are a lua în socoteală, aducerii de peste hotare a muzicanților, a instrumenturilor și notelor, care bani dându-i, nu-i vei trece în criga cheltuielilor comitetului, *ci vor sta osebii condei* până când se vor strânge banii de la fețele hotărâtoare”¹⁹. Acest act atestă momentul nașterii primei fanfare militare românești, act ce va fi consacrat un an mai târziu prin consemnarea lui în Regulamentul Organic din data de 1/13 iulie 1831. Prima muzică militară apare în filele istoriei a fi dotată cu 12 clarinete de diferite acordaje, 2 oboae, 3 fagoturi, 1 contrafagot, 4 flaute în „Reb” și „Mib”, 1 flaut piccolo, 3 cornuri, 1 trâmbiță cu clape, 8 trâmbițe cu cavalerie, tobă, talere și cor de vânătoare²⁰, avându-l ca dirijor prim pe vienezul Francois Rujinschi, cunoscut în capitala Moldovei ca renumit profesor de pian, concertist și folclorist.

Ziarul bucureștean „Curierul românesc”, condus de Ion Heliade Rădulescu, spunea referitor la acest moment al înființării primei fanfare militare cum că: „...arată treapta de civilizație și dorul de a se destinde steagurile moldovene în sunete veselitoare”²¹.

În Țara Românească, încheierea primei muzici militare s-a făcut la Craiova, tot în anul 1830, din ordinul marelui spătar Alexandru Ghica, comandant al corpului de oaste din acea zonă a țării, însă într-un moment cu totul aparte. În acea perioadă era o epidemie de holeră, care, așa cum menționează istoricii, „speriase” craiovenii, motiv pentru care au decis să aducă în procesiune moaștele Sfântului Cuvios Grigorie Decapolitul, „lauda cea de cinste a sfintei Mănăstiri Bistrița”²² din județul Vâlcea. Nu întâmplătoare este alegerea acestui Sfânt pentru a le veni în ajutor, căci, de vom cerceta viața și acatistul închinat Sfântului Grigorie din 20

¹⁸ Ion Badea, *În pas de defilare*, p. 25.

¹⁹ Conf. Dr. Mihai Cozmei, *Rolul muzicii în activitatea armatei române, în lumina documentelor din Țara Moldovei*, comunicare prezentată la sesiunea de referate și comunicări organizată cu prilejul sărbătoririi a 150 de la înființarea primelor muzici militare românești, București, 19 decembrie 1980.

²⁰ Cornel Ignat, *Muzicile militare între tradiție și modernitate. Particularități ale artei dirijorale*, Editura Academiei Navale „Mircea cel Bătrân”, Constanța, 2011, p. 14.

²¹ Ion Badea, *În pas de defilare*, p. 27.

²² *Acatistul Sfântului Cuvios Grigorie Decapolitul, Icosul al 12-lea*, Editura Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, pp. 362-363.

noiembrie, vom vedea că este socotit ca fiind un mare apărător, ocrotitor și vindecător al bolnavilor, el însuși pătimind un an de „cumplită boală”²³. A vindecat pe cei îndrăciți, pe cel mușcat de viperă, a vindecat durerea de cap și de ochi, pe cei cuprinși de friguri, celor orbi le-a dăruit vederea, întru toate arătându-se grabnic vindecător al bolilor trupești și sufletești.

Așadar, „pentru a primi sfintele moaște cu toată pompa cuvenită hotărârea să iasă înainte, la marginea orașului, toată oastea ce se afla în oraș: pentru aceasta lipsea însă podoaba acelei oștiri, adică muzica: de aceea, marele spătar Alecu Ghica provoacă înființarea ei...”²⁴. În acest sens, Alexandru Ghica „a adunat laolaltă toți instrumentiștii suflători de la acea dată din oraș, i-a îmbrăcat în haine militare”²⁵ și i-a așezat în fruntea procesiunii ce se formase pentru conducerea sfintelor moaște pe ulițele Craiovei. Acest moment constituie nucleul ce va sta la baza viitoarei muzici militare din capitala Olteniei. Această muzică va purta numele de „banda ștabului” (fanfara statului major) și avea capelmaistru un muzicant din Imperiul Austro-Ungar pe nume Doboș.

Ca și modalitate de salarizare, aceștia erau plătiți în urma unei colecte publice realizate în rândul ofițerilor, care donau din leafa lor câte două parale. Acest așa-zis „onorariu” a primit denumirea de „paraua muzicii” și a constituit mult timp baza principiului salarizării muzicanților²⁶.

În anul 1832, la București, se ia inițiativa constituirii pe cheltuiala polcovnicului Constantin Filipescu „o a doua muzică militară din Țara Românească, asemănătoare cu cea de la Iași”²⁷. Mai târziu, luând ca model acțiunile pentru înființarea muzicilor militare ale ieșenilor, craiovenilor și bucureștenilor, și mai cu seamă după anul 1847 în localități, precum: Galați, Roman, Piatra Neamț, Ploiești, Brăila etc. vom întâlni muzică ostășească.

De acum înainte evoluția muzicilor militare se împletește propriu-zis cu istoria armatei române, astfel că, începând cu prima decadă a anului 1831, când se începe totodată și constituirea primelor regimente românești, în documentele ce prevedeau modurile acestora de organizare și constituire erau prevăzuți și „muzicanții”, ceea ce ne face să afirmăm faptul că organismele conducătoare ale armatei încep să acorde o atenție deosebită și ostașilor cu arme de alamă.

²³ *Acatistul Sfântului Cuvios Grigorie Decapolitul, Condacul al 12-lea*, Editura Institutul Bîblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 362.

²⁴ Teodor T. Burada, „Cercetări asupra muzicii ostășești la români”, în *Opere*, vol. I, ediție îngrijită de Viorel Cosma, Editura muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1974, p. 73.

²⁵ Marin Sîlea, *Istoria Muzicilor Militare*, Ed. Militară, București, 2006, p. 29.

²⁶ Marin Sîlea, „Muzicile Militare Românești în perioada 1830-1918”, p. 308.

²⁷ *Ibidem*, p. 309.

Începând cu anul 1838, dată la care meterhanele turcești sunt desființate, muzica militară și-a extins atribuțiile, s-a consolidat și s-a dezvoltat, aceasta cunoscând realizări din ce în ce mai pregnante, fiind prezentă activ nu numai în domeniul militar, cât mai ales în viața socială. Astfel că, alături de poporul român, ea a fost prezentă la marile sărbători naționale, la sărbătorile populare, la manifestările social-politice, chiar și pe câmpul de luptă, susținând avântul patriotic. Ne rezumăm la doar un moment, și anume Revoluția de la 1848.

Referitor la Revoluția română de la 1848, ce a fost parte a frământărilor din întreg spațiu european de la acea vreme, aflăm că „marșurile și cântecele patriotice au răsunat puternic din trâmbițele fanfarelor, mărinkind entuziasmul și înflăcă-rând masele populare în lupta pentru realizarea *ideilor avansate ale vremii*. [...] Muzica militară cânta «Marsilliesă română»... Cocardele naționale se împărțeau pe la toți și stindardele tricolore fâlăiau în toate părțile”²⁸. Ce „idei avansate” circulau în acea vreme? Erau ideile de afirmare și de unitate națională după cele „optsprezece veacuri de trudă și suferință”²⁹, așa cum apreciază Nicolae Bălcescu. Tot din această perioadă revoluționară a ajuns până la noi un document deosebit de important cu privire la muzica militară și începuturile creației românești de fanfară. Este vorba de prima partitură de fanfară, „În numele guvernului”³⁰, creație a unter-ofițerului Pascu Purcărea, membru al muzicii „ștabului oștirii”. Acest document denotă „adeziunea muzicienilor militari la evenimente politico-sociale din 1848”³¹.

Între anii 1859-1867, toate regimetele au fost dotate cu muzică militară. Această acțiune a început de prin anii 1862-1864, cu trecerea muzicilor ostășești de la străjile orașelor de care aparțineau în jurisdicția diferitelor unități militare³². Numărul din ce în ce mai ridicat al orchestrelor militare, creșterea complexității lor, sub aspect instrumental și de repertoriu, implicarea lor în activități care începeau să depășească cadrul strict militar, prin participarea la diverse manifestări cultural-artistice (concerte populare în piețe publice, serbări câmpenești, serate, baluri, recepții etc.) fac ca din anul 1864 să ia ființă în cadrul Ministerului de Război un departament special condus de căpitanul Nicolae Dona și care să aibă în răspunderea sa toate muzicile militare. Ulterior, la 10 martie 1867, acest de-

²⁸ Ion Badea, *În pas de deflare*, p. 31.

²⁹ A se vedea Academia Română, *Istoria românilor*, vol. VII, tom. 1, Ed. Univers Enciclopedic, 2015.

³⁰ A se vedea Viorel Cosma, „Un marș revoluționar inedit de la 1848”, în V. Cosma, *Exegeze muzicologice*, pp. 103-116. Reeditat: Maria Dogaru, Viorel Cosma, „Marșul revoluționar în numele guvernului”, în V. Cosma, *Marte și Euterpe: Muzică și Armată. Eseuri, studii, cronici muzicale* (1946-1996), Editura Universală, București, 1996, pp. 32-43.

³¹ Ion Badea, *În pas de deflare*, p. 32.

³² Marin Silea, *Istoria Muzicilor Militare*, p. 43.

partament special se va numi Inspectoratul General al Muzicilor Militare³³, ce va fi pus sub conducerea șefului de muzică clasa I, căpitanul Eduard Hübsch (1833-1894), violonist german, considerat a fi părintele muzicii militare românești și compozitorul muzicii imnului regal al României pe când încă era la Iași. De numele lui se leagă și alte creații muzicale, marșuri pentru diferite sărbători și evenimente cu caracter național, cum ar fi: „Paza Dunării”, „Înainte”, „Smîrdan”, „Bravii noștri”, „Marș triumfal” (devenit imn național din anul 1884), „Marșul încoronării”, executat de ansamblul reunit al celor douăzeci de fanfare ale armatei cu prilejul proclamării Regatului (10 mai 1881)³⁴ etc.

După ce a fost pus la conducerea Inspectoratului General al Muzicilor Militare, căpitanul Eduard Hübsch a început un amplu proces de organizare. Astfel că, din măsurile luate de acesta menționăm: organizarea muzicilor militare pe profiluri de arme (infanterie, cavalerie și artilerie); crearea unui program de pregătire a instrumentiștilor, precum și a unor norme aprobate prin Înalțul Decret nr. 738 din 11 mai 1867, cu titlul „Regulament asupra muzicilor militare”, cuprinzând 24 de articole³⁵. Articolul 4 din cadrul acestui Regulament stipula faptul că „muzica de infanterie are dreptul de a avea 4 gagiști³⁶ și cea de cavalerie sau artilerie 3, care nu vor servi numai ca executanți, dară vor fi și încă ajutoare ale șefului de muzică pentru instrucție”³⁷. Deoarece întreținerea unui gagist costa între șapte și opt galbeni pe lună, „se recomanda ca pe viitor în locul gagiștilor să fie angajați cei mai vechi muzicanți, majorându-le retribuția pe lună cu doi galbeni. Prin această măsură se economiseau bani, iar unitățile erau angajate cu militari care aveau aceeași pregătire”³⁸. Totodată, Înalțul Decret nr. 930, din 17 mai 1872, publicat în „Monitorul Oastei”, referindu-se la uniforma muzicanților, toboșarilor și a tamburilor-majori, specifica „considerând că este neapărat ca aceștia să se distingă între ceilalți soldați, ca oameni însărcinați cu îndatoriri cu totul speciale...”³⁹.

Anii ce au urmat nu au fost ușori pentru Țările Române și implicit pentru Armata Română, căci se deschidea un timp frământat de lupte și urgii pentru

³³ La data de 10 decembrie 1941, Inspectoratul Muzicilor Militare va trece printr-un proces de restructurare astfel că, va funcționa sub denumirea de Serviciul Muzicilor Militare. La 25 martie 1949 se va transforma în Secția Muzicilor Armatei. Peste 16 ani, în anul 1965 îl găsim din nou sub denumirea de Inspectoratul General al Muzicilor Militare, pentru ca ulterior, la început de secol XXI, în anul 2001, să-l găsim sub numele de Serviciul Muzicilor Militare.

³⁴ Ion Badea, *În pas de defilare*, pp. 47-48.

³⁵ Marin Silea, „Muzicile Militare Românești în perioada 1830-1918”, p. 310.

³⁶ Gagist = Muzicant angajat cu leafă într-o fanfară militară.

³⁷ Ion Badea, *În pas de defilare*, Anexa nr. 1, pp. 186-189.

³⁸ Marin Silea, „Muzicile Militare Românești în perioada 1830-1918”, p. 310.

³⁹ Ion Badea, *În pas de defilare*, p. 41.

apărarea Patriei în fața cotropitorilor. Despre luptele purtate de români în perioada modernă Episcopul Atanasie Stoenescu al Râmnicului Nouului Severin (1815-1880) aprecia într-o circulară adresată clerului faptul că: „Țara noastră, care de multe secole a suferit și suferă barbarismul, văzând că nu mai găsește un alt mijloc de scăpare, ci numai în viguroasele brațe ale fiilor săi, i-a chemat pe toți la arme”⁴⁰.

Așadar, alături de ostași a fost prezentă pe câmpurile de luptă în cele trei mari confruntări, Războiul de Independență (1877-1878), Primul Război Mondial (1914-1918) și al Doilea Război Mondial (1939-1945), și muzica militară. Aceasta a dat dovadă de multă vitejie, iar ca mărturie stau zecile de vieți curmate pentru înfăptuirea idealului național.

În timpul războiului pentru obținerea independenței de stat (1877-1878), trupele române au fost dotate cu fanfare și gorniști, aceștia poziționându-se nu de puține ori chiar în linia întâi a frontului, luptând cot la cot cu ostașii români în confruntările de la Vidin, Smârdan, Plevna, Rahova și Grivița. Astfel, ei au dat piept cu realitatea cruntă și cu atmosfera apăsătoare a câmpului de luptă. Rămâne memorabilă din cadrul acestei confruntări figura gornistului rănit grav pe marginea trenșeei sunând atacul în timpul Bătăliei de la Plevna (30 august/11 septembrie – 28 noiembrie/10 decembrie 1877), moment înveșnicit și în creația noastră populară: „Suna gornistul de atac/Veneau valuri români/Cei asupriți și obidiți/Să spulbere păgânii” (Atacul de la Plevna). Despre sângele românesc vărsat la Plevna, Episcopul Melchisedec Ștefănescu al Romanului (1823-1892) aprecia că acest sânge ce a scâldat „nefericita Plevnă” avea să devină „sămânța eliberării și a fericirii popoarelor creștine ortodoxe ce sunt în suferință”⁴¹.

O altă relatare ne descrie rolul deosebit de important pe care l-a avut muzica militară în vederea menținerii moralului ridicat al trupei înainte de atacul de la Plevna. Astfel, citim: „muzicile regimentelor atrag cu cântecele lor naționale pe soldații liberi de serviciu... la un joc voios și este un tablou fermecător să vezi la lumina lunii batalioane întregi jucând hora, la care câteodată iau parte și ofițerii, ceea ce înveselește și mai mult pe soldați. Adeseori a trecut de miezul nopții, dar se învârtesc sute de jucători pe iarba verde. Eu cred că dacă li s-ar lăsa în voia lor muzica, ei ar juca până a doua zi... Trupele sunt însuflețite de spiritul cel mai bun...”⁴².

⁴⁰ Antonie Plămădeală, „Biserica Ortodoxă Română și Războiul de Independență”, în *Biserica Ortodoxă Română și Războiul de Independență*, vol. 1, Ed. Basilica, București, 2017, p. 228.

⁴¹ *Ibidem*, p. 234.

⁴² Nicolae Gheorghită, „Muzicile militare moderne în Țara Românească și Moldova în secolul al XIX-lea”, în *Noi istorii ale muzicilor românești, I, De la vechi manuscrise până la perioada*

După încheierea Războiului de Independență, muzica militară cunoaște o nouă perioadă de progres prin purtarea de grijă a celor doi inspectori generali ai muzicilor militare: Iosif Ivanovici⁴³ (1895-1902) și Mihail Mărgăritescu (1905-1918). Iosif Ivanovici a fost cel care a trasat o linie modernă de dezvoltare a muzicilor militare, reorganizându-le și înzestrându-le cu instrumente bune, repertoriu bogat și variat, și cu instrumentiști bine pregătiți, punând accent pe buna instruire a acestora. Astfel, el a sprijinit instituția copiilor de trupă, precum și redactarea normelor ce reglementau pregătirea acestora în vederea devenirii lor ca muzicanți.

Din timpul inspectorului general Mihail Mărgăritescu reținem faptul că fondează în anul 1908 revista „Muzica” ce urmărea: prezentarea mișcării muzicale din țară și străinătate, încurajarea talentelor autohtone, prezentarea problemelor muzicilor militare, pe care le considera adevărate „conservatoare populare”⁴⁴. Un alt merit al său este organizarea primului concurs național al muzicilor militare, ce a avut loc la București cu prilejul Expoziției generale române din 1906⁴⁵.

Primul Război Mondial (1914-1918) cheamă din nou sub arme oștirea română, iar muzica militară își va face încă o dată simțită prezența pe câmpurile de luptă, dând dovadă de mult curaj, devotament și patriotism, cu toții fiind animați de dorința de a vedea visul împlinit, acela al făuririi României Mari. Aceștia au jucat un rol important prin prezența lor nu doar în momentele de cumpănă, în timpul atacurilor, ci și în momentele de refacere, ajutându-i pe ostași să uite chiar și pentru o clipă de nefastul război. Spre exemplu, muzica Regimentului 13 Infanterie „Ștefan cel Mare”, ce se afla sub conducerea căpitanului Ioan Vlăduț, parcurgea pe jos, zilnic, ore în șir, pentru a ajunge la locurile de refacere a trupeii

modernă a muzicii românești, coord. Valentina Sandu-Dediu și Nicolae Ghiorghită, Editura Mușicală, București, 2020, p. 282.

⁴³ Maiorul Iosif Ivanovici, născut în anul 1845, pe pământ bănățean, s-a remarcat printr-un talent muzical deosebit încă din copilărie. Fost „copil de trupă” la muzica Regimentului 6 Linie (infanterie) din Galați ajunge inspector al muzicilor militare în 1895. Lucrările sale, cu precădere lucrări de muzică ușoară, vor cunoaște o largă răspândire, numele său ajungând să figureze în diferite cataloage ale mai multor edituri din Viena, Hamburg, Paris, New York, Londra, Oslo, Milano, Budapesta, Leipzig etc. A insistat foarte mult ca pe toate partiturile tipărite pe lângă numele său să fie trecută și calitatea sa de „inspector al muzicilor militare române” punând astfel instituția pe care o reprezenta, precum și țara sa pe scena muzicii internaționale și chiar mondiale.

⁴⁴ Ion Badea, *În pas de defilare*, p. 38.

⁴⁵ Expoziția din 6 iunie 1906 s-a organizat cu prilejul împlinirii a 40 de ani de la urcarea pe tron a regelui Carol I, a 25 de ani de la proclamarea Regatului României și a 1800 de ani de la cucerirea de către Traian a Daciei. Această Expoziție avea ca obiectiv prezentarea românilor, dar și Europei întregi a trecutului istoric al României, dar și progresul înregistrat în cei 40 de ani de domnie a regelui Carol I, și mai cu seamă după obținerea independenței de stat de la 1878.

din zona de operații, unde prezenta numeroase concerte iar soldații, la auzul muzicii, se prindeau în joc⁴⁶.

Un alt exemplu îl avem pe cel din timpul sângeroaselor bătălii de la Oituz, unde muzica Regimentului 4 Roșiori, condusă de căpitanului Ioan Cutrupi, era însărcinată cu datoria de a asigura aprovizionarea liniei întâi cu cele necesare, străbătând astfel, noapte de noapte, câmpul de luptă, în timp ce ziua alina suflul ostașului aflat departe de casă și de familie, prin cântece patriotice, marșuri și chiar muzică populară⁴⁷.

Însă, cu adevărat neuitată va rămâne fapta eroică scrisă în istorie de ostașii muzicii Regimentului 40 Călugăreni, aflați sub conducerea șefului muzicii clasa a II-a, locotenent Sava Radu. În timpul bătăliei de la Topraisar-Amzacea (Dobrogea), din septembrie 1916, sub ploaia de gloanțe ale inamicului au continuat să cânte cu multă înflăcărare „Deșteaptă-te române”, îmbărbătând astfel ostașii să rămână pe poziții pentru a respinge atacul inamic.

Maiorul Horia Petrescu, prezent pe acest front ca instrumentist executant în muzica Regimentului 40 Călugăreni, relatează cu lux de amănunte fapta eroică săvârșită de șeful de muzică Sava Radu. Astfel că ne spune: „...era prin septembrie 1916. Dușmanul ne ataca cu cavaleria. Regimentul lupta pe două linii de apărare. Iar noi ne aflam în linia a doua, cu drapelul. În dreapta noastră, Batalionul 9 Vânători. Și, când am văzut că ne atacă dușmanul, că linia întâi dă înapoi, am pus mâna pe instrumente ca să... fugim. Dar șeful muzicii – locotenentul Sava Radu – ne-a dat ordin energic: «Toată lumea să stea pe loc! Cântăm!». Și am început să cântăm: «Deșteaptă-te române» (azi, Imnul național). Un pâlcc de dușmani a ajuns până la muzică, ...dar noi n-am încetat cântecul... și am schimbat cu «Atacul»... Soldații care se retrăseseră s-au întors atunci și, din poziția în picioare, au început să tragă spre cavaleria dușmană. Aceasta a schimbat direcția de atac spre partea stângă, unde era Batalionul 1, ai cărui soldați i-au luat și ei în primire cu foc viu. Am scăpat de bătăile cavaleriei, în schimb trăgea artileria cu proiectile fuzante. Era să întrerupem cântecul, dar a venit în mijlocul nostru maiorul Rasoviceanu, comandantul batalionului, generalul de mai târziu, care striga cât îl ținea inima, îmbărbătându-ne: «Cântă Sava, că-i prăpăd»... Am reluat cântecul și ostașii au început să tragă cu mai multă înverșunare, respingând atacul inamicului”⁴⁸.

Ca semn de recunoaștere a meritelor sale a fost avansat din gradul de locotenent în cel de căpitan și decorat cu „Steaua României” cu spade și panglică de

⁴⁶ Marin Silea, „Muzicile Militare Românești în perioada 1830-1918”, p. 314.

⁴⁷ Locotenent P.I. Găiseanu, *Oștenii noștri*, Institutul de arte grafice „Expresul”, Brăila, 1927, p. 85.

⁴⁸ Ion Badea, *În pas de defilare*, pp. 43-44.

„Virtute militară”. Totodată, a primit o distincție și din partea armatei franceze, „Crucea de război franceză” cu „palme”, distincție acordată de însuși mareșalul francez Joseph Jacques Césaire Joffre (1852-1931).

Primul Război Mondial a lăsat urme adânci în arma muzica militară. Efectivele acesteia, incomplete de pe urma războiului, aveau instrumente vechi și de acum uzate, lipsite de armonie, al căror efect acustic lăsa mult de dorit, cu accesorii muzicale insuficiente și, în cea mai mare parte, necorespunzătoare, cu un repertoriu sărac și lipsit de varietate. În aceste condiții nefavorabile era nevoie de oameni cu viziune, inovatori, care să adopte o serie de reglementări și măsuri care să contribuie la redobândirea prestigiului de altă dată al muzicii militare. Astfel că îi amintim aici pe maiorul Ioan Vlăduță⁴⁹ (1919-1928) și pe Egizio Massini (1 aprilie 1932 – 1 octombrie 1940; 9 noiembrie 1944 – 1 octombrie 1947).

Câtă vreme a exercitat funcția de inspector general al muzicilor militare, Ioan Vlăduță a dovedit o bună capacitate organizatorică, fiind preocupat în principal de reorganizarea muzicilor militare, de recrutarea și formarea cadrelor, de instruirea și educarea tinerelor talente, și anume copiii de trupă, statut pe care l-a avut și el de la vârsta de 11 ani, când a intrat în muzica Regimentului 17 Infanterie din Turnu Severin. A fost interesat de înzestrarea muzicilor militare cu instrumente moderne și cu un elevat repertoriu muzical. Totodată, Ioan Vlăduță a fost cel care a pus bazele *Inspectoratului muzicilor militare*, căci așa cum el însuși mărturisește: „...era de fapt numai omul, adică inspectorul, fără inspectorat. Pentru rezolvarea unor chestiuni foarte urgente și de mare interes trebuia căutat și găsit inspectorul. De cele mai multe ori acesta nu putea fi găsit, fiind plecat sau nu în inspecție. Acestui fapt bizar i-am pus capăt imediat. Mi-am stabilit un birou în cuprinsul Inspectoratului Tehnic al Infanteriei (căruia i s-au subordonat muzicile militare). [...] De acum, toate chestiunile corpurilor de muzici își primeau soluționarea în timp normal, fără a mai aștepta ca înainte luni de zile și chiar un an. Datorită acestui fapt, muzicile au fost repede încadrate cu personal bugetar, cu gagiști, cu elevii de muzică recrutați dintre soldații în teren al celui mai nou contingent și cu copii de trupă, care au constituit întotdeauna elementul de bază și de nădejde al muzicilor militare”⁵⁰.

De asemenea, a purces la realizarea unui proiect de regulament al muzicilor militare, la alcătuirea unor dispoziții privind modul de organizare și funcționare al muzicilor militare, precum și modul de selecționare și numire a șefilor de muzică ce se realiza pe bază de concurs dintre absolvenții de conservator. Un alt act

⁴⁹ Maiorul Ioan Vlăduță, născut la 19 iunie 1875, a manifestat din copilărie însușiri muzicale deosebite. Își va completa studiile muzicale la Conservatorul din București sub îndrumarea profesorului Petre Elinescu, iar mai târziu la Leipzig, Viena și Paris.

⁵⁰ Ion Badea, *În pas de defilare*, p. 64.

deosebit de important care este legat de numele său este cel cu privire la asimilarea șefilor de muzică militară cu ofițerii. Astfel că Ioan Vlăduță obține după aproape 94 de ani de la înființarea armeei muzica militară, oficializarea actului care consfințește asimilarea șefilor de muzică militară cu „gradele ofițerești ale armatei române”, după cum urmează: șeful de muzică clasa a III-a, asimilat gradului de sublocotenent; șeful de muzică clasa a II-a, asimilat celui de locotenent; șeful de muzică clasa I, asimilat gradului de căpitan; iar șeful de muzică principal, asimilat celui de maior⁵¹. Ca urmare a acestei acțiuni, toți șefii de muzică militară se vor putea bucura de aceleași drepturi cu cele ale ofițerilor prin „Legea înaintărilor din armată” din 30 iunie 1924.

Trebuie să mai specificăm faptul că Ioan Vlăduță a compus valoroase lucrări pentru fanfară, dovedindu-se un talentat compozitor. Și amintim: marșul militar de defilare „Mărășești”, „Marș eroic”, „Imnul sacru”, închinat Eroului necunoscut sau „Marșul cavalerilor Ordinului Mihai Viteazul”. Ioan Vlăduță a mai scris și alte piese, cum ar fi valsuri, „Suvenir de Botoșani”, scris în timpul șederii lui la Botoșani ca șef de muzică clasa a III-a, la Regimentul 35 Infanterie, nou înființat din oraș⁵²; muzică de cameră, romanețe etc.

Pentru prestigioasa sa lucrare în domeniul muzicilor militare a fost distins cu diferite ordine și medalii, atât din țară, cât și din străinătate.

Cea de-a doua figură marcantă pentru perioada interbelică care și-a adus contribuția în vederea repunerii muzicii militare pe linia afirmării artistice a fost Egizio Massini (1894-1966), egiptean de origine, născut într-o familie de artiști de operă italieni. Acesta a deținut funcția de inspector al muzicilor militare în două etape, 1 aprilie 1932 – 1 octombrie 1940 și 9 noiembrie 1944 – 1 octombrie 1947.

Egizio Massini, într-un studiu de-al său publicat în 1939, spunea referitor la muzica militară faptul că, pe lângă atribuțiile din armată, „muzicilor militare le revine sarcina de a dezvolta și întări legătura de simpatie ce există între oștire și populația civilă. Este știut că simpla desfășurare de trupe în marș cadențat cu muzica militară în frunte creează instinctiv senzația unei bucurii și a unei mândrii, sentimentul unei încrederi adânci în oștire, ce umple de nădejde sufletul oricărui iubitor de țară”⁵³. În încheierea articolului atrăgea atenția: „[...] Șefii de muzică și muzicanții militari să păstreze pe de o parte tradiția bazată pe trecutul militar și

⁵¹ Ion Badea, *În pas de defilare*, p. 62.

⁵² Viorel Cosma, „Texte și documente inedite. Istoria muzicii în autobiografia (XII), Fondul Ioan Vlăduță (I)”, în *Muzica*, nr. 7/2016, p. 95.

⁵³ Ion Badea, *În pas de defilare*, p. 69.

patriotic din sânul muzicilor militare [...] și să rămână cu sufletul deschis tuturor inovațiilor ce s-au dovedit adaptabile muzicii militare și de valoare”⁵⁴.

Din multe măsurile luate de acesta amintim doar câteva, și anume: reorganizarea Inspectoratului pe baze noi, pentru a se crea un organ de comandă tehnică, de îndrumare și control potrivit dezvoltării muzicilor militare într-un stat modern; unificarea muzicilor militare pe „tipuri”, spre a se ridica nivelul lor artistic, a le da sonoritate, echilibru și aspect ostășesc (spre exemplu, înzestrea muzica militară cu instrumente noi, în special cu instrumente de origine italiană și franceză și cu un repertoriu bogat); înființarea unei școli de muzică militară care va da viitorii șefi de muzică militară și subofițeri muzicanți (lucru concretizat la 1 octombrie 1936, când ia ființă în București „Școala elevilor muzicanți militari”⁵⁵). Mai amintim o editură militară ce va contribui la stimularea creației muzicale și va înzestra muzicile militare cu un repertoriu unitar și de calitate, precum și revista *Muzicilor Militare*⁵⁶. Toate acestea aveau drept scop ridicarea muzicilor militare pe o treaptă mai înaltă, demnă și corespunzătoare scopului acesteia, acela de a face cinste națiunii române.

Norii negri ai războiului se ridică din nou și fac ca România să intre în cel de-al Doilea Război Mondial, care va dura 6 ani, din 1939 până în 1945, timp în care pământul va fi roșit iarăși de sângele ostașului român vărsat pentru apărarea demnității neamului nostru și recuperarea teritoriilor furate. Chemată sub arme va fi și muzica militară, care din avântul pe care l-a avut după Primul Război Mondial va fi din nou destabilizată prin participarea alături de militarii români la acest război. La începutul războiului, în Armata Română figurau 106 orchestre militare.

La 22 iunie 1941, ca urmare a Înalțului Decret nr. 1798/1941, armata română este chemată la război. Marele Stat Major, prin Ordinul nr. 92502 din 6 august 1942, hotărăște să trimită pe front, la fiecare corp de armată, câte o muzică militară. Aceasta urma să facă un stagiu de 3 luni și avea același scop nobil, îmbărbătarea ostașilor și sporirea entuziasmului și a vitejiei împotriva armatelor naziste. Cea mai mare parte a muzicilor militare, 38 la număr, au însoțit unitățile pe front, în timp ce alte 23 de formații erau la dispoziția eșaloanelor superioare, acționând la ordin și în caz de nevoie.

⁵⁴ Ion Badea, *În pas de defilare*, p. 69.

⁵⁵ Trebuie să precizăm faptul că, această școală va cunoaște mai multe denumiri în cursul istoriei, și anume: „Liceul Militar Muzical” (1940-1941), „Gimnaziul Militar Muzical” (1941-1943), „Institutul Militar Muzical” (1943-1949), „Școala Militară de Muzică” (1949-1990), „Școala Militară de Muzică «Jacob Mureșianu»” (1990-1997), „Școala de Aplicație pentru Muzicile Militare” (1997-2005).

⁵⁶ Ion Badea, *În pas de defilare*, pp. 69-70.

Nu puține au fost momentele când au trebuit să dea dovadă și de bune capabilități în luptă, aceștia executând anumite misiuni. Spre exemplu, muzica Diviziei 9 Infanterie a participat la operațiunea de dezarmare a trupelor germane ce au ocupat portul Constanța; muzica Regimentului 115 Infanterie de gardă a dus o muncă de aprovizionare cu cartușe a trupei, ca mai apoi, dimpreună cu 40 de gorniști ai respectivei unități, să fie însărcinați cu apărarea satelor Poenari-Apostoli și Poenarii Vechi în fața armatelor germane ce intenționau să își organizeze aici un „raion de concentrare” în vederea unor viitoare acțiuni împotriva capitalei București⁵⁷. Alte fapte de armă au fost săvârșite și de muzicile altor regimente, cum ar fi: Regimentul 40 Mircea cel Bătrân Constanța, Regimentul 9 Infanterie Cluj etc.

În zona frontului, prezența lor a fost una eficientă, aceștia executând programe muzicale în zonele de refacere a trupelor. Spre exemplu, în localitățile eliberate din Cehoslovacia și Ungaria, muzicile militare au susținut concerte de muzică românească și universală, precum și diferite programe cultural-artistice. În semn de apreciere, locuitorii din localitatea Slate Moravița (Cehoslovacia) au dăruit o eșarfă cu drapelul cehoslovac muzicii comandamentului Armatei a 7-a pentru întreaga activitate desfășurată în timpul șederii lor în acea zonă.

Gazeta ostășească „Frontul”, descriind atmosfera din bivouacul⁵⁸ Regimentului 34 Infanterie, aflat în Cehoslovacia, relatează că: „După terminarea lucrului, muzica regimentului a distrat ofițerii și trupa, ca și populația civilă din comuna apropiată, care cu dragă inimă a venit să salute regimentul românesc”⁵⁹.

În momentul reîntoarcerii trupelor române victorioase în țară, în timpul marșurilor, muzicile militare se aflau în fruntea regimentelor românești, „intonând marșuri mobilizatoare, cântece patriotice și muzică populară, care întrețineau voioșia și elanul ostașilor în marș”⁶⁰. Totodată, muzica militară a contribuit și la crearea unei atmosfere de fast la paradele militare desfășurate la Arad, Cluj-Napoca, Timișoara, București, dar și din alte localități cu prilejul sosirii armatelor române de pe front. Astfel, citind o declarație a comandantului garnizoanei Făgăraș aflăm că: „Prin prezența voastră la această sărbătoare ați stârnit admirația populației și ați înălțat prestigiul armatei”⁶¹.

Perioada postbelică nu a fost una fructuoasă pentru activitatea și menirea muzicilor militare, ci dimpotrivă, una grea, marcată de restructurări, de redu-

⁵⁷ Ion Badea, *În pas de defilare*, p. 81.

⁵⁸ *Bivuac* – staționare temporară a trupelor în afara localităților sau a taberei; porțiune de teren pe care se face această staționare.

⁵⁹ Ion Badea, *În pas de defilare*, pp. 80-81.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 81.

⁶¹ *Ibidem*.

cerea numărului de muzici militare, de contopirea onora, de dislocări și stabiliri în alte garnizoane. În rândul personalului muzicilor militare s-au făcut reduceri semnificative, astfel că la subofițeri au fost disponibilizați în jur de 300, iar la șefii de muzică, 26, fiind trecuți „în cadrul disponibil din oficiu sau la cerere”⁶².

De asemenea, nici Inspectoratul Muzicilor Militare nu a avut o soartă mai bună. Acesta, în urma reorganizării, s-a transformat ca nomenclatură în „Serviciul Muzicilor Militare”, ce era subordonat Ministerului de Război – Secretariatul General.

Toate aceste măsuri vin în contextul schimbărilor politice ce s-au petrecut în România după data de 23 august 1944, care aveau ca scop: „anihilarea elitei sale și ridicarea unei armate «noi», «revoluționare», ca instrument de opresiune, care să sprijine regimul totalitar [...]”⁶³. Astfel, deschidem o nouă filă din istoria muzicilor militare, și anume Muzica Armatei Populare.

Printre obiectivele stabilite de către regimul comunist începând cu lunile august – septembrie 1944, în acord cu Înaltul Comandament sovietic, crearea unei armate „populare” reprezenta o prioritate⁶⁴. Însă, pentru a o crea era nevoie ca așa zisele elemente „reacționare” din armată să fie eliminate. De ce? Fiindcă armata română nu a fost atrasă imediat de partea idealurilor revoluționare și, ca urmare, era necesar ca mai întâi instituția armatei să fie slăbită din punct de vedere cantitativ și lipsită de structuri, ceea ce a reprezentat unul dintre obiectivele majore propuse de partea sovietică a Comisiei Aliate de Control⁶⁵.

De pildă, într-un raport al ofițerului politic Vasile Cotoiu se menționează faptul că doar 7-8% dintre ofițeri susțin guvernul comunist, alții 50% doresc să fie apolitici, iar restul de peste 40% rămâneau înverșunați adversari ai regimului comunist. În mai multe rapoarte oficiale ale vremii se descrie faptul că ofițerii „de la sublocotenenți la generali” aveau „o atitudine reacționară, antisovietică și antipopulară”⁶⁶. Astfel că vom asista la un fenomen de „epurare” masivă a corpului de cadre militare, „de punere la dispoziție”, eliminându-se minoritatea

⁶² *Ibidem*, p. 83.

⁶³ Prof. Univ. Dr. Nicolae Gheorghiuță, „Muzică, ideologie și propagandă în fanfarele militare ale armatei populare din România stalinistă”, în *Studii și Cercetări de Istoria Artei. Teatru, Muzică, Cinematografie*, serie nouă, t. 10-11 (54-55), București, 2016-2017, p. 85.

⁶⁴ Christophe Midan, *Crearea unei armate populare. O perspectivă franceză asupra evoluției forțelor armate române de la 23 august 1944 până în 1975*, Ed. Militară, București, 2015, p. 86.

⁶⁵ Șperlea Florin, *De la armata regală la armata populară, sovietizarea armatei române (1948-1955)*, Ed. Ziua, București, 2003, p. 33.

⁶⁶ Colonel Dușu Alecsandru, *Sub povara armistițiului 1944-1947*, Ed. Tritonic, București, 2003, p. 58.

reacționară, precum și celelalte elemente îndoielnice ale majorității apolitice care cu timpul puteau deveni „dușmani ai poporului”⁶⁷.

Transformările riguroase la care este supusă armata după anul 1944 afectează cu aceeași intensitate și muzica militară. Dacă în anul 1939 Armata Regală a României avea în subordine 110⁶⁸ orchestre militare, în anul 1946 numărul lor scade dramatic la doar 47 de orchestre militare. Sute de ofițeri și subofițeri părăsesc instituția armatei și implicit slujirea muzicii militare, fie de bună voie („la cerere”), fie sunt concediați în urma amplului proces de „epurare” pe principii politice.

Și totuși regimul comunist nu-și dorea desființarea în totalitate a armei muzica militară. Noul regim și-a dat seama de faptul că muzica militară, așa cum a dovedit-o și istoria până în acest punct, a constituit și va constitui în continuare o elită a Armatei Române, cu un rol cheie în educarea maselor, deopotrivă militare și civile. Și, astfel, mai mult decât oricând, ele erau „chemate sau, mai degrabă, somate să răspundă pozitiv solicitării Partidului în ampla acțiune de făurire a omului nou, bazat pe o ideologie progresistă”⁶⁹. Într-un articol privind rolul muzicii ostășești în noul cadru politic citim următoarele: „Cântecul ostășesc a căpătat un rol foarte important în munca de educație patriotică și cetățenească a militarilor Armatei noastre populare. El are menirea ca, odată cu popularizarea sa în masa de ostași, să ajute la promovarea înaltelor idei ale epocii noastre, la mobilizarea maselor largi în lupta pentru pace și socialism, la dezvoltarea patriotismului înflăcărat, a dragostei pentru poporul nostru muncitor, a înfrățirii cu minoritățile naționale și cu celelalte popoare iubitoare de pace”⁷⁰. De aici tragem concluzia că intențiile regimului comunist erau acelea de a folosi muzica militară în acțiunile de propagandă, lucru ilustrat cu precădere după înființarea la data de 8 mai 1945 a Direcției Superioare a Culturii, Educației și Propagandei, ce se afla în subordinea Ministerului de Război.

Până în anul 1944, muzica Armatei Regale va avea ca model în principal tradiția germană, lucru explicabil atât prin faptul că familia regală de Hohenzollern își avea rădăcinile în neamul și cultura germană, cât și prin faptul că unii dirijori și inspecitori ai muzicilor militare erau de naționalitate austro-germană. Totodată, influența germană era atât de pregnantă în viața socială a românilor, încât în fiecare dimineață a anului 1942, la radio, erau difuzate repertorii interpretate

⁶⁷ Christophe Midan, *Crearea unei armate populare...*, p. 87.

⁶⁸ Prof. Univ. Dr. N. Gheorghită, „Muzică, ideologie și propagandă în fanfarele militare...”, p. 86.

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ *Ibidem.*

de „două fanfare, una română și una germană”⁷¹, fiind interzisă cu desăvârșire cântarea de către muzica militară a unor compoziții muzicale de origine „rusă, evreiască sau ungară”. Apoi, defilările cu ocazia Zilei Regelui se desfășurau tot după „model german”.

După momentul întoarcerii armelor împotriva Germaniei naziste România intră în mediul de influență sovietică și astfel se porcede la reorganizarea armatei și a muzicilor militare după model sovietic. Astfel că Inspectoratul Muzicilor Militare, prin Biroul Tehnic Muzical, orchestrează, tipărește și difuzează la toate unitățile militare din țară ce erau dotate cu fanfare imnurile unor state din noua alianță, cum ar fi cel sovietic, american, englez și francez. Concomitent cu aceasta se inițiază și o acțiune de triere și distrugere a „întregii corespondențe, a tuturor broșurilor și a manifestelor de propagandă rămase de la trupele germane”⁷². Lucrările muzicale prin care se elogia monarhia vor fi scoase din repertoriul muzicilor militare, urmând a se tipări broșuri cu marșuri precum: „Moscova Roșie”, „1 Mai sau Internaționala”, „Imnul Muncitoresc”, toate acestea fiind pregătite pentru sărbătorirea Zilei Internaționale a Muncii. Se mai tipăresc și anumite colecții și broșuri cu marșuri de inspirație proletcultistă⁷³, precum și imnurile unor țări democratice în limba originală, însă transliterată. Ca de exemplu, în 1948, au fost tipărite și difuzate la unitățile militare 4500 de astfel de volume însoțite de „Imnul și Cantanta lui Stalin” și marșul „Victoria” de Karastoyanov⁷⁴.

Diferite sărbători de sorginte sovietică⁷⁵ sau cu o profundă semnificație pentru noul regim⁷⁶ erau marcate prin defilări, parade și manifestări, fiind însoțite și de concerte ale fanfarelor, toate după model sovietic. Aceste momente erau văzute ca mijloace eficiente de propagandă, iar fanfarele militare erau folosite, din păcate, ca instrumente de manipulare aflate în slujba partidului.

În anul 1947 are loc înființarea unor orchestre în cadrul Ministerului Forțelor Armate și în cel de Interne denumite „Ansamblul de Cântece și Dansuri”. Aceste ansambluri aveau drept model faimosul Ansamblu al Armatei Roșii *Alex*

⁷¹ Prof. Univ. Dr. N. Gheorghiuță, „Muzică, ideologie și propagandă în fanfarele militare...”, p. 89.

⁷² *Ibidem*, pp. 89-90.

⁷³ *Proletcultism* – Curent cultural (apărut în Uniunea Sovietică după Revoluția din Octombrie) ale cărui principii estetice se reduceau la ideea formării unei culturi „pur proletare” și care respingea întreaga moștenire culturală a trecutului.

⁷⁴ Prof. Univ. Dr. N. Gheorghiuță, „Muzică, ideologie și propagandă în fanfarele militare...”, p. 93.

⁷⁵ Ziua Națională a Uniunii Sovietice, aniversarea Armatei Roșii, Marea Revoluție din Octombrie.

⁷⁶ 23 august 1944, 1 mai – Ziua internațională a celor care muncesc, 30 decembrie, înlăturarea monarhiei, aniversarea ziarului „Scânteia”.

Alexandrov, de la care vor prelua nu doar uniforme sovietice, ci și structura și repertoriile muzicale. Toate acestea se datorează contactului pe care ostașii români și în special „Divizia Tudor Vladimirescu” l-au avut cu ostașii armatei sovietice pe toată perioada cât au luptat contra armatei naziste. Maiorul de muzică Ioan Totan (1912-1983) precizează: „Contactul direct cu ostașii Armatei Sovietice în timpul războiului antifascist ne-a prilejuit cunoașterea amănunțită a structurii și a tematicii cântecului ostășesc, precum și a rolului deosebit de important al acestuia în crearea elanului ofensiv, a dârzeniei, a curajului și a tăriei morale a ostașilor sovietici, capabili de a suporta și a învinge toate greutățile”⁷⁷.

Referitor la cântecul ostășesc și la mesajul pe care trebuie să-l transmită, același maior Ioan Totan vine și ne spune următoarele: „Cântecul ostășesc bun trebuie să îndeplinească cel puțin două condiții: să conțină în textul lui ideile înaintate ale epocii noastre, legate de specificul și menirea armatei noastre populare; și să aibă o melodie limpede, ușor de cântat, antrenantă, cu linia simplă și curgătoare, pentru a putea fi ușor reținută”⁷⁸. Deci se cerea un limbaj simplu și clar, care să ducă la împlinirea obiectivelor, acelea de a „educa” masele civile și militare. Așadar, în perioada stalinistă observăm că asistăm la un amplu proces de transformare, mai bine zis de sovietizare a întregii societăți românești, precum și a instituțiilor sale, și vedem că muzica ostășească va fi constrânsă să se implice tot mai mult în „misiunile educative” inițiate de noul regim.

Concluzii

Din toate cele expuse până acum putem afirma cu tărie faptul că muzica militară a împodobit Armata țării încă dintru începuturile istoriei, însă a avut o evoluție sinuoasă, aceasta confruntându-se în drumul ei către progres cu diferite greutăți ca lipsa sprijinului din partea oficialilor, existența precară a muzicanților, neincluderea în ierarhia militară a șefilor de muzică, participarea la războaie, restructurările, folosirea ei în scopuri politice etc. Cu toate acestea, arma muzica militară a cunoscut și perioade de progres, încât prezența lor, atât în cadrul Armatei Române, cât și în viața artistică a țării, a fost una deosebit de importantă, constituindu-se cu timpul ca o elită a Armatei României.

Teodor T. Burada⁷⁹ constata faptul că muzica ostășească, asemeni ca la celelalte popoare, a existat dintotdeauna, ea fiind „podoaba și sufletul oștirii, ea

⁷⁷ Prof. Univ. Dr. N. Gheorghită, „Muzică, ideologie și propagandă în fanfarele militare...”, p. 90.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 91.

⁷⁹ Teodor T. Burada a fost un muzicolog, folclorist, etnograf, profesor și unul dintre primii istorici ai instituției muzica militară. Născut la data de 3 octombrie 1839, acesta studiază muzica la Iași și Paris, dreptul, școala de poduri și șosele. A desfășurat o bogată activitate culturală făcând

deșteaptă bărbăția și dorința de a învinge, înlăturând frica și teama de moarte; ea susține puterile ostașilor în timpul marșurilor obositoare, în fine, ea face să dispară monotonia din viața de garnizoană”⁸⁰. Totodată, până la înființarea conservatoarelor din Iași și București, formațiilor de muzică ostășească le revine prestigiosul merit de a fi „făcut o muncă de pionierat atât în domeniul învățământului muzical, cât și în acela al educației patriotice și estetice a maselor de militari și a populației civile”⁸¹.

Dacă în ceea ce privește practica Bisericii Ortodoxe, imnele și cântările liturgice îl ajută pe om să-și cunoască starea lăuntrică și să-și deschidă sufletul spre comuniunea cu Dumnezeu și apoi cu semenul său, ei bine, și în ceea ce privește muzica militară, aceasta a căutat în primul rând alinarea sufletului ostașului, îmbărbătarea lui în fața primejdiilor și, în al doilea rând, relația de comuniune cu ceilalți combatanți, lucru scos în evidență de nesfârșitele jocuri ce se întindeau sub albastrul lunii, în sunet de fanfară, în puținele nopți tihnite din timpul războaielor. Ostașul plecat de lângă ai săi în vremuri tulburi, în pământuri neprimitoare, înflăcărat de dorința de a-și vedea Patria scoasă de sub tirania stăpânilor aceluia veac, și-a căutat un refugiu pentru a putea primi puterea de care avea nevoie pentru a duce mai departe lupta alături de ceilalți oșteni. Și, într-un final, l-a găsit: întâi în Dumnezeu, „Domnul oștirilor” și „Cel tare în război” (*Ps* 23, 8) și, apoi, în muzică, în muzica ostășească, pentru că puterea, bucuria și pacea lăuntrică într-o lume devastată de război și de transformări nu o câștigă decât cel ce are o inimă „cântătoare”.

parte din multe societăți culturale ale vremii ca: *Junimea* (1878), *Amicii artelor* (1886), *Societatea științifică și literară din Iași*, în fruntea căreia va fi numit director între anii 1903-1906 și 1908-1914. A avut colaborări și cu alte publicații de valoare cum ar fi: *Convorbiri literare*, *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, *Românul* etc. Ca și lucrări de referință menționăm: *Despre întrebuințarea muzicii în unele obiceiuri vechi ale poporului român* (1876); *Cercetări asupra danțurilor și instrumentelor de muzică ale românilor* (1877); *Cercetări asupra muzicii ostășești la români* (1891) etc.

⁸⁰ Teodor T. Burada, „Cercetări asupra muzicii ostășești la români”, în *Opere*, vol. I, ediție îngrijită de Viorel Cosma, editura muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1974, p. 229.

⁸¹ George Breazu, *Pagini din istoria muzicii românești*, vol. IV, Editura Muzicală, București, 1977, p. 261.



BIBLICE-SYSTEMATICE

Elemente penitențiale în rugăciunea Esterei (4, 17 – LXX) – considerații exegetice*

Drd. Fabian FILIPESCU

Abstract:

Chapter four of the book of Esther contains two prayers said by the two main characters of the historical novel who were in great distress. Even if we cannot consider them penitential par excellence, the two texts contain at times a language close to penitential language, as well as gestures manifested during the difficult time in which the chosen people found themselves. Although the text of the prayer attributed to Esther is not to be found in the Masoretic Text, and its canonical status is at least questionable, it cannot be overlooked because it is of indisputable theological value.

Keywords:

prayer, lament, courage, Esther, fasting, redemption, penance

Introducere

La modul general, cartea Esterei este o narațiune sau nuvelă istorică al cărei personaj principal este Estera, o tânără de origine evreică ce devine soția regelui persan Artaxerxes (sau Xerxes). Tot la curtea regelui persan se găsește și un alt membru al familiei acesteia, Mardoheu, care, potrivit finalului capitolului 2 al cărții, demască un complot la adresa regelui și atrage, în același timp, mânia și invidia celorlalți slujitori ai curții. În contextul decretului de exterminare a iudeilor semnat de către rege și obținut de către Aman, un demnitar apropiat al regelui, Mardoheu insistă asupra intervenției Esterei pentru salvarea evreilor, iar cele două rugăciuni din finalul capitolului al 4-lea reprezintă consecința sau, mai bine

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Habil. Constantin Oancea, care și-a dat acordul pentru publicare.

zis, solicitarea disperată a ajutorului divin. În cele din urmă, Aman este spânzurat din ordinul regelui, iar evreii, salvați de la pieire în urma intervenției divine.

Dacă e să privim varianta Textului Masoretic a cărții, am fi tentați să afirmăm că scopul urmărit de autorul ei este acela de a fundamenta din punct de vedere istoric sărbătoarea Purim¹, ce se referă la izbăvirea poporului ales de la pieire când se aflau sub dominația perșilor. Finalul cărții, care este un adaos al Septuagintei, confirmă instituirea sărbătorii soților de către Mardoheu (*Est* 10, 3).

În ceea ce privește autorul și data scrierii, trebuie menționat faptul că o parte a tradiției iudaice considera ca autor al cărții fie pe Mardoheu, fie pe Ezdra cărturarul, în timp ce alții sunt de părere că ar fi fost redactată de către un iudeu anonim ce trăia în diaspora din Orient, bun cunoscător al perioadei exilului persan din perioada sec. V-IV î.Hr.². Tot în *Est* 10, 3 (LXX) avem o informație interesantă despre datarea și locul scrierii prin menționarea Alexandriei ca loc unde a fost adusă o scrisoare atribuită lui Mardoheu, precum și enumerarea unor iudei din diaspora elenistică, din timpul lui Ptolemeu și al Cleopatrei, care au lecturat și explicat acest document al instituirii unei sărbători a veseliei.

În varianta Septuagintei a textului, fiecare eveniment relatat în cartea Esterei are o semnificație teologică ce nu poate fi trecută cu vederea³. Practic, prin varianta LXX, punctul central al cărții devine acțiunea salvatoare a lui Dumnezeu asupra poporului care, prin rugăciunile atribuite lui Mardoheu și Esterei, solicită ajutorul divin în momentele critice în care se găsea.

De altfel, în canonul iudaic, cartea face parte din rândul Ketuvim (Scrieri), fiind poziționată după *Ecclesiast* și *Plângerile* lui Ieremia, în timp ce, în Septuaginta, cartea e trecută în rândul celor istorice, după *Ezdra-Neemia*⁴.

¹ Carey A. Moore, „Esther, Book of”, în David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1992, pp. 635-636. Sărbătoarea Purim este celebrată în fiecare an de către evrei în ziua a 14-a a lunii Adar prin lectura cărții Estera în sinagogă, urmată de ștergerea numelui lui Aman și al fiilor lui de către tineri și adulți care sunt îmbrăcați în costume speciale specifice unui carnaval. A se vedea Adele Berlin, Marc Zvi Brettler (ed.), *The Jewish Study Bible*, Jewish Publication Society, Oxford University Press, 2004, p. 1623.

² Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă, Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Abrudan, Pr. Prof. Univ. Dr. Petre Semen, Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Oancea, Pr. Conf. Univ. Dr. Remus Onișor, Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *Introducere în Vechiul Testament*, Ed. Basilica, București, 2018, p. 383.

³ Păreră susținută de Beate Ego, care susține faptul că varianta LXX a textului cărții Esterei aduce un plus din punct de vedere teologic, deoarece se accentuează mai mult relația cu Dumnezeu, precum și trăirea emoțiilor personajelor principale, Estera și Mardoheu. A se vedea Beate Ego, „Prayer and Emotion in the Septuagint of Esther”, în Stefan C. Reif, Renate Egger-Wenzel (ed.), *Ancient Jewish Prayers and Emotions. Emotions associated with Jewish prayer in and around the Second Temple period*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2015, pp. 83-84.

⁴ Toate edițiile din limba română păstrează ordinea LXX. Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă, Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Abrudan, Pr. Prof. Univ. Dr. Petre Semen, Pr. Conf. Univ. Dr. Con-

Problema canonică și originea rugăciunilor din cartea Estera

Încă de la început trebuie menționat faptul că diferențele dintre textul Septuagintei și Textul Masoretic pentru cartea Esterei sunt semnificative, în sensul că Septuaginta cuprinde șase adaosuri care nu se regăsesc în Biblia ebraică:

- Visul lui Mardoheu – prologul cărții;
- Edictul obținut de Aman de exterminare a iudeilor (*Est* 3, 13);
- Rugăciunile lui Mardoheu și ale Esterei (*Est* 4, 17);
- Întrevederea dintre Estera și regele persan (*Est* 5, 1-2);
- Edictul obținut de Mardoheu (*Est* 8, 12);
- Epilogul cărții – interpretarea visului inițial (*Est* 10, 3).

Statutul canonic al cărții Esterei a fost de-a lungul timpului unul extrem de controversat⁵, iar diferențele semnificative dintre TM și LXX par să adâncească și mai mult problema⁶. Inclusiv statutul istoric al cărții este unul mai mult decât discutabil. Ca și în cazul altor scrieri biblice ale Vechiului Testament, scepticismul poate fi aplicat și în cazul cărții Estera. Astfel, cele șase adaosuri confirmă faptul că perspectiva teologică asupra textului trebuie să fie mai atent urmărită decât detaliile pur istorice. În acest sens, Estera trebuie privită ca o „poveste de înțelepciune asemănătoare unui roman”⁷ istoric în care Dumnezeu în marea Sa milostivire Își salvează din nou poporul de la pieire în urma rugăciunii și a mărturisirii sale sincere.

În sfârșit, în privința celor 6 adaosuri sau diferențe majore enumerate mai sus s-au formulat două mari teorii generale: pe de o parte, problema canonicității textului a dus la apariția acestor adaosuri, iar pe de altă parte, introducerea acestora a adus o valoare teologică importantă ce a schimbat total perspectiva exegeților asupra abordării textului cărții⁸. De altfel, nicio versiune ebraică nu recunoaște

stantin Oancea, Pr. Conf. Univ. Dr. Remus Onișor, Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *Introducere în Vechiul Testament*, Ed. Basilica, București, 2018, p. 383.

⁵ A început să fie acceptată în canonul ebraic abia după răscoala lui Simon Bar Kochba, deci undeva la jumătatea sec. al II-lea d.Hr., în timp ce în creștinism, cu toate că părerile erau împărțite, a fost inclusă în Canonul 60 Laodiceea (343-381), precum și în Canoanele Apostolice (380). Cf. Carey A. Moore, „Esther, Book of”, p. 636.

⁶ De notat că, în varianta Vulgatei, Fericitul Ieronim a preferat ca adaosurile să le pună la finalul cărții Esterei pentru a le deosebi de textul ebraic folosit la traducere. De altfel, după perioada Reformei, biserica protestantă a considerat acestea ca fiind apocrife, în timp ce în catolicism ele au fost numite „deuterocanonice”. Cf. Carey A. Moore, „Esther, Additions to”, în David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1992, p. 629.

⁷ A se vedea <https://www.bibelwissenschaft.de/ressourcen/wiblex/altestament/ester-estertbuch>, accesat la 31.1.2023.

⁸ Carey A. Moore, „Esther, Additions to”, pp. 629-630.

aceste adăugiri, după cum nici la Qumran nu s-a descoperit absolut nimic referitor la întreaga carte⁹.

După toate probabilitățile, textul original al rugăciunii propriu-zise atribuite Esterei apare pentru prima dată în vechea variantă a Bibliei latine, Vetus Latina, din care a fost preluată și ușor prescurtată de către Septuaginta¹⁰. Spre exemplu, versetul I al rugăciunii propriu-zise conține, pe lângă solicitarea ajutorului divin (*βοήθησόν μοι τῆ μόνῃ* – „ajută-mi mie, care sunt singură”), o lungă evocare a strămoșilor izbăviți de către Domnul Dumnezeu sau a căror rugăciune sinceră a fost ascultată¹¹.

Un aspect interesant mi se pare faptul că cele două rugăciuni conțin aspecte cu caracter ebraic ce nu sunt deloc menționate în TM, cum ar fi, de pildă, ideea de alegere a poporului evreu ca moștenitor al lui Dumnezeu sau aspectele alimentare și, mai ales, problema căsătoriilor mixte reprezentată prin manifestarea neplăcerii și a inconfortului față de statutul de regină de la curtea persană. Surprinzător pentru toți exegeții este lipsa completă a menționării lui Dumnezeu din Biblia

⁹ Atât în Talmud, cât și în Peshitta, cele 6 adaosuri la Estera nu sunt deloc menționate. Cu toate acestea, nu se exclude varianta existenței la un moment dat a unei versiuni semitice a cărții care să le fi conținut. Cf. Sidnie White Crawford, „Esther”, în James D.G. Dunn, John W. Rogerson (ed.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, Cambridge, U.K., 2003, pp. 329-330.

¹⁰ Păreră susținută de C. Cavalier, autorul traducerii cărții Esterei în *La Bible d'Alexandrie 12, Esther*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2012, pp. 31-37. Aceiași opinie este preluată și de către Marguerite Harl, *Glas de laudă. Cântările biblice din rugăciunea liturgică*, traducere din limba franceză de Ștefan Munteanu, Ed. Doxologia, Iași, 2016, p. 232, dar și de către Simon Bellman, Anatheia Portier-Young, „The Old Latin book of Esther: An English translation”, în *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, vol. 28 (4), 2019, pp. 267-289, care afirmă că la baza traducerii textului rugăciunii Esterei din Vetus Latina a stat o veche variantă a unui text grecesc necunoscut.

¹¹ Redau aici textul omis de către LXX: „*Eu am învățat din cărțile părinților mei, Doamne, că Tu l-ai cruțat pe Noe de apele potopului. Eu am învățat din cărțile părinților mei, Doamne, că Tu i-ai dat pe cei nouă regi lui Avraam în mijlocul a trei sute optsprezece oameni. Eu am învățat din cărțile părinților mei, Doamne, că Tu l-ai eliberat pe Iona din pântecul monstrului din ape. Eu am învățat din cărțile părinților mei, Doamne, că Tu i-ai eliberat pe Anania, Azaria, Misael din cuptorul cu foc. Eu am învățat din cărțile părinților mei, Doamne, că Tu l-ai scos pe Daniel din groapa cu lei. Eu am învățat din cărțile părinților mei, Doamne, că de Iezechia, împăratul iudeilor condamnat la moarte și care s-a rugat pentru viața lui, Tu ai avut milă și i-ai dat lui cincisprezece ani din viață. Eu am învățat din cărțile părinților mei, Doamne, că Anei, care Te-a implorat în dorința sufletului său, Tu i-ai dat să nască un fiu. Eu am învățat din cărțile părinților mei, Doamne, că pe cei bineplăcuți Ție Tu îi eliberezi, Doamne, pe veci”*. Cf. Marguerite Harl, *Glas de laudă. Cântările biblice din rugăciunea liturgică*, p. 233. Tot aici, cercetătoarea franceză observă o apropiere stilistică de rugăciunea preotului Eleazar din 3 Mac 6, 2-15. Opinia pare mai mult decât îndreptățită numai dacă ne gândim la faptul că patriarhul Avraam, profetul Daniel, cei trei tineri și profetul Iona sunt menționați în ambele pericope.

ebraică, iar aceste adaosuri au avut cumva menirea de a rezolva această problemă care schimbă complet întreaga metodologie de abordare a textului narațiunii¹².

Pe de o parte, rugăciunea rostită de Mardoheu este una atât personală, prin explicația refuzului de închinare (*προσκυνέω*)¹³ în fața dregătorului Aman, cât și colectivă prin cererea adresată Domnului Dumnezeu de a cruța întregul popor. Cu toate că nu este o rugăciune penitențială propriu-zisă, totuși, pe de altă parte, reținem îndemnul Esterei de a posti timp de trei zile urmat de Mardoheu înaintea și după rostirea cuvintelor adresate Domnului. Totodată, recunoașterea lui Dumnezeu ca Împărat, precum și Creator al cerului și al pământului poate fi considerată ca o mărturisire de credință și așteaptă în final să primească milostivirea divină. Formula *καὶ νῦν*, „și acum”, face trecerea de la preaslăvirea Domnului Dumnezeu la solicitarea de a salva poporul care apare aici cu apelativul de „moștenire” a Sa (*κληρονομίαν σου*). Termenul desemnează legătura indisolubilă dintre Dumnezeu și poporul ales care se afla în mare primejdie¹⁴. Astfel, rugăciunea se aseamănă într-un fel cu cea a profetului Daniel, care, la fel ca Mardoheu, trăia într-un mediu străin și ostil credinței poporului evreu.

Plecând de la analiza rugăciunii propriu-zise atribuite Esterei din punct de vedere al stării emoționale a autorului, Beate Ego¹⁵ ajunge la concluzia că întregul context istoric și cultural al textului este specific iudaismului elenistic și ar data întreaga variantă a LXX a cărții undeva în prima jumătate sec. al II-lea î.Hr.¹⁶. Părerea poate fi justă numai dacă ne gândim la faptul că, la fel ca și în cazul de față, în perioada lui Antioh al IV-lea Epifanes, iudeii se aflau în mare primejdie, în sensul că practicarea cultului iudaic risca să fie complet interzisă¹⁷. De altfel, terminologia utilizată pe parcursul textului rugăciunii este, pe alocuri, specifică perioadei macabeilor. De pildă, disprețul manifestat în mod repetat față de coroana regală, precum și față de situația conjugală în care se afla Estera, despre care voi detalia pe parcursul exegezei textului, poate fi pus în legătură cu profanarea

¹² Karl-Heinrich Ostmeier, *Jüdische Gebete aus der Umwelt des Neuen Testaments. Ein Studienbuch. Text – Übersetzung – Einleitung*, Peeters, Leuven – Paris – Bristol, 2019, pp. 208-209.

¹³ Termenul mai apare în *Mt* 4, 10, respectiv *Lc* 4, 8, unde, în contextul ispitirilor, Mântuitorul Iisus Hristos îi răspunde ferm diavolului: „*Mergi înapoia Mea, satano, căci scris este: «Domnului Dumnezeului tău să te închini și numai Lui Unuia să-I slujești»*”. Cu alte cuvinte, refuzul închinării lui Mardoheu înaintea lui Aman este cât se poate de justificat, respectând porunca I a Decalogului lui Moise.

¹⁴ *Septuaginta. 1-2 Paralipomene, 1-2 Ezdra, Ester, Iudit, Tobit, 1-4 Macabei*, Colegiul Noua Europă/Polirom, 2005, p. 338.

¹⁵ Profesor de exegeză a Vechiului Testament la Facultatea de Teologie Evanghelică din Bochum.

¹⁶ A se vedea Beate Ego, „Prayer and Emotion in the Septuagint of Esther”, pp. 89-90.

¹⁷ A se vedea *2 Mac* 6, 1-12.

templului din Ierusalim din prima jumătate a sec. II î.Hr.¹⁸. Alți interpreți ai textului cărții Esterei, cum ar fi, spre exemplu, Charles Dorothy¹⁹, sunt de acord cu unele aluzii indirecte la perioada macabeilor, dar ezită să ofere un verdict clar în acest sens. De asemenea, cercetătorul Elias Bickerman, specializat în istoria Israelului din epoca macabeilor, datează cele două rugăciuni spre finalul perioadei elenistice²⁰, în timp ce Carey A. Moore e de părere că ele ar avea originea fie la finalul sec. II î.Hr., bazându-se pe informația din finalul cărții, fie după a doua jumătate a sec. I d.Hr., gândindu-se în mod special pe citarea lor parțială de către Iosif Flaviu²¹.

O altă opinie ce merită luată în considerare îi aparține doamnei Sidnie White Crawford, care, plecând de la poziția cărților în canonul LXX, observă o oarecare asemănare între cărțile Estera și Iudita, pe care le consideră nuvele istorice din perioada post-exilică, având un stil și o structură aproape identice, ușor propagandistic pe alocuri, precum și unele aspecte fictive²². Opinia cercetătoarei pare să fie parțial îndreptățită numai dacă ne gândim că ambele cărți conțin câte o rugăciune atribuită personajului feminin principal, Estera, respectiv Iudita. Tocmai acest fapt o determină să susțină ideea conform căreia cartea Iuditei ar fi fost redactată după modelul Esterei, la care s-au adăugat mai multe elemente ale culturii religioase evreiești²³, cum ar fi, de pildă, importanța jertfei de la Templul din Ierusalim.

O părere asemănătoare pare să aibă și J.D. Levenson, care afirmă că sunt evidente atât asemănările dintre Estera și Iudita, ambele personaje dovedind curaj

¹⁸ A se vedea *1 Mac* 1, 57.

¹⁹ Exegetul se rezumă în a asemana pe scurt situația evreilor din exilul persan cu perioada elenistică. Totuși nu exclude ipoteza existenței unui anumit redactor târziu al cărții Esterei care să fi trăit în perioada macabeilor. A se vedea Charles Dorothy, *The Books of Esther. Structure, Genre and Textual Integrity*, Sheffield Academic Press, 1997, pp. 319-320.

²⁰ A se vedea Elias Bickerman, „The Colophon of the Book of Esther”, în *Journal of Biblical Literature*, 63, 1944, pp. 339-362, unde autorul e de părere că acestea ar fi fost compuse în jurul anilor 78-77 î.Hr.

²¹ Carey A. Moore, „Esther, Additions to”, p. 632. Analizând îndeaproape adaosul final, cercetătorul tinde să aleagă mai degrabă prima variantă a datării textului. Totuși, acesta susține teoria istoricității cărții în sensul că varianta veche ebraică a cărții ar data în jurul anului 400 î.Hr., iar ca redactor ar fi fost un evreu aflat în exil la curtea persană. A se vedea idem, *Esther. A New Translation with Commentary*, The Anchor Bible, Doubleday, New York, 1971, pp. 57-59.

²² A se vedea Sidnie White Crawford, „Esther and Judith: Contrasts in Character”, în Sidnie White Crawford, Leonard J. Greenspoon (ed.), *The Book of Esther in Modern Research*, T&T Clark International A Continuum Imprint, London, New York, 2003, pp. 61-76.

²³ Sidnie White Crawford, „Esther and Judith: Contrasts in Character”, pp. 68-69. Între cele două rugăciuni sunt și unele diferențe semnificative, cum ar fi, spre exemplu, detaliul referitor la faptul că Estera se roagă și pentru izbăvirea fricii, în timp ce Iudita pare un personaj mult mai îndrăzneț.

și înțelepciune, cât și între stilurile preferate de către redactorii celor două texte. Mai mult, Levenson observă unele similitudini textuale între Estera și Daniel²⁴, mai ales capitolul 9, unde avem rugăciunea penitențială a profetului. Dacă ne referim la gesturile identice, mediul ostil în care trăiau ambele personaje, precum și la aspectele alimentare considerate necurate menționate în ambele cărți, tindem să-i dăm dreptate cercetătorului, cu toate că și diferențele sunt și ele semnificative, mai ales dacă ne gândim la rugăciunea profetului, mult mai dezvoltată din punct de vedere teologic, ideea de pocăință stând la baza ei.

Revenind la Carey A. Moore, autor al unor monografii despre cartea Esterei, acesta e total de acord cu aceste analogii dintre Estera și Iudita, mergând chiar mai departe, și consideră că personajul principal poate fi comparat cu alte personaje feminine biblice, cum ar fi Ana, mama profetului-judecător Samuel, sau Debora, și consideră că întreaga carte ar fi un roman istoric al diasporei iudaice ce ar putea avea ca punct de plecare istoria patriarhului Iosif din cartea Facerii, precum și alte surse ale redactorului²⁵. Aceste argumente sunt aduse de către cercetător mai ales pentru a întări autoritatea variantei TM a cărții, pe care îl consideră unitar²⁶. Totuși, dacă ne gândim la faptul că atât Iosif, cât și Estera au ajuns la vârful curții regale egiptene, respectiv persane, și au salvat poporul de la pieire, opinia cercetătorului pare îndreptățită într-un fel. De asemenea, imaginea visului și a interpretării lui este prezentă în ambele cazuri și putem concluziona de aici că unele caracteristici ale personajului Iosif din cartea Facerii se regăsesc și aici, în Estera.

În sfârșit, caracterul etnic al rugăciunilor, precum și învățăturile teologice desprinse din acestea dovedesc faptul că redactorul lor încearcă să reamintească poporului iudeu aflat în diaspora elenistică ideea că Domnul Dumnezeu este singurul Rege al lui Israel și Cel care Se îngrijește în permanență de soarta poporului ales, iar postul și rugăciunea reprezintă metode practice de restabilire a comuniunii cu El.

²⁴ Jon D. Levenson, *Esther. A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 1997, pp. 17-18.

²⁵ Carey A. Moore, „Esther Revisited Again: A Further Examination of Certain Esther Studies of the Past Ten Years”, în Reuben Ahroni (ed.), *Biblical and other Studies in honor of Robert Gordis*, Columbus: Department of Judaic and Near Eastern Languages and Literatures, The Ohio State University, 1984, pp. 170-171.

²⁶ Autorul studiului enumeră principalele contribuții exegetice din vremea sa la cartea Esterei și confirmă că oricât ar fi încercat să ofere cititorului un punct de vedere echilibrat, problema rămâne deschisă. Surprinde lipsa oricărei referiri în articol la cele două rugăciuni, în ciuda faptului că afirmă că loialitatea în fața lui Dumnezeu, precum și importanța postului reprezintă ideile teologice principale ale cărții. A se vedea Carey A. Moore, „Esther Revisited Again: A Further Examination of Certain Esther Studies of the Past Ten Years”, pp. 179-180.

Rugăciunea de jale a Esterei – repere exegetice

Înainte de exegeza pe scurt, se cuvine să redăm textul rugăciunii propriu-zise alături de traducere:

17κ Καὶ Ἐσθήρ ἡ βασιλίσιςσ κατέφυγεν ἐπὶ τὸν Κύριον ἐν ἀγῶνι θανάτου κατειλημμένη, καὶ ἀφελομένη τὰ ἱμάτια τῆς δόξης αὐτῆς ἐνεδύσατο ἱμάτια στενοχωρίας καὶ πένθους, καὶ ἀντὶ τῶν ὑπερηφάνων ἡδυσμάτων, σποδοῦ καὶ κοπριῶν ἐνέπλησε τὴν κεφαλὴν αὐτῆς καὶ τὸ σῶμα αὐτῆς ἔταπείνωσε σφόδρα καὶ πάντα τόπον κόσμου ἀγαλλιάματος αὐτῆς ἔπλησε στρεπτῶν τριχῶν αὐτῆς καὶ ἔδεῖτο Κυρίου Θεοῦ Ἰσραὴλ, καὶ εἶπε· 17λ Κύριέ μου, βασιλεὺς ἡμῶν σὺ εἶ ὁ μόνος· βοήθησόν μοι τῇ μόνη καὶ μὴ ἐχούση βοηθὸν εἰ μὴ σέ, ὅτι κίνδυνός μου ἐν χειρὶ μου. 17μ ἐγὼ ἤκουον ἐκ γενετῆς μου ἐν φυλῇ πατριᾶς μου ὅτι σὺ, Κύριε, ἔλαβες τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐκ πάντων τῶν προγόνων αὐτῶν εἰς κληρονομίαν αἰώνιον καὶ ἐποίησας αὐτοῖς ὅσα ἐλάλησας. 17ν καὶ νῦν ἡμάρτομεν ἐνώπιόν σου, καὶ παρέδωκας ἡμᾶς εἰς χεῖρας τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν, ἀνθ' ὧν ἐδοξάσαμεν τοὺς θεοὺς αὐτῶν· δίκαιος εἶ, Κύριε. 17ξ καὶ νῦν οὐκ ἰκανώθησαν ἐν πικρασμῷ δουλείας ἡμῶν, ἀλλ' ἔθηκαν τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπὶ τὰς χεῖρας τῶν εἰδώλων αὐτῶν ἐξάραι ὄρισμὸν στόματός σου καὶ ἀφανίσει κληρονομίαν σου καὶ ἐμφράξει στόμα αἰνούντων σοι καὶ σβέσαι δόξαν οἴκου σου καὶ θυσιαστηρίου σου, 17ο καὶ ἀνοίξει στόμα ἐθνῶν εἰς ἀρετὰς ματαίων καὶ θαυμασθῆναι βασιλέα σάρκινον εἰς αἰῶνα. 17π μὴ παραδῶς, Κύριε, τὸ σκήπτρόν σου τοῖς μὴ οὔσι, καὶ μὴ καταγελασάτωσαν ἐν τῇ πτώσει ἡμῶν, ἀλλὰ στρέψον τὴν βουλήν αὐτῶν ἐπ' αὐτούς, τὸν δὲ ἀρξάμενον ἐφ' ἡμᾶς παραδειγματίσον. 17ρ μνήσθητι, Κύριε, γνώσθητι ἐν καιρῷ θλίψεως ἡμῶν καὶ ἐμὲ θάρσυνον, βασιλεῦ τῶν θεῶν καὶ πάσης ἀρχῆς ἐπικρατῶν. 17σ δὸς λόγον εὐρυθμον εἰς τὸ στόμα μου ἐνώπιον τοῦ λέοντος καὶ μετάθες τὴν καρδίαν αὐτοῦ εἰς μῖσος τοῦ πολεμοῦντος ἡμᾶς εἰς συντέλειαν αὐτοῦ καὶ τῶν ὁμοούντων αὐτῶ. 17τ ἡμᾶς δὲ ρῦσαι ἐν χειρὶ σου καὶ βοήθησόν μοι τῇ μόνη καὶ μὴ ἐχούση εἰς μὴ σέ, Κύριε. 17υ πάντων γνώσιν ἔχεις καὶ οἶδας ὅτι ἐμίσησα δόξαν ἀνόμων καὶ βδελύσσομαι κοίτην ἀπεριτιμῆτων καὶ παντὸς ἀλλοτρίου. 17φ σὺ οἶδας τὴν ἀνάγκην μου, ὅτι βδελύσσομαι τὸ σημεῖον τῆς ὑπερηφανίας μου, ὃ ἔστιν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς μου ἐν ἡμέραις ὀπτασίας μου· βδελύσσομαι αὐτὸ ὡς ράκος καταμηνίων καὶ οὐ φορῶ αὐτὸ ἐν ἡμέραις ἡσυχίας μου. 17χ καὶ οὐκ ἔφαγεν ἡ δούλη σου τράπεζαν Ἀμὰν καὶ οὐκ ἐδόξασα συμπόσιον βασιλέως, οὐδὲ ἔπιον οἶνον σπονδῶν. 17ψ καὶ οὐκ ἠυφράνθη ἡ δούλη σου ἀφ' ἡμέρας μεταβολῆς μου μέχρι νῦν, πλην ἐπὶ σοί, Κύριε, ὁ Θεὸς Ἀβραάμ. 17ω ὁ Θεὸς ὁ ἰσχύων ἐπὶ πάντας, εἰσάκουσον φωνὴν ἀπηλιτισμένων καὶ ρῦσαι ἡμᾶς ἐκ χειρὸς τῶν πονηρευομένων, καὶ ρῦσαι με ἐκ τοῦ φόβου μου.²⁷

²⁷ *** , *Septuaginta*, edidit A. Rahlfs, editio nona, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart, 2006, pp. 616-617.

„k) Și s-a grăbit și Estera la Domnul, cuprinsă de groaza morții, și, dezbrăcându-se de hainele slavei sale, s-a îmbrăcat în haine de doliu și de jale, iar în locul miremelor celor scumpe, și-a acoperit capul cu cenușă și cu gunoi; și-a smerit foarte mult trupul său și tot locul împodobit cu bucurie l-a umplut de păr din capul său și s-a rugat Domnului, Dumnezeul lui Israel, a zis: λ) «Domnul meu, numai Tu singur ești Împăratul nostru; ajută-mi mie, care sunt singură și fără ajutor afară de Tine, că pieirea mea e aproape! μ) Eu am auzit, Doamne, de la tatăl meu, în seminția mea, că Tu ți-ai ales pe Israel dintre toate popoarele și pe părinții noștri dintre toți strămoșii lor, ca să fie moștenirea Ta veșnică, și ai făcut pentru ei precum ai promis. ν) Și noi am păcătuit înaintea Ta și Tu ne-ai dat în mâinile vrăjmașilor noștri, pentru că am cinstit dumnezeii lor; drept ești Tu, Doamne! ξ) Dar ei acum nu se mai mulțumesc cu robia noastră amară, ci și-au dat mâna cu idoli lor, ca să răstoarne poruncile gurii Tale și să distrugă moștenirea Ta și să astupe gura celor ce Te slăvesc pe Tine și să stingă slava casei Tale și jertfelnicul Tău, ο) să deschidă gura păgânilor spre lauda zeilor lor cei mincinoși și pentru ca regele cel muritor să fie admirat în veac. π) Nu da, Doamne, sceptrul Tău dumnezeilor care nu există, ca să nu rădă ei de căderea noastră, ci întoarce uneltirea lor asupra lor înșiși, iar pe uneltitorul împotriva noastră dă-l rușinii. ρ) Adu-ți aminte, Doamne, arată-Te nouă în vremea necazului nostru și dă-mi curaj. Împărate al dumnezeilor și Stăpâne a toată stăpânirea, σ) dăruiește gurii mele cuvânt iscusit înaintea leului acestuia și întoarce inima lui spre ură față de prigonitorul nostru, spre pieirea lui și a celor de un gând cu el. τ) Iar pe noi izbăvește-ne cu mâna Ta și ajută-mă că sunt singură, să nu rămân și fără Tine, Doamne; υ) Tu știi toate și cunoști că eu urăsc slava celor fără de lege și mi-e silă de patul celor netăiați împrejur și de tot cel de alt neam. φ) De asemenea, știi nevoia mea, că nu pot suferi semnul măreției mele care stă pe capul meu în zilele când mă arăt, mi-e silă de el, ca de o haină întinată cu sânge și nici nu-l port când sunt singură. χ) Roaba Ta n-a mâncat din masa lui Aman, nici n-a prețuit ospățul regelui; vin jertfit la idoli n-am băut, ψ) nici nu s-a veselit roaba Ta din ziua schimbării soartei mele și până acum, decât numai lângă Tine, Doamne Dumnezeul lui Avraam. ω) Dumnezeule, Atotputernice, auzi glasul celor deznădăjduiți și ne izbăvește din mâinile rău-voitorilor și scapă-mă de frică»²⁸.

Spre deosebire de rugăciunea lui Mardoheu, cea atribuită Esterei este mult mai dezvoltată și impresionează, după cum vom vedea, mai ales prin gesturile și adresarea directă către Dumnezeu – Împăratul cel milostiv.

Pe scurt, planul rugăciunii rostite de către Estera ar fi cam acesta:

²⁸ Traducerea mea, F.F., dar am consultat și variantele de traducere ale Bibliei sinodale (inclusiv varianta mitropolitului Bartolomeu Anania), precum și cea propusă de Eugen Munteanu în *Septuaginta. 1-2 Paralipomene, 1-2 Ezdra, Ester, Iudit, Tobit, 1-4 Macabei*, Colegiul Noua Europă/ Polirom, 2005, pp. 339-340.

- Gesturile penitențiale sau de jale ale Esterei (k);
- Preaslăvirea Domnului Dumnezeu, Adevăratul Împărat al evreilor (λ-μ);
- Recunoașterea vinovăției colective și motivația rugăciunii (v-o);
- Cererea propriu-zisă (π-ω).

Gesturile penitențiale sau de jale ale Esterei

Expresia *ἐν ἀγῶνι θανάτου κατειλημμένη*, „cuprinsă de groaza morții”, ne arată starea interioară a omului disperat, aflat în necaz, dar și cât de urgentă era problema sau cererea pe care o pune înaintea Domnului. De asemenea, punerea în contrast a hainelor pline de slavă cu cele de suferință, respectiv miresmele cu cenușa și gunoiul indică, pe de o parte, suferința de care era cuprinsă autoarea rugăciunii. Pe de altă parte, gesturile în sine sunt împrumutate din ritualul funerar. De pildă, utilizarea „gunoiului” mai apare menționată în Maleahi 2, 3, unde definește umilința maximă la care sunt supuși preoții care nu respectă poruncile Domnului Dumnezeu. Manifestarea dramatică a Esterei, prin micșorarea propriei persoane, amintește de porunca levitică a postului²⁹, repetând totodată acțiunile lui Mardoheu din debutul capitolului. Faptul că „și-a smerit trupul” poate însemna atât aspectul neîngrijit, cât și smulgerea sau tunderea părului, lucru sugerat mai departe, care, pentru societatea din acele vremuri, era un semn al doliului³⁰. Totuși, imaginea este aproape la fel ca cea relatată în Daniel 9, 3, unde profetul își îndreaptă atenția către Domnul „stăruind în rugăciune și în rugi fierbinți, cu post, sac și cenușă”, pregătind în acest mod mărturisirea propriu-zisă a păcatelor. Același limbaj este utilizat și în Ne 9, 1, unde, înaintea rugăciunii penitențiale cu caracter colectiv rostită de către Ezdra, poporul recurge la aceleași gesturi funebre. De asemenea, predica profetului Iona este urmată de pocăința regelui din Ninive manifestată prin același comportament ca și cel al Esterei³¹. Importanța covârșitoare a cererii face ca aspectul fizic să cadă în planul secund, iar postul în sine devine, astfel, un mijloc prin care penitentul își purifică sufletul și se apropie mai mult de Dumnezeu.

²⁹ A se vedea, în acest sens, textul din *Lv* 23, 27, unde se vorbește despre necesitatea postului din ziua Ispășirii.

³⁰ Roger L. Omanson, Philip A. Noss, *A Handbook on the Book of Esther: The Hebrew and Greek Texts*, UBS Handbook Series, United Bible Societies, New York, 1997, pp. 299-300.

³¹ A se vedea *Iona* 3, 6.

Preaslăvirea Domnului Dumnezeu, Adevăratul Împărat al evreilor

Autorul își începe rugăciunea în mod firesc, așa putea spune, printr-o mărturisire de credință, afirmând în același timp că Domnul este singurul Rege al evreilor și autorul izbăvirii celor aflați în singurătate și primejdie de moarte. Astfel, prima parte a versetului este inspirată din limbajul Torei, mai exact fiind vorba despre afirmația teologică centrală a iudaismului ce stă la baza cultului³².

La fel ca și în cazul cărților lui Ezdra și Neemia, comunitatea etnică ocupă un rol central și în Estera³³, în sensul că inclusiv în această rugăciune se menționează alegerea poporului lui Israel ca moștenitor al binefacerilor Domnului Dumnezeu. Astfel, motivul principal al prigoanei de către alte popoare pare a fi de natură religioasă. Imaginea Israelului ca moștenire (κληρονομίαν) este inspirată din Deuteronom 9, 26, de unde aflăm cum Moise s-a rugat Domnului pentru păcatele poporului mereu cârtitor, în ciuda izbăvirii din robia egipteană. Ambele texte exprimă ideea conform căreia Domnul a respectat întotdeauna legământul cu poporul său, spre deosebire de acesta care, de cele mai multe ori, a căzut în idolatrie, lucru sugerat și în versetul următor.

Recunoașterea vinovăției colective și motivația rugăciunii

Expresia „*am păcătuit înaintea Ta*” (ἡμάρτομεν ἐνώπιόν σου) oferă o valoare penitențială rugăciunii, cu toate că, pe de o parte, nu se menționează momentul exact al săvârșirii păcatului propriu-zis. Pe de altă parte însă, din context putem deduce faptul că, din cauza idolatriei practicate de Israel pe vremea când încă nu se afla în exil, poporul este dus în robie³⁴. Un alt aspect interesant mi se pare utilizarea prepoziției „*ἐνώπιόν σου*”, „*înaintea ta*” sau „*împotriva ta*”, care mai apare utilizată în Lc 15, 18, în pilda fiului risipitor sau, mai degrabă, a tatălui îndurător, unde fiul cel mic, aflat în exil, își vine în fire și intenționează să revină acasă. Prin urmare, expresia penitențială ἡμάρτομεν ἐνώπιόν σου este sinonimă cu apostazia, iar exilul sau robia reprezintă pedeapsa divină în vederea îndreptării. Tot aici, dreptatea lui Dumnezeu este pusă în balanță, în mod indirect, cu nedreptatea poporului concretizată prin închinarea la zeii străini.

În altă ordine de idei, vinovăția asumată aici se referă la adoptarea zeităților păgâne în cult, adaptarea la noua viață din exil, precum și uitarea binefacerilor

³² A se vedea Dt 6, 4: „*Ascultă, Israele Domnul Dumnezeuul nostru este singurul Domn*”. Aceleași cuvinte sunt rostite și de către Mântuitorul Iisus Hristos (Mc 12, 29) la întrebarea cărturarului despre cea mai importantă poruncă a Legii.

³³ Alexandru Mihăilă, „*În multe rânduri și în multe chipuri*”. *O scurtă introducere ortodoxă în Vechiul Testament*, Editura Doxologia, 2017, p. 201.

³⁴ Roger L. Omanson, Philip A. Noss, *A Handbook on the Book of Esther...*, p. 302.

Domnului Dumnezeu săvârșite de-a lungul întregii istorii a Israelului. La fel ca și în perioada macabeilor, lipsa prezenței lui Dumnezeu din viața poporului ales a dus la o prăbușire dramatică mai ales din punct de vedere spiritual; ba mai mult, însăși existența Israelului ca națiune putea fi pusă la îndoială. Doar revenirea la vechile tradiții, mărturisirea tuturor fărădelegilor, precum și promisiunea fermă a respectării legământului cu Dumnezeu poate duce la salvarea întregii națiuni.

Cu alte cuvinte, rugăciunea exprimă în mod indirect faptul că poporul aflat în exil pentru atâta timp a ispășit în această perioadă păcatele săvârșite și o eventuală distrugere totală a sa ar fi, pe de o parte, total nedreaptă, iar pe de altă parte, o încălcare a cuvântului lui Dumnezeu, Care și-a ales dintre toate popoarele pe Israel ca închinător³⁵. În acest sens, putem afirma că rugăciunea are un caracter atât personal, cât și colectiv.

Tema prigoanei din motive etnico-religioase este reluată prin repetarea imaginii lui Israel ca „moștenire”, aspect detestat și de neacceptat de către păgânii care consideră înrobirea lor insuficientă și insistă cu orice preț ștergerea oricărei urme a poporului ales. Expresia *ἔθηκαν τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπὶ τὰς χεῖρας τῶν εἰδώλων αὐτῶν*, „și-au dat mâna cu idolii lor” sau „și-au pus mâna pe idolii lor”, poate fi înțeleasă ca un gest de natură cultică prin încheierea unui jurământ sau legământ cu propriile zeități în vederea înlăturării slavei adevăratului Dumnezeu³⁶. Casa (*οἴκου*) și altarul (*θυσιαστηρίου*) sunt menționate pentru a arăta că dorința nebună a lui Aman era chiar ștergerea completă a cultului iudaic. De altfel, Dumnezeul evreilor e văzut ca o piedică în vederea cinstirii idolilor și a regelui pământesc. În acest sens, penitentul accentuează cumva, în mod indirect, ideea din debutul rugăciunii conform căreia singurul Rege veșnic este Domnul, spre deosebire de cel al păgânilor, care este un simplu muritor.

Cererea propriu-zisă

După asumarea vinovăției colective, autorul rugăciunii își începe cererile către Domnul prin recunoașterea puterii Sale, sau, mai bine zis, doar sceptrul Domnului, ca simbol al atotputerniciei Lui, poate răsturna toate uneltirile vrăjmașilor.

Invocarea „*μνησθητι, Κύριε*”, „adu-Ți aminte, Doamne”, este inspirată din limbajul psalmilor, mai exact din *Ps* 105, 4, respectiv *Ps* 131, 1, fapt ce dovedește încă o dată că, în vremea necazului și a suferinței, psalmodierea rămâne un mijloc sigur prin care omul intră în legătură directă cu Dumnezeu. Remarcabilă mi se

³⁵ Jon D. Levenson, *Esther. A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 1997, p. 85.

³⁶ Roger L. Omanson, Philip A. Noss, *A Handbook on the Book of Esther...*, p. 304.

pare aici îndrăzneala celui care se roagă prin faptul că Îi cere Stăpânului a toate să Se reveleze pentru a-l îmbărbăta înaintea ispitelor venite din partea vrăjmașilor³⁷.

Imaginea leului (λέωντος), atribuită aici regelui persan, este destul de comună în Vechiul Testament. Spre exemplu, în *Iz* 32, 2, regele Egiptului este numit „leu al națiunilor” care va ajunge să fie nimic, în timp ce, în Pildele lui Solomon, leul e utilizat pentru a defini mânia, iar în *Am* 5, 19, indică pericolul în care se vor afla cei nepregătiți de venirea zilei Domnului. Mai apropiat ca sens mi se pare *Pz* 7, 2 unde psalmistul se roagă lui Dumnezeu să-l izbăvească de vrăjmașii care caută să-i fure sufletul. Astfel, pe de o parte, Esterei îi este teamă de înfruntarea directă a regelui asemănat cu un leu sălbatic, iar pe de alta, prin rugăciune speră să primească de la Domnul cuvinte potrivite pentru a profita de mânia lui în favoarea sa.

Adresarea directă continuă prin utilizarea expresiei „ἤμας δὲ ρῦσαι ἐν χειρὶ σου”, redat prin „*izbăvește-ne cu mâna Ta*”, cu sensul de „suntem în siguranță sub ocrotirea Ta” sau „folosește puterea Ta pentru a ne salva”³⁸, și implică, totodată, ideea de răscumpărare. Aproape întotdeauna, când pocăința poporului este sinceră, Domnul nu ezită să intervină cu „mâna Sa” în favoarea lui³⁹.

Înainte de a-și exprima în mod direct sentimentele, autorul rugăciunii evocă întreaga cunoaștere atribuită lui Dumnezeu⁴⁰ prin utilizarea expresiei „πάντων γνῶσιν ἔχεις”, „tu știi toate”. Disprețul față de cele deșarte, precum și sila față de cei străini și netăiați împrejur se referă, pe de o parte, la loialitatea față de Domnul, Singurul Împărat al evreilor. Pe de altă parte însă, limbajul utilizat aici denotă, din nou, caracterul etnic nu numai al rugăciunii propriu-zise, ci și al întregii cărți⁴¹. Surprinde pe undeva folosirea unui eufemism, „κοίτην ἀπεριτμητῶν”, „patul celor netăiați împrejur”, cu sensul de „tot disprețul”, „josnic”⁴², pentru a arăta situația conjugală dificilă în care se afla Estera, tână evreică aflată la curtea

³⁷ Roger L. Omanson, Philip A. Noss, *A Handbook on the Book of Esther...*, p. 306.

³⁸ Roger L. Omanson, Philip A. Noss, *A Handbook on the Book of Esther...*, pp. 307-308.

³⁹ Iubirea lui Dumnezeu este nemărginită pentru poporul Său. Spre deosebire de acesta, Domnul nu încalcă niciodată legământul încheiat cu Israel. Astfel, cu siguranță că autorul rugăciunii cunoștea promisiunea din *Dt* 7, 8, la care face aluzie adesea pe parcursul ei, chiar dacă nu întotdeauna în mod direct: „*Ci pentru că vă iubește Domnul; și ca să Își țină jurământul pe care L-a făcut părinților voștri, v-a scos Domnul cu mână tare și cu braț înalt și v-a răscumpărat din casa robiei și din mâna lui Faraon, regele Egiptului*”.

⁴⁰ Roger L. Omanson, Philip A. Noss, *A Handbook on the Book of Esther...*, p. 309.

⁴¹ Acest aspect este observat de Carey A. Moore, care subliniază că atitudinea exclusivistă a evreilor față de națiunile păgâne se extinde inclusiv la nivelul creștinilor, considerând, totodată, că unii scriitori bisericești din primele veacuri creștine au simțit acest lucru și din această cauză au avut unele rețineri față de această carte. A se vedea C.A. Moore, *Esther. A New Translation with Commentary*, p. 31.

⁴² Roger L. Omanson, Philip A. Noss, *A Handbook on the Book of Esther...*, p. 310.

regelui persan. În acest sens, textul amintește de *Ezr* 9, 2, unde căsătoria dintre fiii sau ficele lui Israel cu cei de alt neam este aspru criticată, fiind totodată punctul de plecare al rugăciunii penitențiale din versetele următoare. În același timp, cei „netăiați împrejur” sunt cei care nu respectă Legea Domnului, iar exprimarea din acest verset este și un răspuns la acuzațiile lui Aman din *Est* 3, 8, unde acesta afirmă că evreii „nu se supun legilor regelui”. De altfel, termenul *βδέλυγμα*, care arată cel mai exact starea de dezgust față de situația în care se află, apare adeseori în Septuaginta pentru a defini aspecte impure din punct de vedere ritual mai ales pentru evrei⁴³.

Căsătoria cu un rege păgân este privită, pe de o parte, ca un impediment în fața respectării tradițiilor religiei iudaice, iar pe de altă parte, prin disprețul manifestat, Estera încearcă să se disculpe înaintea Domnului Dumnezeu⁴⁴. În ciuda faptului că Estera își detestă statutul, totuși acesta este văzut ca unul absolut necesar și obligatoriu în vederea supraviețuirii conaționalilor ei. Aspectul că refuză mâncarea lui Aman se referă în mod special la hrana considerată necurată, utilizată în jertfele idolilor. În acest sens, textul poate fi pus în legătură cu cel din primul capitol al cărții profetului Daniel: „și Daniel și-a pus în gând să nu se spurce cu bucatele și vinul regelui și a cerut voie căpeteniei famenilor să nu se pângărească” (*Dn* 1, 8). La fel ca și Estera, profetul refuză consumul alimentelor considerate necurate, întinate din cauza jertfelor idolești. O atitudine similară găsim și în 2 Macabei 7, unde ni se relatează martiriul celor șapte frați care refuză consumul cărnii de porc, ce însemna „a călca legile părintești” (*2 Mac* 7, 2).

Finalul cererii propriu-zise debutează cu menționarea unicului motiv de bucurie al celei care se roagă, nădejdea în Domnul Dumnezeu lui Avraam, Singurul Care poate răsturna întreaga soartă a evreilor aflați în primejdie în exil. Motivația rugăciunii este din nou adusă în discuție, în sensul că, deși Esterei i s-a schimbat total statutul, având prilejul de a se bucura de toate bogățiile materiale, totuși accesul la cele cerești riscă să fie blocat de toate acestea, iar autorul este conștient de faptul că fericirea nu poate fi aflată decât la Dumnezeu.

Expresia *φωνήν ἀπηλπισμένων*, „glasul celor deznădăjduiți (disperați)”, din finalul rugăciunii arată încă o dată, dacă mai era cazul, starea disperată în care se aflau evreii și indică, pe de o parte, caracterul colectiv al cererii adresate Domnului. Pe de altă parte, Roger L. Omanson preferă traducerea substantivului *φωνήν* („voce”, „glas”) cu „rugăciune”⁴⁵ și implică ideea de izbăvire care predomină atât aici, cât și în rugăciunea anterioară atribuită lui Mardoheu. Pe de altă parte însă,

⁴³ Beate Ego, „Prayer and Emotion in the Septuagint of Esther”, p. 85.

⁴⁴ Beate Ego, „Prayer and Emotion in the Septuagint of Esther”, p. 86.

⁴⁵ Roger L. Omanson, Philip A. Noss, *A Handbook on the Book of Esther...*, p. 313.

finalul cererii și al rugăciunii, totodată, se referă și la înlăturarea fricii personale a celui/celei care se roagă și arată faptul că stilul propriu-zis este unul care îmbină adeseori caracterul personal cu cel colectiv al rugăciunii penitențiale, având ca scop principal atât mântuirea imediată din mâinile vrăjmașilor, cât și înlăturarea obstacolelor care stau în fața mărturisirii lui Dumnezeu înaintea păgânilor.

Influența și recepția cărții. Estera în literatura patristică

Iosif Flaviu menționează întregul episod al existenței Esterei și a lui Mardoheu de la curtea persană, precum și salvarea iudeilor oferind astfel un argument în plus pentru susținătorii istoricității cărții:

„Întocmai cum îi poruncise Estera, Mardocheus a fost cel ce a făcut poporul să postească timp de trei zile și să-l roage pe Dumnezeu să nu disprețuiască neamul său sortit acum pieirii, ci, la fel cum l-a scăpat și mai înainte adeseori, iertându-i păcatele, așa să-l ferească și cu prilejul acesta de distrugere. Căci nu numai din propria-i vină își arăsesse poporul asupra lui primejdia de moarte, ci el însuși era cel ce stârnise furia lui Aman, deoarece, după spusele lui: «Nu m-am prosternat în fața lui la fel cum obișnuiesc să mă închin ție, Doamne, și, neprimindu-și cuvenita cinstire, a uneltit împotriva mea, care n-am întreprins nimic împotriva legilor tale!». Chiar și mulțimea, într-un glas, l-a invocat pe Dumnezeu să se îngrijească de salvarea ei, pentru ca nu cumva pe capul tuturor israeliților să cadă nenorocirea. Ea plutea înaintea ochilor lor și se apropia necruțătoare. Așijderea, Estera se ruga Domnului, după obiceiul strămoșesc, cu fața la pământ, îmbrăcată în veșminte de doliu, abținându-se trei zile de la orice mâncare, băutură și desfătare. L-a implorat pe Dumnezeu să se milostivească de soarta ei, pentru ca, atunci când se va ivi înaintea regelui, umila-i închinăciune să fie convingătoare și înfățișarea ei să pară mai fermecătoare ca niciodată, încât prin ambele mijloace să potolească mânia pe care o va provoca suveranului, izbutind să alunge primejdia ce-i pândea compatrioții. Fie ca Domnul să inspire regelui ura împotriva dușmanilor de moarte ai iudeilor, astfel ca ei, o dată căzuți în dizgrație, să aibă parte de un sfârșit grabnic»⁴⁶.

Faptul că Iosif Flaviu amintește de cartea Esterei, inclusiv de cele două rugăciuni, e o dovadă că o considera o sursă istorică autentică ce atestă încă o intervenție directă a lui Dumnezeu, Singurul care face minuni cu scopul salvării poporului Său. Spre finalul referirii sale, istoricul ține să menționeze că toate cele despre Estera și Mardoheu au fost scrise pentru a arăta adevărata semnificație a

⁴⁶ Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, vol. II, XI.6, traducere, note și indice de nume de Ion Acsan, Ed. Hasefer, București, 2001, pp. 41-42.

zilelor de sărbătoare „Phrurice”, caracterizate prin ospete, veselie și daruri reciproce⁴⁷.

În ceea ce privește referințele patristice la cartea Esterei, primul care o amintește este Clement Romanul, în a cărui *Epistolă către Corinteni*, eroina este oferită ca un real exemplu de bărbăție, care prin post și smerenie și-a salvat poporul de la pieire:

„Multe femei, întărite de harul lui Dumnezeu, au săvârșit multe fapte de bărbăție (...). Nu într-o mică primejdie s-a pus și Estera, cea desăvârșită în credință, ca să scape cele douăsprezece seminții ale lui Israel de pieirea ce le amenința. Prin postul și umilința/smerenia ei, a rugat pe stăpânul Cel atotvăzător, pe Dumnezeu veacurilor, Care, văzând umilința/smerenia sufletului ei, a izbăvit poporul, pentru care Estera își primejduse viața”⁴⁸.

La Clement Alexandrinul, în *Stromate*, Estera apare ca o femeie desăvârșită în credință, care prin post și rugăciune a schimbat o hotărâre nedreaptă și a salvat poporul lui Israel:

„Estera, femeie desăvârșită în credință, a scăpat pe poporul lui Israel de stăpânirea tiranică și de cruzimea unui satrap; o femeie singură, slăbită de post, a îndrăznit să lupte cu mii de ostași înarmați; și, prin credință, a schimbat o hotărâre tiranică, a îmblânzit pe rege, a oprit pe Aman și, prin rugăciunea ei desăvârșită către Dumnezeu, a păzit nevătămat pe poporul lui Israel”⁴⁹.

Tot la Clement Alexandrinul, în *Pedagogul*, frumusețea Esterei apare ca preț de răscumpărare pentru poporul său aflat în primejdie de moarte. Astfel, scriitorul bisericesc justifică statutul conjugal al eroinei israelite de la curtea unui rege păgân:

„Din Scripturi aflăm că numai Estera s-a împodobit în chip îndreptățit; femeia aceasta s-a împodobit tainic pentru împăratul ei, că frumusețea ei a fost preț de răscumpărare pentru poporul său, sortit morții”⁵⁰.

Sf. Ambrozie cel Mare o amintește pe Estera alături de Iudita pentru a arăta folosul postului ce duce la cunoașterea lui Dumnezeu în rugăciune, Care nu rămâne niciodată dator celui ce se roagă cu stăruință și sinceritate:

⁴⁷ *Antichități iudaice*, vol. II, XI.7, pp. 48-49.

⁴⁸ Clement Romanul, „Epistola Bisericii din Roma către Biserica din Corint”, LV, traducere de diac. Ioan I. Ică jr, în *Canonul Ortodoxiei I. Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 417.

⁴⁹ Clement Alexandrinul, „Stromate”, IV, 119, 1-2, în *P.S.B.*, vol. 5, traducere, cuvânt-înainte, note și indici de pr. D. Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., București, 1992, p. 287.

⁵⁰ Clement Alexandrinul, „Pedagogul”, III.12.5, în *P.S.B.*, vol. 4, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982, p. 313.

„Eстера a învins pe acel rege trufaș prin posturile ei”⁵¹.

Origen, în tratatul *Despre rugăciune*, menționează rugăciunea și postul Esterei ca model pentru cei aflați în primejdie de la cel rău și o așază în rândul rugăciunilor de cerere alături de scurtele rugăciuni ale lui Moise pentru poporul său cântitor și căzut în idolatrie⁵²:

„În urma unei porunci a vicelanului Aman, poporul Israel urma să fie nimic, însă a fost ascultată rugăciunea unită cu post a lui Mardoheu și a Esterei (cap. 4) și s-a adăugat, pe seama poporului, la sărbătorile mozaice, ziua mardoheică de bucurie”⁵³.

La Sf. Efreim Sirul, în *Imnele* la Postul Mare, Estera și Mardoheu apar ca modele de asceză, postul și smerenia fiind arme în lupta cu cel rău:

„Mărirea lui Mardoheu urmează exercițiului său ascetic, în fapt un doliu anticipativ: «Să nu ne rușinăm de pânza de sac nici de cei ce o poartă!», căci este armă biruitoare. Cel înveșmântat în ea îndură încercarea smereniei care biruie toate. Pânza de sac l-a plecat pe trufașul Aman înaintea celui smerit. Postul a adus cu gura lacomă [a lui Aman] rugămințile pentru postitorul cel mut. Bindecuvântat fie Cel ce ne-a dat postul, care a luptat cu Aman cu propria sa gură împotriva lui însuși!”⁵⁴.

Tot Sf. Efreim Sirul ne spune despre Estera că s-a dezbrăcat de haina și luxul pământesc pentru a se îmbrăca în hainele frumuseții duhovnicești, cerești, preferând în acest fel frumusețea Împăratului ceresc:

„Disprețuiți în postire, voi, mândre femei, podoaba și luxul ce înflorește ca o floare. Estera avea podoabă împăratească. Dar, văzând că era pământească, a zorit spre post. Și postul a coborât și i-a dat frumusețe cerească și strălucire duhovnicească. A intrat împreună cu el și a cerut de la împăratul viața celor

⁵¹ Sf. Ambrozie al Milanului, „Scrisori”, LXIII, 29, în *P.S.B.*, vol. 53, traducere și note de Prof. David Popescu, E.I.B.M.B.O.R., București, 1994, p. 253.

⁵² Origen, „Despre rugăciune”, XIV, 3, în *P.S.B.*, vol. 7, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982, pp. 229-230. A se vedea *Iș* 32, 11, dar mai ales *Dt* 9, 18: „*Apoi am îngenunchiat a doua oară înaintea Domnului, ca și întâia oară, patruzeci de zile și patruzeci de nopți, fără să mănânc pâine și fără să beau apă; m-am rugat pentru păcatele voastre cu care ați greșit voi, făcând rău înaintea ochilor Domnului Dumnezeuului vostru și miniindu-L*”. Faptul că Origen încadrează rugăciunea Esterei în aceeași categorie cu aceasta ne face să credem că scriitorul bisericesc o considera ca având și unele aspecte penitențiale, cum ar fi, de pildă, postul sau mărturisirea colectivă a păcatelor.

⁵³ Origen, *Despre rugăciune*, XIII, 2, p. 225.

⁵⁴ Sf. Efreim Sirul, *Imnele la Postul celor 40 de zile*, IV, 8.

hărăziți morții. Bindecuvântat fie Împăratul Care a împodobit Sfânta Biserică cu post, rugăciune și priveghere!”⁵⁵.

În ciuda faptului că rugăciunea Esterei este oferită de majoritatea Părinților Bisericii care o citează ca exemplu și model, totuși surprinde pe undeva faptul că personajul nu este amintit deloc nici în Triod și nici în vreo carte liturgică din cadrul cultului Bisericii. Cel mai probabil, acest lucru se datorează diferențelor majore dintre TM și LXX sau incertitudinilor legate de istoricitate.

Concluzii

Cu toate că nu e o rugăciune penitențială prin excelență (așa cum e, de pildă, Manase sau Ezdra 9, Neemia 1 și 9, Daniel 9 etc.), totuși aceasta impresionează prin stilul ei unic, în care predomină, în același timp, lamentația, exprimarea propriilor trăiri sau emoții, penitența și lauda, un stil specific perioadei elenistice, iudaismului din perioada celui de-al doilea templu. Cu toate acestea, din punct de vedere teologic, în varianta Septuagintei, postul și rugăciunea reprezintă punctul central al cărții Esterei, iar aceasta din urmă marchează disocierea de păgânism, de lumea greacă și de valorile sale și păstrarea valorilor iudaice: fidelitatea față de Domnul, Adevăratul și Singurul Împărat.

Din punct de vedere teologic, rugăciunea atribuită Esterei se află în centrul narațiunii istorice a cărții în varianta LXX și reprezintă, în același timp, punctul culminant al ei datorită faptului că promovează în mod special ideea de fidelitate a omului pe care trebuie să o aibă față de Domnul Dumnezeu, precum și izbăvirea care vine numai prin milostivirea Lui.

În acest sens, rugăciunea pare scrisă în perioada macabeilor, în contextul persecuției din timpul lui Antioh al IV-lea Epifanes, când templul din Ierusalim a fost profanat, iar textul propriu-zis trebuie înțeles din perspectiva istorică a acelei perioade de primejdie grea în care se găsea poporul ales.

⁵⁵ Sf. Efreem Sirul, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, IV, 7.

Mistagogia Sfântului Maxim Mărturisorul în traducerea Părintelui Dumitru Stăniloae*

Pr. Drd. Dănuț-Gheorghe BENGA

Abstract:

Father Dumitru Stăniloae is part of the plethora of scholars, theologians who contributed to the “Maximian Renaissance” in the 20th Century, through the patristic programme initiated in 1938, highlighting the *Mystagogy* of Saint Maximus the Confessor, which he translated into Romanian and published under the title “Cosmos and Soul, images of the Church”, in 1944, in the Sibiu *Theological Review*, being among his first translations from the Holy Fathers and the first translation into Romanian. Father Dumitru Stăniloae dedicated most of his life to studying Saint Maximus the Confessor, starting with the *Mystagogy* (1944) and ending with *Christological and Spiritual Writings and Epistles* (1990). He translated almost the entire work of Saint Maximus the Confessor, providing commentary and, most importantly, clarifications through his inspired and beautiful notes, constituting true scholia.

In the 2000 and 2017 editions, Father Dumitru Stăniloae made new contributions, not to translation, but to the life, work, thought, and understanding of the content of the *Mystagogy* of Saint Maximus the Confessor, to which he added 85 notes, true scholia, contributing significantly to the understanding of theological thought and the understanding of the mystagogical thinking of Saint Maximus the Confessor.

Father Dumitru Stăniloae paved the way for new translations of Maximian *Mystagogy* into Romanian. New translations of Maximian *Mystagogy* into Romanian were done by two professors from the Sibiu Theological School: Univ. Prof. Ciprian-Ioan Streza (2009) PhD and Deacon Ioan I. Ică Jr. (2011).

Father Dumitru Stăniloae managed to enter into the spirit and experience of this confessor of the 7th Century. A significant part of this impressive work by

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

Father Dumitru Staniloae is now available in Romanian, in the two collections *Philokalia* (volumes II and III) and Church Fathers and Writers (volumes 80 and 81), but also worldwide. Some of his works have been published in the West too: his commentaries on the *Ambigua* were published in French translation in 1994, intro. Jean-Claude Larchet, foreword, trans. and notes Emmanuel Ponsoye. Also, the *Mystagogy* was published in modern Greek translated by Ignatios Sakalis, based on a version written in French by Father Dumitru Stăniloae, under the supervision of Panayotis Nellas, first in 1973, in the series “ΕΠΙ ΤΑΣ ΠΗΓΑΣ” (At the Sources), in Athens, and reissued in 1989 and 1997, entitled “Μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου του Ὁμολογητοῦ”, Εισαγωγή – σχολία, Πρωτοπρεσβυτερος Δημητριος Στανιλοαε, μεταφραση Ιγνατιος Σακαλης.

Keywords:

Mystagogy, translation, Father Stăniloae, Sibiu Theological School, first translation into Romanian, commentary, scholia, Philokalia, modern Greek translation

Considerații generale

Viața și opera Sfântului Maxim Mărturisitorul au trezit interesul multor cercetători, teologi, istorici, filozofi etc. ai secolului al XX-lea¹ și mai ales în acest început de mileniu III². Primul dintre teologii români care a tradus, a comentat și a pus în valoare opera Sfântului Maxim Mărturisitorul a fost părintele Dumitru Stăniloae (1903-1993). Câteva opere maximiene au fost traduse în limba română în perioada Sfântului Paisie Velicikovski, de către acesta și de către unii membri ai școlii sale, în secolul al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea³. Cu toate acestea, primul care a tradus în limba română *Mistagogia* a fost marele teolog român al secolului al XX-lea, părintele Dumitru Stăniloae. Se poate lesne observa preferința lui pentru opera Sfântului Maxim Mărturisitorul, care l-a inspirat și pe care l-a citat în lucrările sale reprezentative: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*

¹ O descriere a receptării operei Sfântului Maxim Mărturisitorul, până spre sfârșitul secolului al XX-lea, a se vedea „O nouă introducere în teologia Sf. Maxim Mărturisitorul”, studiu al Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, în *Mitropolia Ardealului*, an. XXXIII, nr. 5, 1988, pp. 105-107.

² Diacon. Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine*, Editura Deisis, Sibiu, 2011, pp. 175-202, în studiul intitulat „Mistagogia cosmic-eshatologică maximiană – răspuns la drama prăbușirii creștinismului antic”.

³ A se vedea Drd. Virgil D. Ionescu, „Opera Sfântului Maxim Mărturisitorul în literatura românească veche pînă la 1850”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, an. XXIII, nr. 5-6, mai-iunie 1971, pp. 389-399.

(1978); *Teologia Morală Ortodoxă* (vol. 3, 1981); *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă* (Craiova, 1986); *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (Craiova, 1987); *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă* (Craiova, 1990), capit. *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, pp. 13-154) ș.a. Dar primul citat al părintelui Dumitru Stăniloae din opera celui mai profund teolog al veacului al VII-lea a fost într-un articol intitulat „Cuvântul și mistica iubirii”, publicat în Revista *Gândirea*, din anul 1938⁴, înainte de a fi primit *Filocalia* în limba greacă, adusă de părintele Arsenie Boca din Sfântul Munte Athos (iunie 1939).

Într-un răstimp de aproximativ 60 de ani, părintele Dumitru Stăniloae a tradus și publicat aproape toate operele majore ale Sfântului Maxim Mărturisitorul⁵, iar prima scriere tradusă de părintele Dumitru Stăniloae, aparținând Sfântului Maxim Mărturisitorul, a fost *Mistagogia*, pe care a publicat-o la Sibiu în două numere ale *Revistei Teologice* sub numele „**Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii**”, în anul 1944.

Mistagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul

Mistagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul, o operă de mici dimensiuni, un opuscul, care ne dă explicarea Bisericii, sub diferitele ei iconizări (cosmos, lumea sensibilă, om și sufletul omului), și a Liturghiei, a atras interesul cercetătorilor, mai ales în ultima sută de ani, începând cu perioada interbelică, când au apărut primele traduceri bilingve (italiană și franceză) în Apus, iar în Răsărit, în limba română, și, mai târziu, și două ediții critice (Charalampos Sotiropoulos, 1979, și Christian Boudignon, 2011), apoi traduceri continuând și în alte limbi, până astăzi. Această lucrare prezintă un interes special în cadrul operei Sfântului Maxim Mărturisitorul, fiind „una dintre scrierile cele mai importante”⁶ ale sale, în

⁴ Gândirea, 17 (1938), nr. 4, pp. 195-202, „Cuvântul și mistica iubirii”, publicat în volumul *Ortodoxie și Româanism*, (culegere de articole publicate între 1934-1935 în „Telegraful Român” și „Gândirea” – prima ediție 1939, Ed. Arhiepiscopiei Sibiu) Opere complete, vol. VIII, Editura BASILICA a Patriarhiei Române, București, 2014, pp. 241-259. A se vedea pp. 251-253.

⁵ *Mistagogia* (1944, *Revista Teologică*, 3-4, pp. 166-181 și 7-8, pp. 339-356); Cuvânt Ascetic, Cele patru sute capete despre dragoste, Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu, Întrebări, nedumeriri și răspunsuri, Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru (*Filocalia*, vol. II, Sibiu, 1947); Răspunsuri către Talasie (*Filocalia*, vol. III, Sibiu, 1948); Ambigua către Ioan și Toma, în volumul Sfântul Maxim Mărturisitorul, Scrieri, Partea I, *PSB* 80, Ed. IBMBOR, București, 1983; și Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești, în volumul Sfântul Maxim Mărturisitorul, Scrieri, Partea a II-a, *PSB* 81, Ed. IBMBOR, București, 1990. Toate acestea sunt însoțite de introduceri, note explicative/comentarii proprii.

⁶ Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, Editura Doxologia, Iași, 2013, p. 87. A apărut în limba franceză, Saint Maxime le Confesseur (580-662) Initiations aux Peres de l'Eglise, în anul 2003, Éditions du Cerf, Paris. O carte în care este sintetizată viața, opera și învățătura maximiană.

care se poate observa structura Dumnezeieștii Liturghii de la sfârșitul secolului al VI-lea și prima jumătate a secolului al VII-lea, apoi forma și împărțirea interioară a bisericii: naos, hierateion, altar/sfânta masă și tronul cel de sus. Este prima mențiune în care se vorbește despre părțile interioare ale lăcașului de cult.

Mistagogia a fost redactată de Sfântul Maxim Mărturisitorul la vârsta maturității (când acesta avea peste 45 de ani), se pare, înainte de a intra în lupta polemică cu monoenergismul (633) și monotelismul (638), la cererea lui „Teoharist”. Concluzia celor mai mulți *maximologi* este aceea că ea a fost scrisă înainte de anul 634, an în care Sfântul Maxim Mărturisitorul s-a angajat și a continuat lupta de apărare a dreptei credințe a mentorului său, Sfântul Sofronie, patriarhul Ierusalimului, mai exact, după moartea acestuia (638) intrând în polemică cu monoteliiții, devenind astfel cel mai important apărător al diotelismului. Așadar, cei mai mulți dintre „maximologi” plasează scrierea *Mistagogiei* între anul 628, sosirea Sfântului Maxim Mărturisitorul în Africa de Nord, și anul 633, începutul opoziției față de monoenergetism⁷.

Importanța acestui „opuscul”⁸ al Mărturisitorului, *Mistagogia*, este dată și de faptul că este anterioară cu aproape două secole față de primul text al Liturghiei euharistice care ni s-a păstrat, în *codex Barberinus graecus 336*⁹, ce datează din a doua jumătate a secolului al VIII-lea¹⁰.

Mistagogia maximiană în traducerea părintelui Stăniloae

Teologia românească avea să anticipeze, prin Școala teologică sibiană, gândirea novatoare a părintelui Georges Florovsky (1893-1979), prin tânărul profesor de dogmatică, preotul Dumitru Stăniloae (1903-1993), care, în anul 1930, după ce s-a întors de la Paris cu fotografiile codicelor manuscrise cuprinzând opera inedită a Sfântului Grigorie Palama, a publicat în *Anuarul Academiei Andreiene* un studiu despre „Calea spre lumina dumnezeiască” în teologia marelui ierarh isihast

⁷ Jean-Claude Larchet afirmă că *Mistagogia* „a fost redactată, probabil, în cursul primilor ani de exil ai lui Maxim în Africa, pe la 630”. A se vedea Sfântul Maxim Mărturisitorul. *O introducere*, p. 87. Charalampos Sotiropoulos, în lucrarea sa, *La Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur*, Atena, 2001, citându-l pe P. Sherwood, plasează lucrarea între 628-630 (Polycarp Sherwood, „An annotated date-list of the works of Maxime the Confessor”, în *SA* 30, Roma, 1952, pp. 31-32). A se vedea *Ἡ μυσταγωγία του Αγίου Μάξιμου του Ομολογητού: εισαγωγή, κείμενον, κριτικόν υπόμνημα*, Atena, 1978, p. 16. Părintele Dumitru Stăniloae susține că *Mistagogia* a fost scrisă „până în 630 sau și puțin după această dată”, în *Mistagogia*, ed. EIBMO, București, 2017, p. 41.

⁸ Lucrare de mici dimensiuni, însumând aproximativ 40 pagini.

⁹ Diac. Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei, Canonul Apostolic al primelor secole*, vol. I, Ed. Deisis/Stavropoleos, 2008, pp. 909-1032. Acest *codex Barberinus 336* a fost descoperit în sudul Italiei și ar data din a doua jumătate a secolului al VIII-lea.

¹⁰ *Ibidem*, p. 909.

bizantin din secolul XIV, Sfântul Grigorie Palama, Arhiepiscopul Tesalonicului. Iar câțiva ani mai târziu, în anul 1938, la doar doi ani după Congresul facultăților de teologie de la Atena (1936), părintele Dumitru Stăniloae publica, cu sprijinul mitropolitului Ardealului, Nicolae Bălan, „Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama”. Cu această monografie, părintele Dumitru Stăniloae avea să-și înceapă marele său proiect patristic (care s-a derulat mai bine de o jumătate de veac), traducând din operele Sfinților Părinți, traduceri publicate în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești* și în monumentală colecție *Filocalia*¹¹, începând însă cu aceasta din urmă. Prin această magnifică operă (cf. nota 11), părintele Dumitru Stăniloae aparține «curentului neopatristic», înscriindu-se în pleiada acestui curent al secolului al XX-lea de înnoire a teologiei răsăritene, și în care menționăm pe: preotul George Florovski (1893-1979) – cel care a inițiat acest curent; Vladimir Lossky (1903-1959), preotul John Meyendorff (1926-1992), preotul Iustin Popovici (1894-1979), Ioan Karmiris 1904-1991) ș.a. Teologia academică românească – și nu numai – beneficiază de impresionanta lucrare a acestui mare teolog al secolului al XX-lea, părintele Dumitru Stăniloae, care a lăsat posterității, într-o frumoasă traducere, aproape întreaga operă a Sfântului Maxim Mărturisitorul¹².

¹¹ Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești* a apărut, în seria veche, în 36 de volume la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române. Din acestea menționăm volumele traduse de Părintele Dumitru Stăniloae: Sfântul Grigorie de Nyssa, Scrieri, Partea I, 1982, PSB 29; Sfântul Atanasie cel Mare, Scrieri, Partea I, 1986, PSB 15; Sfântul Atanasie cel Mare, Scrieri, Partea a II-a, 1988, PSB 16; Sfântul Chiril al Alexandriei, Scrieri, I, 1991, PSB 38; Scrieri II, 1992, PSB 39; Scrieri III, 1994, PSB 40, și Scrieri IV, 2000, PSB 41; Sfântul Maxim Mărturisitorul, Ambigua, 1983, PSB 80; Scrieri, Partea a II-a, PSB 81; și *Filocalia*. Aceasta a fost publicată în 12 volume și a fost tipărită în decursul a 46 de ani (1945-1991): vol. I, Sibiu, 1946; vol. II, Sibiu, 1947; vol. III, Sibiu, 1945; vol. IV, Sibiu, 1948; vol. V, București, Ed. și Tipografia Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1976; vol. VI și VII, București, la aceeași editură, 1977; vol. VIII, București, 1979; vol. IX, București, 1980; vol. X, București, 1981; vol. XI, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990; și vol. XII, București, Ed. Harisma, 1991. Aceste 12 volume din *Filocalia* au fost traduse integral de Părintele Dumitru Stăniloae.

¹² *Mistagogia*, sub titlul „Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii”, Introducere și traducere în *Revista Teologică*, XXXIV, 1944, nr. 3-4, pp. 162-181, și 7-8, pp. 335-356; *Filocalia sau culegere din scrierile sfinților Părinți cari arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. II, Sibiu, 1947, 288 p. (*Cuvânt Ascetic; Cele patru sute capete despre dragoste; Cele două sute capete despre cunoștința de Dumnezeu; Întrebări, nedumeriri și răspunsuri și Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*); *Filocalia...*, vol. III, Sibiu, 1948, 464 p. (*Răspunsuri către Talsie*); *Ambigua*, în *PSB (Părinți și Scriitori Bisericești)*, vol. 80, Partea întâi, Editura Institutului Biblic, București, 1983, 372 p.; *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, vol. 81, Partea a doua, Editura Institutului Biblic, București, 1990, 367 p.

Prima traducere a Mistagogiei Sfântului Maxim Mărturisitorul în limba română

În acest amplu proiect se înscrie și prima traducere în limba română a *Mistagogiei* Sfântului Maxim Mărturisitorul, care a apărut în ultimii ani de război, în anul 1944, la Sibiu, sub titlul „**Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii**”¹³. După cel de-al Doilea Război Mondial, în perioada „cortinei de fier”, din păcate, ea nu a mai apărut reeditată nici în colecția *Filocalia*, dar nici în seria *Părinți și Scriitori Bisericești*, cum ar fi fost firesc. Ea a fost totuși redactată, dar nu la noi în țară, ci în Grecia, în traducerea neogreacă, în seria „ΕΠΙ ΤΑΣ ΠΙΠΑΣ” (La izvoare) – editată de patrologul grec Panayotis Nellas –, în anul 1973, la Atena (reeditată în 1989 și 1997), cu titlul „*Μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου του Ὁμολογητοῦ*”, de unde se vede că părintele Dumitru Stăniloae avea pregătită această lucrare, în anii '70 ai secolului trecut, cu ample comentarii și note. Este justifică întrebarea firească pe care și-a pus-o părintele profesor Ioan I. Ică jr.: „cum de *Mistagogia* (Sfântului Maxim, *n.n.*) nu și-a găsit însă locul nici în volumele II și III ale *Filocaliei*, nici în cele două volume de traduceri maximiene publicate de pr. D. Stăniloae peste patru decenii, la București, în seria «Părinți și Scriitori Bisericești», nr. 80, 1983 (Ambigua), și nr. 81, 1990 (Opuscule dogmatice și Epistole)?”.

La aproape o jumătate de veac – în anul 2017 –, de la apariția ediției princeps în neogreacă, apare și în limba română, în ediția îngrijită de părintele Atanase Alexandru Barna, lector la Facultatea de Teologie din București, ca o „reparație”, cum o numește îngrijitorul ediției. Acest „volum restitativ” contribuie, spune părintele Barna, „la o mai bună înțelegere a teologiei mistagogice a Sfântului Maxim Mărturisitorul, precum și a gândirii teologice extraordinar de fecunde a Părintelui Dumitru Stăniloae”¹⁴.

Prima ediție a „*Μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου του Ὁμολογητοῦ*” are o introducere amplă, conținutul *Mistagogiei* Sfântului Maxim Mărturisitorul, aproximativ 100 de pagini și 85 de note¹⁵ ale părintelui Dumitru Stăniloae,

¹³ Părintele „Protopop Stavrofor” Dumitru Stăniloae, rectorul Academiei Teologice din Sibiu, publică în *Revista Teologică*, de la Sibiu, în nr. 3-4, pp. 162-181, și 7-8, pp. 335-356, din anul 1944, *Mistagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul sub titlul „Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii”.

¹⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, ediție îngrijită de Pr. Alexandru Atanase Barna, EIBMO, București, 2017, pp. 11-12.

¹⁵ În ediția franceză apar 84 de note. Nota 18 a fost împărțită de editorul grec în două note distincte. Aceasta explică diferența de notare dintre textul francez și cel din neogreacă. A se vedea, în acest sens, Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, EIBMO, București, 2017, ediție îngrijită

traduse în neogreacă de Ignatios Sakalis, după o versiune franceză, scrisă de părintele Dumitru Stăniloae¹⁶. Toate aceste traduceri, atât cea în limba română, cât și cea în limba franceză, au fost făcute de părintele Dumitru Stăniloae după ediția abatelui catolic J.P. Migne, tipărită la Paris în anul 1865, singura disponibilă la acel moment. O ediție critică academică a *Mistagogiei* maximiene avea să apară la sfârșitul anilor `70 ai secolului al XX-lea (1978), ce aparține profesorului atenian Charalampos Sotiropoulos și care apare după cinci ani de la ediția neogreacă a părintelui Stăniloae, publicată de Panayotis Nellas (1973).

Traducerea în limba română a *Mistagogiei* Sfântului Maxim Mărturisitorul, făcută de părintele Dumitru Stăniloae pe când era rectorul *Academiei Teologice* din Sibiu (1936-1946), coincide cu perioada de pionierat în traduceri a părintelui și a apărut sub numele: „*Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*”. Este printre primele traduceri ale *Mistagogiei* Sfântului Maxim Mărturisitorul făcută într-o limbă modernă, după traducerile în limba italiană, a lui Rafeale Cantarella, 1931, și franceză, a lui Myrrha Lot-Borodine, publicată în revista *Irénikon*, 1936-1938.

Ediția Migne a Mistagogiei Sfântului Maxim Mărturisitorul, sursă a traducerilor

În anul 1548, *Mistagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul a fost publicată în limba latină de Gentien (Aurelius) Hervet, la Veneția, în contextul contrareformei și în plină desfășurare a Conciliului tridentin (1545-1563). Ea a circulat peste o jumătate de veac „în lumea erudită europeană” până la apariția „editio princeps” a textului original grec ce a aparținut duetului Margunios-Hoeschel, în anul 1599, la Augsburg. Acest text, cu unele „mici toaletări”, făcute de dominicanul François Combefis, apare în anul 1675, text pe care părintele profesor Ioan I. Ică jr. l-a numit „textul Margounios-Hoeschel-Combefis”, republicat apoi, aproape două sute de ani mai târziu, de către abatele Jacques Paul Migne (1800-1875) în colecția *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, vol. 91, 1865. Acesta este textul care a stat la baza studiilor «maximologilor» și a traducerilor din prima jumătate a secolului al XX-lea până spre sfârșitul anilor 70, în limbile moderne

de Pr. Alexandru Atanase BARNA, pp. 5-16, și nota 7 din *Ibidem*, p. 5. Pr. Alexandru Atanase Barna a susținut teza sa de doctorat despre *Mistagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul sub îndrumarea părintelui diacon profesor Dr. Ioan Caraza, cu titlul: *Revelație și filosofie în Mistagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul – o interpretare contemporană a teologiei mistagogice patristice*. Teza nu a fost publicată până la redactarea articolului. Ne-am folosit de o scurtă recenzie.

¹⁶ Christian Boudignon, *La Mystagogie, ou traite...*, p. 202. A se vedea: Diac Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 178, și prefața făcută de Pr. Alexandru Atanase Barna la Sfântul Maxim Mărturisitorul *Mistagogia*, EIBMO, București, 2017,

ale *Mistagogiei* maximiene: în italiană (1931), în franceză (1936-1938) și în română (1944). Menționăm aici și o monografie, o descriere mai amănunțită a lucrării teologului elvețian Hans Urs von Balthasar, „*Kosmische Liturgie*” (1941). Această monografie a teologului elvețian (1905-1988) cu referire la *Mistagogia* maximiană, în opinia justificată a părintelui profesor Ioan I. Ică jr., „*a precipitat apariția în a doua jumătate a secolului XX a unei întregi serii de cercetări analitice (s.n.) pe diverse opere sau aspecte care s-au constituit treptat într-o veritabilă «maximologie» contemporană*”¹⁷.

Alte ediții ale Mistagogiei maximiene în limba română (2000 și 2017), în traducerea Părintelui Dumitru Stăniloae

Traducerea *Mistagogiei*, realizată de părintele Dumitru Stăniloae, publicată în *Revista Teologică* de la Sibiu, a fost reeditată la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, în 2000 și, respectiv, în 2017.

1. Ediția 2000 a Mistagogiei maximiene în traducerea Părintelui Stăniloae

Ediția din anul 2000 este identică cu cea publicată în *Revista Teologică* de la Sibiu în anul 1944, la care s-au adăugat „două studii aparținând marelui teolog român, inserate sub genericul «În loc de Postfață»”¹⁸, dar care nu sunt comentarii exprese la *Mystagogie*, ci studii dogmatico-liturgice:

- „*Locașul bisericesc propriu-zis, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației*”¹⁹;
- „*Biserica, în sensul de locaș și de largă comuniune în Hristos*”²⁰.

Introducerea la ediția din anul 2000 diferă față de ediția princeps²¹ de la Sibiu, aducând noi informații despre viața Sfântului Maxim Mărturisitorul, în special despre copilăria sa și despre gruparea operelor sale până în anul 634. În ediția de la Sibiu, părintele Dumitru Stăniloae spunea că Sfântul Maxim Mărturisitorul s-a născut „în Constantinopol dintr-o familie nobilă și a avut parte de o educație aleasă”²². În schimb, în ediția din 2000 a luat în considerare actualizarea ultimelor cercetări și a precizat că: „Sfântul Maxim Mărturisitorul s-a născut în anul 580, dintr-o familie nobilă, *nu în Constantinopol, cum se credea înainte (s.n.)*, ci într-un sat din Golan, așa cum arată «Viața» lui, publicată în limba siriacă în

¹⁷ Diac. Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon...*, pp. 175-177, 181.

¹⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul „*Mistagogia*”, EIBMO, București, 2017, pp. 13-14.

¹⁹ *Revista Mitropolia Banatului*, 1981, nr. 4-6, pp. 277-307.

²⁰ *Revista Ortodoxia*, 1982, nr. 3, pp. 336-346.

²¹ Publicată în *Revista Teologică*, nr. 3-4, pp. 162-181, și nr. 7-8, pp. 335-356, Sibiu, 1944, sub titlul „*Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*”.

²² „*Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*”, în *Revista Teologică*, nr. 3-4, 1944, p. 162.

1973²³. Rămas orfan la 9 ani, a fost încredințat unei mănăstiri din Palestina, dominată de gândirea origenistă și evagriană²⁴.

2. Ediția 2017 a *Mistagogiei maximiene* în traducerea Părintelui Stăniloae

Într-un studiu deosebit referitor la *Mistagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul, publicat de părintele arhidiacon Ioan I. Ică jr., profesor la catedra de Spiritualitate de la Facultatea de Teologie din Sibiu, în *Integrala comentariilor liturgice bizantine*, intitulat „Mistagogia cosmic-eschatologică maximiană – răspuns la drama prăbușirii creștinismului antic”²⁵, autorul studiului spune că este inexplicabil cum de „*Mistagogia nu a fost reluată în nici unul din acestea (cele două volume din Filocalia II și III sau Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 80 și 81), deși Pr. D. Stăniloae o avea clar pregătită cu o introducere dezvoltată și 85 de note ample, și ea a și apărut, însă în traducere neogreacă (făcută după o versiune franceză a textului românesc), în primul volum al seriei neogrecești de texte patristice traduse și comentate „Epi tas Pigas” (La izvoare) editată de P. Nellas*”. Iar, pe de altă parte, părintele arhidiacon Ioan I. Ică jr. a pus problema că „*Aceste pagini ar trebui cumva recuperate pentru teologia românească fie prin regăsirea lor în arhivă, fie prin retroversiune (s.n.)*”. Acest lucru s-a întâmplat 6 ani mai târziu, după publicarea acestui studiu, când Pr. Alexandru Atanase Barna²⁶ a reeditat *Mistagogia* maximiană, în anul 2017, în limba română, cu ampla introducere și cele 85 de note apărute în ediția neogreacă, publicată în 1973 de Panayotis Nellas.

Pe lângă completările pe care le aduce îngrijitorul la ediția părintelui Dumitru Stăniloae publicată în anul 1944, Pr. Alexandru Atanase Barna pune la dispoziție teologiei românești, pentru prima dată, ediția în limba română cu *cele 85 de note*

²³ Viața siriacă a Sfântului Maxim Mărturisitorul a fost publicată de Sebastian Brock, în *Analecta Bollandiana, Revue Critique D'Hagiographie*, tom. 91, B-1040, Bruxelles, Société des Bollandistes, 24, Boulevard Saint-Michel, 1973, pp. 299-346. De la p. 302 până la p. 313 textul este în siriacă. A se vedea Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Introducere la Sfântul Maxim Mărturisitorul, Ambigua. Tălcuirii ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul, trad., introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIMBOR, București, 1983 [PSB 80], p. 5. A se vedea traducerea în limba română făcută de diac. Ioan I. Ică jr., *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți” – actele procesului – documentele exilului*, Editura Deisis, Sbiu, 2004, pp. 209-220.*

²⁴ Ediția EIMBOR, București, 2000, p. 5.

²⁵ Diac. Ioan I. ICĂ jr., *De la DIONISIE AREOPAGITUL la SIMEON al TESALONICULUI – integrala comentariilor liturgice bizantine*, Editura Deisis, Sibiu, 2011, pp. 175-202. A se vedea nota 12, p. 178.

²⁶ Lector la Facultatea de Teologie „Justinian Patriarhul” din București.

ale părintelui Dumitru Stăniloae la *Mistagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul²⁷, cu o amplă introducere intitulată „Sfântul Maxim Mărturisitorul – viața, scrierile și gândirea teologică și spirituală” și „Conținutul *Mistagogiei* Sfântului Maxim Mărturisitorul”, ambele semnate de Părintele Dumitru Stăniloae. Pe lângă cele menționate mai sus, această ediție aduce la zi „transformările ortografice devenite normative în limba română între timp”. La acestea se adaugă „referințele biblice indicate în text, preluate în anul 1944 după instrumentarul oferit de volumul PG 91, textul ediției J.P. Migne, care avea la bază doar trei manuscrise²⁸. Acest text al *Mistagogiei*, după care a tradus părintele Dumitru Stăniloae în anul 1944 a fost singurul text accesibil până spre sfârșitul anilor `70 ai secolului trecut, când apare ediția critică a lui Charalambos Sotiropoulos (1978), a fost completat cu cele indicate de editorii recenți ai textului, mai ales din ultima ediție critică (a textului *Mistagogiei*, n.n.) ce aparține clasicistului francez Christian Boudignon, publicată în volumul 69 al colecției *Corpus Christianorum, Series Graeca* (CChSG)²⁹. Astăzi

²⁷ Ce au fost publicate în ediția neogreacă, în anul 1973, la Atena, ediție îngrijită de Panayotis Nellas, în seria *Επι ταξ Πιπυας*, și traduse din limba franceză în neogreacă de filologul Ignatios Sakalis. Astfel, Pr. Alexandru Atanase Barna ne restituie acest minunat tezaur de comentarii la *Mistagogia*, despre care foarte puțini știau. În ediția neogreacă apar 84 de note, la care se adaugă, în ediția îngrijită de părintele Alexandru Atanase Barna, nota nr. 1 din traducerea părintelui Dumitru Stăniloae în *Revista Teologică*, nr. 3-4/1944, pp. 172-173. De aceea apar 85 de note. Redăm această notă: *iteration = Aceasta este după toată probabilitatea spațiul în care este așezată masa altarului, căruia Sf. Maxim pare a-i spune simplu altar. Din această scriere, care e pentru multe elemente și momente ale liturghiei și ale locașului bisericesc cel mai vechiu document informativ (de pildă pentru intrarea mică și mare), s'ar părea că spațiul altarului nu era încă atât de total izolat de naos, ca mai târziu. De aceea stăteau acolo nu numai liturghisitorii, ci și ceilalți preoți. A se vedea cu privire la timpul introducerii zidului despărțitor între spațiul altarului și naos, detalii la Karl Holl, „Die Enstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche”, in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, Der Osten, 2, Halbband, Tubingen, Mohr, 1929, p. 22 și urm.*

²⁸ François Combefis, pe lângă „**ediția princeps**” a lui Hoeschel, a folosit, la ediția sa din anul 1675, încă două manuscrise pentru începutul textului: **codex Regius**, identificat de Christian Boudignon cu Papirus gr. 934 și notat cu acronimul „K” – în schema manuscriselor complete ale celor trei familii de manuscrise: *ramura veche*, *corpus constantinopolitan* și *ramura italiotă*, alcătuită de Christian Boudignon – și **codex Dufrenius**, identificat în schema lui Boudignon cu acronimul „Fr”. *Codex Dufrenius* este identificat de Boudignon cu Parisinus gr. 886, o copie după un manuscris din secolul al XI-lea, notat în schemă cu acronimul „A”, Romanus, Angelicus gr. 120. „Acest manuscris a aparținut lui Raphael Trichet du Fresne”, mort în anul 1661. (A se vedea Christian Boudignon, *La Mystagogie, ou traite sur les symboles de la Liturgie, de Saint Maxime le Confesseur* (580-662). *Edition, traduction, commentaire*, teză de doctorat susținută în anul 2000 la Université de Provence (Aix-Marseille I), pp. 209+67, și o anexă de 21 de pagini. Aceasta a fost tipărită cu unele ajustări în *Maximi Confessoris Mystagogia una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii*, edita de Christian Boudignon (CCSG 69), Brepols Publishers, Turnhout, 2011, p. CLXIX.

²⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, ed. 2017, p. 11.

dispunem de cea mai bună ediție critică a *Mistagogiei*, ce aparține clasicistului francez Christian Boudignon, care a descoperit și cercetat 48 de manuscrise³⁰.

Părintele Alexandru Atanase Barna mărturisește în „nota editorială restitativă” că „o posibilă retroversiune direct din limba neogreacă în română ar putea fi considerată, pe drept, prea îndepărtată”, denaturându-se mult sensul original, trecând astfel prin două traduceri. Îngrijitorul acestei ediții ne oferă traducerea unui document, identificat „într-o dactilogramă în limba franceză, aflat în posesia părintelui diac. prof. dr. Ioan Caraza”³¹, și cu însemnările de mână făcute de părintele Dumitru Stăniloae. Așadar, ediția îngrijită de părintele Alexandru Atanase Barna împlinește un gând al părintelui arhidiacon Ioan I. Ică jr., recuperând cele aproximativ 70 de pagini cu cele 85 de note, comentariile părintelui Dumitru Stăniloae la *Mistagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul, și pe care le-a restituit teologiei românești în limba română, dar cred că este și împlinirea unui dor pe care l-a avut autorul, părintele Dumitru Stăniloae, și cu care a plecat dincolo, în veșnicie. Probabil că unii termeni, cum ar fi „mistic”, „mistagogie” deranjau autoritățile din vremea «cortinei de fier», așteptând așadar vremuri prielnice pentru a fi publicată în limba română.

Traducerea *Mistagogiei* cu notele părintelui Dumitru Stăniloae este prefațată de două articole ale acestuia, care apar în ediția neogreacă tipărită la Atena în anul 1973 și pe care le avem acum traduse în românește. Primul articol este intitulat „Sfântul Maxim Mărturisitorul – viața, scrierile și gândirea teologică și spirituală”³², iar cel de-al doilea articol se intitulează „Conținutul *Mistagogiei* Sfântului Maxim Mărturisitorul”³³.

În încheierea introducerii, îngrijitorul acestei ediții a *Mistagogiei* maximiene din anul 2017, părintele Alexandru Atanase Barna, își exprimă „speranța ca reparația pe care o mijlocim spațiului teologic românesc prin acest volum restitativ să contribuie la o mai bună înțelegere a teologiei mistagogice a Sfântului Maxim

³⁰ Ce au circulat între secolele VIII-XVIII. Acesta este numărul manuscriselor identificate de Christian Boudignon.

³¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul *Mistagogia*, EIBMO, București, 2017, pp. 7-8. Mai multe detalii, a se citi introducerea semnată de Pr. Alexandru Atanase Barna, pp. 5-12. Mărturisesc că în anii '90 ai secolului trecut am intrat în posesia acestor comentarii ale părintelui Dumitru Stăniloae, în copie xerox, pe care le-am colaționat acum cu ediția îngrijită de Pr. Alexandru Atanase Barna. Mulțumesc părintelui Profesor Ioan Caraza pentru dragostea și promptitudinea de a-mi împrumuta textul în limba franceză al *Mistagogiei*, cu însemnările făcute de părintele Dumitru Stăniloae pe marginea paginii.

³² *Ibidem*, pp. 21-82.

³³ *Ibidem*, pp. 83-99.

*Mărturisitorul, precum și a gândirii teologice extraordinar de fecunde a părintelui Dumitru Stăniloae, martor și exeget al teologiei mistagogice patristice*³⁴.

Cele două articole, „Sfântul Maxim Mărturisitorul – viața, scrierile și gândirea teologică și spirituală” și „Conținutul Mistagogiei Sfântului Maxim Mărturisitorul”, care prefațează traducerea *Mistagogiei*, și cele 85 de note la *Mistagogia*, toate semnate de părintele Dumitru Stăniloae, aduc contribuții importante atât în teologia românească, în mod special, cât și în teologia ortodoxă, în general, la *Mistagogia* celui mai mare teolog și mărturisitor al secolului al VII-lea cu privire la Biserică, trupul mistic al lui Hristos (cap. I), la biserica edificiu făcut de mână (naos și hierateion), la edificiul nefăcut de mână: cosmosul (cap. II); lumea sensibilă (cap. III), în care este pus în evidență „caracterul bisericesc al cosmosului”³⁵; omul (cap. IV) și sufletul (cap. V), și la Dumnezeiasca Liturghie. Aceasta din urmă, *Sinaxa*, cum o numește Sfântul Maxim Mărturisitorul, este pusă în legătură cu Liturghia interioară și Liturghia cosmică, privite ca mișcare de ridicare a Bisericii spre desăvârșire a unirii și îndumnezeirii omului.

Sfânta Liturghie – mișcare de înălțare a Bisericii spre Dumnezeu și unire desăvârșită în El

Biserica, spune părintele Dumitru Stăniloae interpretând *Mistagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul, „nu este numai icoană a cosmosului, a lumii sensibile, a omului, ci și că Biserica este în interiorul cosmosului și al omului și că omul și cosmosul sunt în interiorul Bisericii”³⁶. Biserica nu se poate realiza „decât în cosmos și în om, și cosmosul și omul nu se pot realiza decât în Biserică, iar omul se realizează, se împlinește în cosmos și în Biserică”³⁷. Caracterul dinamic al Bisericii trebuie văzut în cele două sensuri ale ei, de comunitate în Hristos și de edificiu – în naos se află laosul, poporul lui Dumnezeu, iar în hierateion avem slujitorii, preoții, care sunt recrutați din laos –, în legătură cu Sfânta Liturghie, care este „o mișcare de ridicare a Bisericii spre Dumnezeu și de desăvârșire a unității sale în El”³⁸. Părintele Dumitru Stăniloae concluzionează că Biserica nu poate fi înțeleasă fără Liturghie și nici invers. Biserica, fiind „implicată în

³⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, ediție îngrijită de Pr. Alexandra Atanase Barna, EIBMO, București, 2017, Introducerea și notele redactate de Părintele Dumitru Stăniloae la *Mistagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul – notă editorială restitativă –, pp. 11-12.

³⁵ Protopop-Stavrofor Dr. Dumitru Stăniloae, „Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii”, în *Revista Teologică*, nr. 3-4, 1944, p. 165.

³⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, ediție îngrijită de Pr. Alexandra Atanase Barna..., p. 88.

³⁷ *Ibidem*, p. 89.

³⁸ *Ibidem*.

Liturghie, și Liturghia este implicată în Biserică³⁹. Părintele merge cu explicarea mai departe, afirmând că Liturghia săvârșită în biserică este o icoană a liturghiei făcută în cosmos, Liturghia cosmică – expresie folosită de teologul elevțian Hans Urs von Balthasar –, și în om, liturghia interioară, iar acestea trebuie văzute ca o participare la Sfânta Liturghie⁴⁰ și nu detașate de aceasta. Înălțarea sau mișcarea dinamică a cosmosului și a omului spre unirea cu Dumnezeu nu se va putea realiza atâta timp cât cosmosul și omul rămân în afara Bisericii, ci doar în Biserică, „chip și icoană a lui Dumnezeu”.

Liturghia Bisericii așteaptă omul și cosmosul să intre în fiecare moment pentru a participa la această înălțare a Bisericii și a cosmosului pentru a intra în unire cu Dumnezeu. Credinciosul, prin participare și rugăciune, pe de o parte, iar cosmosul participă prin darurile de pâine, vin și apă, pe care credinciosul le aduce lui Dumnezeu ca daruri în Dumnezeiasca Liturghie ce se prefac în Trupul și Sângele lui Hristos, conducând toată comunitatea, care participă cu puterea rugăciunii, fiecare cât îi este cu putință, către unirea cât mai adevărată cu Dumnezeu și întreținând astfel „tensiunea” spre sfârșitul său în Dumnezeu, care de fapt nu se încheie niciodată, și descoperă astfel sensul eshatologic al Dumnezeieștii Liturghii. Dumnezeu din „gazdă”, ce îi cheamă pe credincioși la „ospățul Mirelui”, devine „Oaspete” al acestora, lăsându-se sfârtecat, devorat, pentru a-i face pe credincioși gazde ce-L poartă în trupurile lor, devenind fiecare Dumnezeu după har, hristofori, atât cât poate fiecare să se deschidă și să-L primească.

O „prezență absentă”

Părintele Dumitru Stăniloae vorbește și de „o biserică nedescoperită și neactualizată”⁴¹, referindu-se la cei care, deși sunt virtuali în Biserică, stau în afara Bisericii propriu-zise, pentru că nu lucrează în ei Liturghia Bisericii, nu sunt angrenați în această „mișcare de ridicare a Bisericii spre Dumnezeu și de desăvârșire a unității sale în El”⁴². Atât Biserica, cât și Liturghia Bisericii așteaptă să fie descoperite și actualizate de către aceștia, de cei care stau la „porțile Bisericii”. Or, acest lucru ne arată, spune părintele Dumitru Stăniloae, că „în lume și în om există mereu o biserică nedescoperită și neactualizată sau o biserică ascunsă, simțită ca o «prezență absentă»”⁴³. Toți aceștia nu au descoperit sau nu descoperă Biserica în ei pentru că nu participă la Dumnezeiasca Liturghie care

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem*, p. 90.

⁴¹ *Ibidem*, p. 92.

⁴² *Ibidem*, p. 89.

⁴³ *Ibidem*, p. 93.

este proprie doar unei Biserici actualizate. Așadar, Sfântul Maxim Mărturisitorul nu îi pierde din vedere nici pe aceștia, ci îi pune și pe ei în raport cu Liturghia Bisericii, izvorul sfințeniei. Mărturisitorul insistă de două ori în *Mistagogia* (vezi cap. XXIV) ca oamenii să participe la Liturghie „pentru sfinții îngeri (s.n.) care sunt de față și scriu de fiecare dată pe cei ce intră și se înfățișează lui Dumnezeu și care fac rugăciuni pentru ei: de asemenea, pentru harul Sfântului Dub (s.n.), care e în chip nevăzut pururea prezent, dar în mod special, mai ales, în timpul sfintei Liturghii”⁴⁴. Pentru cei care nu participă la Liturghie, Liturghia este o «prezență absentă», o neîmplinire a destinului. Or, omul, „chip/icoană a lui Dumnezeu”, este chemat ca să facă lumea întregă să fie o Liturghie.

Sfântul Maxim, în partea a doua a *Mistagogiei*, spune părintele Stăniloae, arată această necesitate „de a merge spre un sfârșit și, în mod simultan, posibilitatea de a ajunge la acest sfârșit în Dumnezeu, sau de a nu ajunge la El”, iar acest lucru depinde de fiecare, deși toată această cale este „sădită și susținută de Dumnezeu în toți și în toate”⁴⁵, abordând trei explicații ale Liturghiei Bisericii: ascetică, mistică și eshatologică, uneori combinând explicația eshatologică a Liturghiei cu explicația mistică a Liturghiei⁴⁶.

Mistagogia Sfântul Maxim Mărturisitorul, în interpretarea părintele Dumitru Stăniloae, prezintă „Biserica nu ca o realitate sau un edificiu static, ci ca o mișcare sau ca o ascensiune spre Dumnezeu. Această mișcare o va prezenta și în explicația Sfinte Liturghii”⁴⁷, tratată în partea a doua a *Mistagogiei*.

O scurtă interpretare a Părintelui Dumitru Stăniloae la partea a doua a Mistagogiei

Deși Sfântul Maxim Mărturisitorul l-a avut ca mentor în explicarea Liturghiei și pe Sfântul Dionisie Areopagitul, el menționează că „explicația Sfântului Maxim este diferită în multe puncte de vedere de cea a Sfântului Dionisie Areopagitul”⁴⁸, chiar superioară acestuia.

În nota 44, părintele Dumitru Stăniloae face o remarcă importantă în legătură cu explicarea pe care o dă Sfântul Maxim în *Mistagogia* sa, și anume că, pe lângă faptul că acesta concentrează explicarea Dumnezeieștii Liturghii „în jurul a douăsprezece momente: 1. intrarea episcopului și a poporului în biserică pentru

⁴⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Mistagogia”, în traducerea Părintelui Dumitru Stăniloae, în *Revista Teologică*, 1944, nr. 7-8, cap. XXIV, p. 347.

⁴⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, ediție îngrijită de Pr. Alexandra Atanase Bar-na..., pp. 95-96.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 96.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 195, a se vedea nota 44.

⁴⁸ *Ibidem*.

săvârșirea Sfintei Liturghii; 2. citirile din Sfânta Scriptură; 3. cântările; 4. îndemnurile de pace; 5. citirea Sfintei Evanghelii; 6. închiderea ușilor; 7. intrarea Sfințelor Taine; 8. sărutarea (păcii); 9. Simbolul credinței; 10. trisaghionul; 11. rugăciunea «Tatăl nostru»; 12. cântarea «Unul Sfânt», el remarcă lipsa în explicarea Liturghiei: a anamnezei și a epiclezei între momentele 10 și 11 (între trisaghion și Rugăciunea «Tatăl nostru») și că la momentul 12 (cântarea «Unul Sfânt») nu se spune nimic despre pregătirea Tainelor pentru împărtășire⁴⁹. Nimic neobișnuit, chiar și alți maximologi fac această remarcă, în special în legătură cu Anafora. Sfântul Maxim nu face nici cea mai mică referire la ea, la Anafora. Dar interesantă este remarca pe care o face părintele Dumitru Stăniloae despre lipsa Anaforalei și Împărtășirii în explicarea Sfintei Liturghii, și spune: „*poate că în acord cu viziunea integrală a acestei opere (Sfântul Maxim, n.n.) a considerat aceste absențe ca niște culmi negrăite ale tainei pe care trebuie să le respecte în tăcere*”⁵⁰ (s.n.).

Aspectul ascetic în explicarea Sfintei Liturghii este tratat de Sfântul Maxim în primele trei momente ale Sinaxei: intrarea poporului împreună cu episcopul în biserică; citirile din Sfânta Scriptură și cântările, semnificând trecerea credincioșilor de la păcat, la virtute, de la viața în păcat, la efortul de curățire, acesta este primul moment al ascezei. Apoi, prin ascultarea Sfințelor Scripturi, care exprimă voința lui Dumnezeu și promovarea virtuților, reprezintă al doilea moment de după curățirea de patimi, iar prin cântări se înțelege dobândirea sau câștigarea virtuților și „învățăm legile luptelor dumnezeiești și fericite”⁵¹. Așa cum cântările nasc dulceața duhovnicească, așa și credinciosul se împărtășește de „bunățile dumnezeiești... care mișcă sufletele spre dragostea curată și fericită a lui Dumnezeu, iar, pe de altă parte, stârnește și mai mult spre ura păcatului”.

Prin îndemnurile de pace se pune capăt efortului ascetic și se face trecerea de la asceză la **aspectul mistic**, la contemplație. Hristos este Cel Care aduce pacea. Citirea Evangheliei dă „omului misiunea de a mărturisi Cuvântul lui Dumnezeu și deschide perspectiva morții cu Hristos pentru acest Cuvânt”⁵² și, totodată, deschide perspectiva comuniunii cu Hristos Cel mort, înviat și înălțat. Citirea Evangheliei ne trimite cu gândul la coborârea Cuvântului către credincioși, sugerată și de coborârea arhiereului din tronul cel de sus, suprimând gândirea trupească și intensificând „viețuirea duhovnicească”, pe de o parte, iar pe de altă parte, judecata lumii va veni după ce se va vesti Evanghelia la toată lumea (cf. *Mt 24*,

⁴⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, ediție îngrijită de Pr. Alexandra Atanase Bar-na..., p. 195.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Mistagogia*, cap. X.

⁵² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, ediție îngrijită de Pr. Alexandra Atanase Bar-na..., p. 199.

14). Evanghelia este și o judecată, în sensul că separă gândurile telurice de gândurile dumnezeiești. Acest moment este urmat de concedierea catehumenilor și penitenților și închiderea ușilor, sugerând clar a doua parusie, Judecata de Apoi. Cuvântul lui Dumnezeu îi înalță pe cei ce au rămas la realități mai înalte, după ce aceștia și-au închis gândurile spre cele exterioare, și și-au îndreptat gândurile la contemplarea celor negrăite, după cum spune Sfântul Apostol Pavel, la Dumnezeu.

De acum, explicațiile încep să ia un **caracter eshatologic**. Credinciosul și, odată cu el, lumea, se înalță spre unirea cu Dumnezeu. Credincioșii, având haina de nuntă, sunt introduși în camera de nuntă, la Ospăț, sugerat de „sărutarea păcii”, îmbrățișarea pe care și-o dădeau credincioșii în vechime, astăzi aceasta păstrându-se doar în altar, între preoți. Acest moment sugerează acordul pe care și-l dă credinciosul la viața cea veșnică și, implicit, la întâlnirea cu Rațiunea Supremă, cu Logosul. Cuvintele tuturor devin un singur cuvânt, care conține cuvintele tuturor și se unesc cum se unesc părțile în tot, fără să se anuleze părțile: „neamestecat, nedespărțit”. Este o „unire nu numai în adevăr, ci și în dragoste”⁵³. La dragostea lui Dumnezeu, credinciosul este chemat să răspundă cu dragostea sa, sugerată în Liturghie prin simbolul de credință. Această dragoste ne introduce și mai mult în interpretarea eshatologică, descoperind viitoarea unire și egalitatea cu puterile îngerești, laudând împreună cu îngerii sfințenia Dumnezeirii cea Una în trei Ipostasuri prin cântarea Trisaghionului⁵⁴.

Rugăciunea „Tatăl nostru” sugerează starea noastră eshatologică de filiație, de fiu după har. În virtutea acestei filiații, credincioșii nu se vor mai purta ca fiu ai oamenilor, ci ca fiu ai lui Dumnezeu. De aceea, ei se adresează lui Dumnezeu în rugăciune ca unicului Tată, nu după ființă, ci prin har, trăind taina iubirii, în care nu se mai iubește pe sine, ci se dăruiește întreg lui Dumnezeu, asemenea Sfântului Apostol Pavel: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (*Ga 2, 20*).

Îndemnul patetic al Sfântului Maxim Mărturisorul către credincioși pentru a participa la Sfânta Liturghie

Participarea la Sfânta Liturghie, îndemn pe care-l face Sfântul Maxim de două ori în capitolul al XXIV-lea, în opinia părintelui Stăniloae este folositoare chiar și pentru cei care nu simt o transformare, pentru că spune Sfântul Maxim: „sfinții îngeri care sunt de față scriu de fiecare dată pe cei ce intră și se înfățișează lui Dumnezeu” (cap. XXIV), pe de o parte, iar pe de altă parte, „pentru harul

⁵³ *Ibidem*, pp. 200-209.

⁵⁴ Imnul din *Is 6, 3*: „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!”.

Sfântului Duh, care e în chip nevăzut pururea prezent, dar în mod special în timpul Sfintei Liturghii. Harul Sfântului Duh primit de fiecare la Botez este pus în lucrare, în mod special, în Dumnezeiasca Liturghie, unde murim păcatului și înviem prin lucrarea virtuților și împlinirea poruncilor lui Dumnezeu. Acesta, harul, preface și schimbă pe fiecare dintre cei ce se află de față, rezidindu-l în chip mai dumnezeiesc” (cap. XXIV) prin „toate simbolurile mântuirii săvârșite în biserică și care îi conduce treptat pe fiecare, după starea proprie..., prin actele și prin cuvintele sfintelor slujbe, până la cele mai înalte”⁵⁵.

În capitolul XXIV al *Mistagogiei*, părintele Dumitru Stăniloae spune că Sfântul Maxim Mărturisitorul ne prezintă cum „scara liturgică are, în fiecare din momentele sale, trei trepte suprapuse, corespunzătoare celor trei trepte spirituale ale credincioșilor... Biserica și Liturghia aduc o contribuție esențială la creșterea spirituală a credincioșilor. Mistica Sfântului Maxim se descoperă ca o mistică eclezială și liturgică”⁵⁶.

Legat de această stare de deschidere față de harul lui Dumnezeu, Sfântul Maxim Mărturisitorul precizează că sunt trei categorii, trei trepte de membri în Biserică: credincioși, virtuoși și contemplativi (sau începători, înaintați și desăvârșiți), care pot fi numiți: robi, lucrători și fi (cap. XXIV). Fiecare dintre cele trei categorii de membri ai Bisericii trăiește Liturghia la măsura la care a ajuns sau cât de mult și-a putut deschide sufletul lui Dumnezeu. Chiar prezența la Liturghie este un efort pe care Dumnezeu îl răsplătește, dar cu atât mai mult atunci când credinciosul își conjugă efortul cu participarea la Liturghie și împărtășește aceste atribute: bunătate și milă. Acestea sunt dovada cea mai clară a lucrării harului în noi⁵⁷.

Părintele Stăniloae concluzionează că „nimic nu contribuie atât de mult la îndumnezeirea noastră și la apropierea noastră de Dumnezeu, ca mila manifestată spre cei care au nevoie de ea... Și dacă săracul este Dumnezeu pentru coborârea lui Dumnezeu, Care S-a sărăcit pentru noi și a luat asupra Lui, cu milă, suferințele fiecăruia, cu atât mai mult va fi Dumnezeu acela care vindecă, imitându-L pe Dumnezeu...”⁵⁸.

Concluzii

Teologia românească, în ultima sută de ani, a pus în valoare acest minunat și frumos opuscul maximian, *Mistagogia*, prin programul patristic inițiat de marele

⁵⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, ediție îngrijită de Pr. Alexandra Atanase Barna..., p. 219.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 220.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 222-224.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 224.

teolog al secolului al XX-lea, părintele Dumitru Stăniloae, în anul 1938, care a tradus *Mistagogia* Sfântului Maxim în limba română sub titlul „Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii”, în anul 1944, fiind printre primele traduceri ale sale din Sfinții Părinți și prima traducere în limba română a *Mistagogiei* maximiene.

Mai târziu, a adus noi contribuții, nu la traducere, ci la înțelegerea vieții, operei, gândirii și conținutului *Mistagogiei* Sfântului Maxim Mărturisitorul, la care se adaugă cele 85 de note, adevărate scolii, contribuind în mod esențial la înțelegerea gândirii teologice și a înțelegerii gândirii mistagogice a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Este adevărat că traducerea a fost făcută după ediția Migne, singura accesibilă la vremea aceea. Însă părintele Dumitru Stăniloae a deschis drumul pentru noile traduceri ale *Mistagogiei* maximiene în limba română, ce s-au făcut după ediția critică a clasicistului francez Christian Boudignon, și aceasta le datorăm profesorilor din școala teologică sibiană, unde a apărut de fapt și prima traducere a *Mistagogiei*, semnată de Prof. Univ. Dr. Ciprian-Ioan Streza, profesor la catedra de Liturgică, în volumul „Realism și simbolism liturgic în Mistagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul, text, traducere și comentariu teologic”⁵⁹, și Diac. Ioan I. Ică jr., profesor la catedra de Spiritualitate, în volumul „De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului, integrala comentariilor liturgice bizantine”, Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Despre mistagogia bisericească «Inițiere în misterul Bisericii» cu privire la ce realități anume simbolizează cele celebrate în sfânta biserică la dumnezeiasca Sinaxă” (cca 628-630), prefațată de studiul „Mistagogia cosmic-eschatologică maximiană – răspuns la drama prăbușirii creștinismului antic” Domnului Teoharist, Maxim umil monah⁶⁰.

Numele părintelui Dumitru Stăniloae se înscrie în pleiada numelor acelor cercetători, teologi care au contribuit la „renașterea maximiană” în secolul al XX-lea. Părintele Dumitru Stăniloae și-a dedicat cea mai mare parte din viață studiului Sfântului Maxim Mărturisitorul, începând cu *Mistagogia* (1944) și încheind cu *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești* (1990). A tradus aproape întreaga operă a Sfântului Maxim Mărturisitorul, a comentat și, mai ales, a lămurit, prin acele inspirate și frumoase note, constituind adevărate scolii.

Părintele Dumitru Stăniloae a reușit să intre în duhul, în trăirea acestui mărturisitor al veacului al VII-lea. Mare parte din această muncă impresionantă a părintelui Dumitru Stăniloae este acum disponibilă în limba română, în cele două colecții, *Filocalia* (vol. II și III) și *Părinți și Scriitori Bisericești* (vol. 80 și 81), dar și în întreaga lume. Unele dintre ele au fost publicate și în Occident:

⁵⁹ Dr. Ciprian-Ioan Streza, *Realism și simbolism liturgic în Mistagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, text, traducere, comentariu teologic, ASTRA MUSEUM, Editura Andreiana, Sibiu, 2013.

⁶⁰ Diac Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului...*, pp. 175-202.

comentariile sale la *Ambigua* au fost publicate în traducere franceză în anul 1994⁶¹, iar *Mistagogia* a fost publicată în traducerea neogrecă, după o versiune scrisă în limba franceză de părintele Dumitru Stăniloae, sub îngrijirea lui Panayotis Nellas, prima dată în 1973, în seria „ΕΠΙ ΤΑΣ ΠΙΓΑΣ” (La izvoare), la Atena, și reeditată în 1989 și 1997, cu titlul „Μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου του Ὁμολογητοῦ”, Εισαγωγή-σχολία, Πρωτοπρεσβυτερος Δημητριος Στανιλοαε, μεταφραση Ιγνατιος Σακαλης...

⁶¹ Saint Maxime le Confesseur, *Ambigua*, intro. Jean-Claude Larchet, avant-propos, trad. et notes Emmanuel Ponsoye, commentaires le Père D. Stăniloae (Suresnes, 1994).

Logos – Succintă prezentare a dezvoltării termenului înspre sensul teologic ortodox*

Drd. Eugen GANȚOLEA

Abstract:

The relationship between Christian theology and Greek philosophy has been considered, since ancient times, as an aspect of the extensive interaction between Christianity and Greco-Roman culture. The criterion of interpretation of this relationship, offered by the paradigm of philological science of the 19th century, was based on the consideration of Hellenization of new Christian religion, through the elevated culture with which it came into contact. Thus, with the progressive evangelization of the society of the Roman Empire, dominated by Greek culture, there was also a Hellenization of the Judeo-Christian religion. As such, according to this interpretive paradigm, Christianity assimilated not only the Greco-Roman philosophical vocabulary and terminology, but also the cultural instruments.

Keywords:

Logos, Hellenistic culture, Philo from Alexandria, Saint Apostle and Evangelist John, Saint Apostle Paul

Logosul Dumnezeu Adevărat – considerații generale

Paradigma interpretativă actuală a acestui raport dintre creștinism și filosofia greacă este fundamentată pe observația că nu se poate vorbi despre o elenizare *ad litteram* a creștinismului.

Începând cu secolul al II-lea se poate analiza adaptarea mesajului evanghelic creștin la societatea greco-romană, conform exigențelor acesteia, și, desigur, la

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

evoluția mesajului în această direcție. Probabil că cel mai elocvent exemplu al acestei evoluții simbiotice dintre cultura iudeo-creștină și cea elenistică, în perioada creștinismului primar, este dezvoltarea semnificației termenului *Logos*, utilizat de Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, care, însumând atribute specifice teologiei iudeo-creștine și filosofice grecești, primește un sens nou. Acest sens nou însă, fundamental pentru teologia creștină, a fost respins atât de teologia iudaică, cât și de filosofia greacă. Pe acest fundament metodologic evanghelic, Părinții Bisericii din perioada primară au continuat cu succes dezvoltarea mesajului creștin. Astfel, considerăm că analiza interacțiunii dintre cultura greco-romană și cea iudeo-creștină, trebuie să se axeze nu pe actul elenizării mesajului evanghelic, ci pe modul, metodologia și măsura în care a fost realizat. În acest context este necesar de remarcat opoziția filosofilor greci față de reinterpretarea filosofiei grecești (stocicism, platonism etc.) în creștinism. Este cunoscută opoziția lui Porfir, Proclus și Plotin față de învățătura creștină, pe care o manifestau deschis și polemic. Filosofii greci din perioada patristică primară erau scandalizați de îndrăzneala teologilor creștini de a vorbi despre Dumnezeu lor folosind termenii și categoriile fundamentale specifice filosofiei grecești.

Profesorul Claudio Moreschini identifică motivul interesului teologilor creștini pentru filosofia greacă:

„În prima fază a răspândirii creștinismului nu se poate vorbi de o «filosofie patristică», ci doar despre o aculturare cu caracter general, care cuprindea, printre alte lucruri și coordonate literare, chiar și filosofia. Avem de-a face cu elemente dispersate, extrase din filosofia greacă; acestea se situează în contextul unui discurs care devenea tot mai organizat în polemica cu păgânii și în încercarea de a reflecta într-adevăr în mod autonom, însă cu ajutorul instrumentelor raționale oferite de gradul de civilizație la care se găsea creștinul [...] Exigentele evanghelizării într-o lume cu o vastă și profundă cultură au făcut și mai urgentă necesitatea unei adecvări din partea creștinilor. [...] Însuși faptul că greaca a devenit curând limba Bisericii a favorizat aportul culturii păgâne la definirea dogmei și a catehezei creștine.”¹

Se constată astfel că exigențele misionare au fost cele care au determinat prezentarea mesajului creștin într-o formă care să nu fie prea îndepărtată de cea a culturii vremii, deci specifică civilizației elenistice.

¹ Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, trad. Alexandra Chescu, Mihai-Silviu Chirila, Doina Cernica, Polirom, Iași, 2009, p. 11.

Dezvoltarea înțelesului termenului *logos*

Doctrina despre Logos a avut un impact fundamental pentru teologia creștină. Termenul are o lungă istorie, fiind folosit de filosofi greci încă din Antichitate², iar dezvoltarea ideii pe care o cuprinde este aceea de a descoperi dinamic concepția oamenilor despre Divinitate. De fapt, în creștinism, Logos-ul este Fiul lui Dumnezeu, prezentat de Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan în prologul Evangheliei a IV-a.

Logos în limba greacă are înțelesul de cuvânt, rațiune sau plan, având pluralul *logoi*. În filosofia greacă veche, termenul *logos* are sensul de rațiune divină implicită în cosmos, care îi conferă acestuia din urmă ordine, formă și scop existențial. Menționăm aici faptul că, în teologia creștină, *logoi* nu se identifică precum la Aristotel cu materia și forma³, sau, altfel spus, cu „*logoi* naturali ai lucrurilor”⁴, aceștia fiind încă „suprafață”. Materia și forma unite cu senzația produc pasiunile (patimile) șiucid gândurile conforme naturii, adică adevărata contemplare naturală⁵. *Epiphaneia*-ei (în sens de suprafață) lucrurilor create i se opune un *logos* ascuns în ele, care tinde spre Dumnezeu (*theoteles logos*)⁶. Faptul că orice există corespunde unui *logos* face ca diversitatea lumii create și singularitatea fiecărui existent să fie fondată în Dumnezeu⁷. Această valorizare a particularului, care conservă independența și existența individuală a celor create, se opune fundamental concepției platoniciene potrivit căreia particularul este o cădere din universal (Ideile sau Esențele).

Prin urmare, orice existent are în același timp un *logos* care-l situează într-un gen (*genos*), într-o specie (*eidos*), și care-i definește esența (*ousia*) sau natura (*physis*) – Sfântul Maxim se referă adesea la acest *logos*, fundamental, al naturii (*logos tes phuseos*), un *logos* care-i definește constituția (*krasis*), *logoi* care-i definesc puterea, respectiv lucrarea, pasiunea, dar, de asemenea, ceea ce-i este propriu în legătură cu cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, poziția, mișcarea, stabilitatea⁸, și un mare număr de alți *logoi* care corespund calităților sale multiple.

În conformitate cu toți acești *logoi*, toate cele ce există „au o ordine și o permanentă, și nu se îndepărtează cu nimic de proprietatea lor naturală, nici

² Pr. Ioan M. Stoian, *Dicționar Religios*, Garamond, București, 1994, p. 155.

³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Ad. Thal.”, q. 65, PG 90, 744D sq.

⁴ *Ibidem*, 745D.

⁵ *Ibidem*, 760D.

⁶ „Ad. Thal.”, q. 32, PG 90, 372BC; cf. Denys Areopagite, *De divinis nominibus*, c.2, PG 3, 637C, în J. Lemaitre, art. „Contemplation...”, în *Dictionnaire de spiritualite*, fascicule XII, Paris, 1969, p. 1819.

⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* 22, 1256D-1257A.

⁸ *Ibidem*, 15, 1217AB; 17, 1228A-1229A.

nu se schimbă în altceva, nici nu se amestecă”⁹. Anumiți *logoi* au astfel o funcție *particularizantă*, pentru ca lucrurile să nu se confunde, iar alții au o funcție *unificatoare*, pentru a se ajunge la o unitate supremă¹⁰, în lume existând în același timp „o diferență indivizibilă” și o „particularitate inconfundabilă”¹¹. Unitatea desăvârșită a *logoi*-lor este realizată în și prin *Logos*-ul, Cuvântul lui Dumnezeu¹², care este începutul și sfârșitul (finalitatea) tuturor *logoi*-lor¹³, întrucât sunt conținuți și subzistă în El înainte ca toate cele create să fi fost aduse la existență¹⁴. Prin urmare, orice creatură există, prin *logos*-ul său, virtual în Dumnezeu mai înainte de veci, dar actual, potrivit aceluiași *logos*, începe să fie atunci când Dumnezeu, potrivit înțelepciunii sale a socotit oportun s-o creeze: „Căci în El sunt fixate ferm rațiunile tuturor și despre aceste rațiuni se spune că El le cunoaște pe toate înainte de facerea lor, în însuși adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în El și la El, chiar dacă acestea toate, cele ce sunt și cele ce vor fi, nu au fost aduse la existența deodată cu rațiunile lor, sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit, după înțelepciunea Creatorului, fiind create conform cu rațiunile lor. Fiindcă Făcătorul există pururea în mod actual (*kat'energeian*), pe când făpturile există în potență (*dynamei*), dar actual încă nu”¹⁵. „Momentul favorabil” conținut în *logos*-ul fiecărei creaturi transformă o viziune cronologică în împlinirea „kairologică” și eshatologică a timpului, succesiunea în trecere, în „paște”. Odată create potrivit unui *logos*, Dumnezeu, prin Providența Sa, le conservă, le actualizează potențialitățile (creaturile înzestrate cu rațiune și cu liber arbitru contribuie ele însele la această actualizare) și le conduce la El¹⁶.

Și Diarmaid MacCulloch, sublinia înțelegerea termenului *logos*, depășind limitele noțiunii de cuvânt:

„Logos înseamnă mai mult decât «cuvânt»: *logos* este istorisirea în sine. *Logos* răsună de înțelesurile ce dau glas neliniștii și tensiunii întrupate în mesajul creștin. Nu înseamnă atât o singură particulă dintr-un discurs, cât întregul act al vorbirii sau gândirea din spatele discursului, iar înțelesurile lui se revarsă în conversație, în povestire, în reflecție, în semnificație, în raționament, în relatare”¹⁷.

⁹ *Ibidem*, 15, 1217A.

¹⁰ *Ibidem*, 41, 1312B-1313B.

¹¹ *Ibidem*, 7, 1 072C.

¹² *Ibidem*, 7, 1077C, 1081BC; 14, 1313AB.

¹³ *Ibidem*, 7, 1077C.

¹⁴ *Ibidem*, 7, 1080B; 42, 1328B, 1329BC; 7, 108.

¹⁵ *Ibidem*, 7, 1081AB [t.r.cit. p. 83], cf. 42, 1328B.

¹⁶ *Ibidem*, 7, 1081C, citate la: J.C. Larchet, *Introducere la: Saint Maxime la Confesseeur, Ambigua*, Les Editions de l'Ancre, 1993, pp. 19-22.

¹⁷ Diarmaid MacCulloch, *Istoria Creștinismului*, trad. de Cornelia Dumitru și Mihai-Silviu Chirilă, Polirom, Iași, 2011, p. 256.

Deși termenul folosit în traducerea greacă a Bibliei, *Septuaginta*, pare axat mai mult pe înțelesul de cuvânt, totuși nu se poate face disociere de celălalt înțeles fundamental de rațiune. Fiecare cuvânt rostit implică un gând. Gândirea se face în minte folosind cuvinte nerostite. Astfel, rațiunea și cuvântul lui Dumnezeu sunt simultane, neputând fi disociate și, implicit, coetern cu Dumnezeu.

În principal concepția despre logos a cunoscut trei stagii: elenistă, iudaică și creștină. Scrierile lui Philon din Alexandria în special, și în general teologia iudaică liberală din acea perioadă a mediului cosmopolit al Alexandriei, constituie elementul de legătură fundamental dintre filosofia greacă și doctrina creștină. Speculațiile filosofice grecești precreeștine pe tema logosului sunt marcate de contribuțiile importante ale lui Heraclit, Platon și Zenon, fondatorul stoicismului. Philon este cel care deschide calea doctrinei creștine a logosului, elaborată de Sfântului Apostol Pavel, detaliată în special în Epistola către Evrei, culminând cu prologul Evangheliei a patra.

Filosofia greacă veche – contribuții esențiale

Primele speculații filosofice grecești au avut ca temă natura, scopul filosofilor fiind acela de a căuta un principiu unitar care să exprime diversitatea creației.

Alexei Nesteruk, matematician și teolog de origine rusă, afirmă că în ontologia greacă se aborda tema adevărului în context cosmologic. Astfel, adevărul era centrul cosmosului, văzut ca unitate a principiilor inteligibile de ființare (*logoi*); mintea care poate înțelege aceste principii (*nous*); și ființa însăși¹⁸.

Din cauza abordării din perspectivă cosmică a adevărului, istoria universului ridică probleme importante pentru grecii antici. Astfel, pentru ei, istoria în sine nu are atribute ce țin de existența realității și de adevăr în sine, fiind necesar ca istoria să fie explicată prin relația cu *logos-ul*. În acest mod de a vedea cosmosul, întregul adevăr este transcendent, dar supus totuși cunoașterii omenești.

Pentru greci, religia era unul din pilonii identității lor, cărțile fundamentale fiind *Iliada* și *Odiseea*, atribuite lui Herodot. Zeii au trăsături asemenea oamenilor, deseori fiind prezentați în legendele homerice ca fiind capricioși, meschini, părtinitori, competitivi etc. Drept urmare, arta grecească îi prezintă la fel pe zei și pe oameni, urmând sculpturile magnifice egiptene¹⁹, în formă umană. De fapt, arta greacă arată fascinația pentru forma umană, în care se observă că portretistica umană capătă valențe abstracte, îndepărtându-se de caracterul personal uman, către întruchipări ale virtuților, comune atât oamenilor, cât și zeilor, întruchipând

¹⁸ Alexei Nesteruk, *Lumina de la răsărit*, trad. Evagrina Dârțu și Irina Scurtu, Basilica, București, 2017, p. 117.

¹⁹ Diarmaid MacCulloch, *Istoria Creștinismului*, trad. de Cornelia Dumitru și Mihai-Silviu Chirilă, Polirom, Iași, p. 38.

astfel speranța oamenilor de a depăși condiția umană muritoare. În acest sens, Diarmaid MacCulloch remarca:

„Zei greci sunt mai degrabă ca oamenii; ar putea deci oamenii să fie mai degrabă ca zeii și să încerce să li se asemene cât mai mult? Remarcabila încredere în sine a culturii grecești, creativitatea, ingeniozitatea, originalitatea și realizările derivate din ele, împrumutate de cultura creștină, sunt strâns legate de atitudinea față de zei întipărită în epopeile homerice. Ea este foarte diferită de modul în care au ajuns să vorbească evreii despre măreția distantă a unicului lor Dumnezeu, creatorul atotputernic.”²⁰.

Respectul grecilor pentru zei și religie nu le-a limitat dorința de a da un sens rațional existenței cosmosului și a omului. Istorisirile religioase grecești *Iliada* și *Odiseea* lasau fără răspuns o mulțime de întrebări despre adevăr și realitate. Astfel grecii au elaborat genul alegoric de interpretare a textelor religioase, generând sensuri existențiale noi și profunde. Ulterior, evreii și creștinii au început să trateze propriile scrieri sfinte în mod similar²¹, folosind metoda alegorică greacă.

Treptat a apărut la greci categoria filosofilor, oameni special definiți ca iubitori de înțelepciune, cu preocupări profunde în acest domeniu. Religia și filosofia creștină, fundamentată pe Logos, a preluat firesc de la Socrate principiul întâietății argumentului logic și procesului rațional al gândirii în fața înțelepciunii formale tradiționale, constituite în vechime.

Stoicii – conceptul de rațiune seminală

Stoicii susțineau existența unui Dumnezeu „creator și conducător providențial al lumii și al oamenilor”²², fiind cei care au elaborat sistematic doctrina despre Logos.

Conceptul fundamental, consecvent, al stoicilor este acela că întregul cosmos are o existență unitară și că toate formele de existență particulare ale creației sunt concepute și determinate de puterea primordială, aflată într-o stare de dinamică perpetuă. Această activitate eternă a puterii divine, care conține în ea însăși condițiile și procesele generatoare ale tuturor lucrurilor create, este denumită de către stoici Logosul lui Dumnezeu²³. În particular, pentru a descrie pe Dumnezeu²⁴ ca putere generatoare, creatoare, este introdus conceptul

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 40.

²² Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, trad. Alexandra Chescu, Mihai-Silviu Chirilă, Doina Cernica, Polirom, Iași, 2009, p. 12.

²³ Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 1, Doubleday, NY, Image Books, 1993, p. 388.

²⁴ Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5 and 6, Broadway, NY, Simon & Schuster, 1972, p. 83.

de *Rațiune seminală* (gr. *Logos spermatikos*), *Logosul* fiind înțeles ca principiu generator rațional al existenței cosmosului²⁵. Această energie vitală, denumită *Logos*, nu numai că pătrunde întreg cosmosul, ci se manifestă desfășurându-se în nenumărați *logoi spermatikoi*, înțeleși ca forțe formatoare care aduc în existență multiple fenomene cosmice, inclusiv cele specifice vieții. Această subordonare a tuturor existențelor față de *Logos* nu constituie doar ordinea rațională a cosmosului²⁶ și sensul teleologic al acestuia²⁷, ci oferă o normă de datorie pentru reglementarea activităților vieții.

Pentru stoici, *Logosul* este parte intrinsecă a naturii umane, întrucât doar oamenii sunt viețuitoare raționale²⁸. Astfel, spre deosebire de Platon și Aristotel, care considerau „raționalitatea umană ca fiind dincolo de sfera existențială materială”²⁹, stoicii considerau că „raționalitatea umană are un caracter material”³⁰.

Teologia iudaică – elemente fundamentale

Deși, în sens strict, în cadrul conceptului termenului *Logos* este incorectă separarea dintre *Rațiune* interioară gândită în cuvinte și exprimarea exterioară vorbită a cuvântului, totuși se poate constata că în gândirea filosofică greacă utilizarea termenului *Logos* este cu precădere axată pe sensul de rațiune, în timp ce în gândirea teologică iudaică este centrată pe exprimarea exterioară vorbită a cuvântului.

Cuvântul lui Dumnezeu revelator

Sursele acestui concept în teologia iudaică se află în scrierile Vechiului Testament și în literatura post-canonice. Dumnezeu descris în Sfânta Scriptură este privit ca Cel care în mod activ Se revelează pe Sine. Astfel El este prezentat în modul în care își face cunoscută voința inclusiv prin cuvântări rostite. „Cuvântul lui Dumnezeu” este: principiu creator (*Fc* 1, 3; *Ps* 33, 6); instrument al judecării (*Os* 6, 5); agent tămađuitor (*Ps* 107, 20) și, în general, ca posesor al calităților personale (*Is* 55, 2; *Ps* 147, 15). Revelația este numită frecvent „Cuvântul lui Dumnezeu”, considerând astfel vorbirea ca fiind diferită de cuvântul scris. Pentru

²⁵ D.N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, NY, Doubleday, 1992, p. 349.

²⁶ Susanne Bobzien, „Early Stoic Determinism”, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 4, 2005, pp. 489-516.

²⁷ Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of New Testament*, translator and editor Geoffrey W. Bromiley, D. Litt., D.D., vol. IV, A-N, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1969, p. 84.

²⁸ D.N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, NY, Doubleday, 1992, p. 349.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

evrei, vorbirea (discursul) lui Dumnezeu sau Cuvântul Lui, erau considerate ca făcând parte din ființa inefabilă a lui Dumnezeu³¹.

Cuvântul lui Dumnezeu se identifică cu Înțelepciunea lui Dumnezeu, așa cum vom prezenta succint în continuare.

Înțelepciunea – considerații generale

În cadrul Vechiului Legământ, mai exact în *Cartea Înțelepciunii lui Solomon*, *Cartea Înțelepciunii lui Sirah*, este dezvoltată doctrina conceptului unui intermediar cu caracteristici personale pentru revelația lui Dumnezeu. Înțelepciunea conform înțelegerii Scripturii iudaice este mai mult decât un simplu concept uman sau doar un atribut al lui Yahve, atingând sensul unei reflecții personale a lui Yahve. Acest concept are similarități cu ideile arhetipale întâlnite la Platon. În *Cartea Iov*, înțelepciunea este prezentată ca fiind existentă în Dumnezeu și comunicată omului în cea mai înaltă formă a sa. Înțelepciunea este eternă, fiind gândul interior al lui Yahve ce conține toată creația, inclusiv cea viitoare (*Iov* 28, 23-27). Deși, la Iov, *Înțelepciunea* nu are atribute personale explicite, ci este prezentată doar ca generator a legilor care guvernează cosmosul și toată creația, în *Cartea Proverbelor*, *Înțelepciunea* apare explicit ca fiind coeternă cu Yahve, asistându-L în creație (*Pr* 8, 22-31). Totuși, având în vedere genul literar al proverbelor, apare întrebarea dacă limbajul folosit nu este decât o metaforă poetică personificatoare a înțelepciunii, sau, într-adevăr, se referă la înțelepciune ca la o persoană reală. În cadrul cărților necanonice, sapiențiale, înțelepciunea apare clar ca fiind coeternă cu Yahve, având un caracter personal, în cadrul *cărții Înțelepciunii lui Sirah*. În *Înțelepciunea lui Solomon* și în *Baruh*, înțelepciunea este descrisă ca o persoană cu caracteristici distincte, fiind imaginea lui Dumnezeu. *Cartea Înțelepciunea lui Solomon* este considerată de specialiști ca având un autor provenit din mediul cosmopolit al iudaismului alexandrin, anterior lui Philon, influențele filosofiei grecești fiind ușor de urmărit. Autorul vorbește despre Cuvântul lui Dumnezeu (ebr. *memra*) ca fiind agentul lui Dumnezeu în creație și judecător al acesteia.

Targumim – rolul Cuvântului lui Dumnezeu

Targumim sunt interpretările populare ale Vechiului Legământ. În cadrul acestora există o tendință pregnantă de a evita orice termen cu tendințe antropomorfe sau expresii care ar implica o explicație a naturii Dumnezeirii sau a manifestării acesteia. Astfel, cu privire la medierea între Yahve și creație, apar trei doctrine, anume despre Cuvânt, Înger și Înțelepciune. Deși Dumnezeu și omul

³¹ Thorleif Bowman, *Hebrew Thought Compared with Greek*, W.W. Norton & Co, New York, London, 1970, pp. 58-57.

sunt separați ontologic, există totuși o legătură asigurată de Cuvântul lui Yahve (ebr. *memra*) și Slava Sa (ebr. *shekinah*). Astfel, Cuvântul lui Yahve³² este mesagerul Lui în Creație. Totuși este important de remarcat faptul că, deși Cuvântul apare ca mesager al lui Yahve, nu are caracteristici de mântuitor; prin urmare, nu face referire clară la Mesia așa cum este profețit în Vechiul Legământ.

Septuaginta – impactul culturii elenistice asupra teologiei iudaice

Termenul *logos* apare în cea mai veche traducere a Vechiului Legământ în limba greacă, *Septuaginta*. Cea mai mare comunitate evreiască din afara Palestinei trăia în orașul Alexandria din Egipt. Deși grecii erau interesați în general de înțelepciunea civilizațiilor străvechi, totuși filtrul rațiunii era fundamental, ceea ce reprezenta o problemă importantă pentru expresiile (metaforice) din textele sfinte iudaice cu privire la Dumnezeu. Astfel, evreii elenistici au considerat oportună preluarea de la greci a metodei de interpretare alegorică a textelor sfinte³³, pentru a depăși impasul interpretărilor *ad litteram*, Philon fiind cel mai de seamă exponent al folosirii acestei metode, el fundamentând acest gen în teologia iudaică.

În *Septuaginta*, termenul *logos* traduce ebraicul *dabar* [דָּבָר]³⁴. În teologia iudaică, *dabar* are un sens dinamic, implică putere, precum și capacitatea de a transmite această putere celor ce primesc cuvântul. Termenul este folosit pentru a explica modul de comunicare al lui Dumnezeu cu poporul său. Spre sfârșitul perioadei vechi-testamentare, înțelepciunea lui Dumnezeu începe să capete attribute personale. Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu este Cel care mediază între Dumnezeu și creația Sa, *înțelepciunea* [σοφία] fiind preexistentă creației și instrumentul creației.

Philon din Alexandria – contribuția la dezvoltarea înțelesului termenului logos

În cadrul filosofiei și teologiei iudaice alexandrine, al cărei ilustru exponent a fost Philon, cele două caracteristici ale Logosului, de cuvânt și rațiune, au avut o dezvoltare în care combinarea lor a devenit din ce în ce mai profundă.

³² John Gill, *Exposition of the Old and New Testament, John 1, 1*, <https://archive.sacred-texts.com/bib/cmt/gill/joh001.htm> (accesat la data de 25 ianuarie 2023).

³³ Diarmaid MacCulloch, *Istoria Creștinismului*, trad. de Cornelia Dumitru și Mihai-Silviu Chirilă, Polirom, Iași, p. 78.

³⁴ Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of New Testament*, translator and editor Geoffrey W. Bromiley, D. Litt., D.D., vol. IV, A-N, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1969, p. 92.

Philon din Alexandria, în prima jumătate a secolului I d.Hr., a început un demers profund, încununat cu succes, de combinare a elementelor comune religiei iudaice și ale filosofiei grecești³⁵ (platonismul, pitagorismul și stoicismul) axate pe virtuți (iubire, adevăr, bine); conferind astfel termenului *logos* un cumul de sensuri simbiotice, ce includ atât cele specifice filosofice grecești, cât și cele specifice teologice iudaice. A recurs în acest scop la interpretări alegorice ale textelor sfinte iudaice în spiritul acestor concepții filozofice. Philon s-a bazat în scrierile sale pe *Septuaginta*, concepțiile sale având un rol fundamental în formarea teologiei iudeo-creștine.

Concepte filosofice precum energia atotcuprinzătoare de la Heraclit, ideile arhetipale de la Platon, rațiunea fundamentală de la Aristotel³⁶ și ordinea imanență de la stoici sunt preluate și îmbinate simbiotic cu învățătura iudaică despre Yahve, Cel care, în timp ce transcende toate existențele finite, este revelat prin Cuvântul Său mediator. Ca urmare a acestei sinteze, Philon fundamentează o concepție nouă despre Dumnezeu, diferită de cea a iudaismului conservator.

Philon din Alexandria se distinge de iudaismul palestinian și de tradiția rabinică conservatoare, care dorea să rămână închisă oricăror influențe culturale străine, acceptând doar utilizarea limbii ebraice în limbajul teologic. Nici științele naturii și nici filosofia nu prezentau interes în spațiul iudaic conservator, ortodox, nefiind incluse în materiile studiate în școlile din Palestina și Babilonia³⁷, studiul cosmologiei fiind descurajat³⁸.

Philon din Alexandria considera că există un singur Dumnezeu care direct sau indirect este atât izvorul legii mozaice, cât și al înțelepciunii filosofiei grecești³⁹, iubitoare de rațiune și virtute. Utilizând limbajul filosofic specific epocii, cât și categoriile filosofice specifice gândirii grecești, ca pe niște instrumente prin care religia iudaică, le devine accesibilă și familiară grecilor, Philon a reușit cu succes să integreze în tradiția iudaică teoriile filosofilor care puteau fi apropiate de textele biblice, demonstrând existența punctelor comune⁴⁰. Pentru a diferenția

³⁵ Henry Chadwick, *Philo and Beginnings of Christian Thought*, în „History and Thought of the Early Church”, London: Various Reprints, 1982, p. 137.

³⁶ Michael E. Jones, *Logos Rising, A History of Ultimate Reality*, Fidelity Press, South Bend, Indiana, 2020, pp. 182-183.

³⁷ A. Cohen, *Talmud*, București, Hasefer, 2005, p. 77.

³⁸ A.W. Streane, *A Translation of the Treatise Chagigah from the Babylonian Talmud*, University Press, Cambridge, 1891, p. 55.

³⁹ Philo of Alexandria, *The Contemplative Life, The Giants, and Selections*, trans. by David Winston, Ramsey, NJ, Paulist Press, 1981, p. 36.

⁴⁰ Marian Hillar, „The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria. Greek Interpretation of Hebrew Thought and Foundations of Christianity”, în *A Journal from the Radical Reformation*, vol. 7, nr. 3, part. I, 1998, pp. 22-37; vol. 7, nr. 4, part. II, 1998, pp. 36-53.

existența lui Dumnezeu de ființa Sa, Philon a dezvoltat conceptul de teologie apofatică⁴¹, prezent deja la filozofi precum Platon.

În principal sub influența culturii elenistice, Philon aplică cu succes metoda interpretării alegorice a textelor sfinte iudaice, folosind vocabularul limbii grecești, aceasta devenind un element fundamental, ulterior creștinii preluând această metodă alegorică⁴². Așa cum am precizat anterior, alegoria se întâlnește și în Egipt și în Grecia⁴³, unde o practicaseră Xenofan, Pitagora și Platon, care susțineau că interpretarea literală a poemelor lui Homer și Hesiod sunt chiar o ofensă la adresa zeilor.

Philon separă lucrarea⁴⁴ lui Yahve de manifestările sale în creație, rezultând astfel necesitatea elementelor de legătură. În acest context, dublul sens fundamental al *Logos-ului*, anume gândire și cuvânt vorbit, este utilizat de Philon pentru a explica relația care se află între lumea ideală, existentă în mintea lui Dumnezeu ca plan, și cosmosul sensibil. Astfel, el face distincție între logosul corespunzător rațiunii în om și Logosul care emană de la Dumnezeu, corespunzător Cuvântului rostit de Yahve, ca revelație a gândirii Sale. Deși esența ființei interioare a lui Dumnezeu este incomprehensibilă și incognoscibilă pentru oricine în afară de El Însuși, El a creat cosmosul inteligibil prin activitatea Sa ce are un fundament rațional, fiind astfel cu puțință creaturilor raționale să aibă o viață în comuniune cu El. Astfel, la Philon este clar faptul că fundamentul rațional al cosmosului este generat de Cuvântul lui Yahve.

Este necesar să se remarce faptul că Philon utilizează polisemia termenului *logos*, care în același context poate avea înțelesul de *cuvânt*, dar și de *rațiune* sau *gândire* și *de judecată*. Desigur, se poate afirma că acest mod de utilizare are la bază filosofia stoică ce afirmă atât existența unui logos interior, care este gândirea, cât și a unui logos exterior, care este limbajul. Philon dezvoltă tema *cuvântului-rațiune*, inseparabile, temeiul fiind faptul că gândirea operează și este exprimată prin cuvânt. El își fundamentează aserțiunea pe surse biblice, tradiția iudaică și filosofia greacă. Spre exemplu, în *Comentariu alegoric al Legilor Sfinte după Lucrarea de șase zile*, cartea I-a, VIII.19, Philon face legătura între *Logos* și cuvântul lui Dumnezeu care este principiul *nous*-ului și al *logoi*-lor creației, afirmând:

⁴¹ Raoul Mortley, „The Fundamentals of the Via Negativa”, în *The American Journal of Philology*, vol. 103, nr. 4, 1982, pp. 429-439.

⁴² Diarmaid MacCulloch, *Istoria Creștinismului*, trad. de Cornelia Dumitru și Mihai-Silviu Chirilă, Polirom, Iași, p. 78.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Marian Hillar, „The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria. Greek Interpretation of Hebrew Thought and Foundations of Christianity”, în *A Journal from the Radical Reformation*, vol. 7, nr. 3, part. I, 1998, pp. 22-37; vol. 7, nr. 4, part. II, 1998, pp. 36-53.

„Acest Logos desăvârșit [...] este principiul nașterii intelectului, aflat în rândul ideilor, și principiul nașterii senzației inteligibile, dacă se poate spune astfel, aflată și ea în rândul ideilor. Cartea a numit-o cuvântul lui Dumnezeu.”⁴⁵.

În noua doctrină despre logos elaborată de către Philon, bazată pe „Cuvântul lui Dumnezeu” din teologia iudaică, *logos*-ul-cuvântul apare ca interpret și mesager. Principalele înțelesuri ebraice ale *logos*-ului philonian sunt *vorbi*, *discurs* (*amar* [אָמַר]), *cuvânt* (*dabar* [דָּבָר]) și *înțelepciune* (*chokmah* [חֵכֶמָה]). În *Facerea* 1, 3, deși nu apare termenul *cuvânt* (*dabar* [דָּבָר]), la acesta se referă traducătorii *Septuagintei*, care au redat ebraicul *vaiover* [וַיֹּאמֶר] (a spune) prin grecescul εἶπεν, aoristul lui λέγω (*a spune, a vorbi*). *Memra Adonai* și *Dabar Yahve* denumesc *Cuvântul lui Dumnezeu* în tradiția iudaică, și pe acestea se bazează Philon. *Memra* este traducerea lui *dabar* pentru *cuvânt* pe care o găsim în *Targumim*, care sunt bazate pe traducerea în aramaică ale Bibliei Ebraice (Tanah).

Ca instrument al creației și ca interpret, *Logos*-ul poate fi și mediator și mijlocitor între Dumnezeu și creație. Astfel, la Philon, *logos*-ul primește sensul de un al *doilea Dumnezeu*. Aceste denumiri reflectă concepția rabinică conform căreia teonimul Yahve (YHWH [יְהוָה]) este inefabil. Astfel, în locul ei se folosea termenul Stăpânul/*Domnul* (*Adonai* [אֲדֹנָי]). Celebrul teolog iudeu Moise Maimonide, vorbind despre Numele Divine din Vechiul Legământ, afirmă cu privire la numele Yahve:

„numele scris *yod, he, wav, he* nu are o etimologie cunoscută și nu se aplică nici unei făpturi. Nu încapă nici o îndoială că acest nume proslăvit, care, cum bine știi, nu trebuia rostit decât în sanctuar și mai cu seamă de *preoții sfințiți întru Domnul* în binecuvântarea sacerdotală și de către marele preot în ziua de post [...] indică conform limbii ebraice ideea de *existență necesară*. Așadar, ceea ce face ca acest nume să aibă o atât de mare însemnătate și să ne ferim să îl articulăm este faptul că el indică însăși esența lui Dumnezeu, în așa fel încât nici o făptură creată nu participă la ceea ce el indică.”⁴⁶.

Se poate afirma că, în gândirea lui Philon, inspirată de rabinii palestinieni, *Logos*-ul este ceea ce este *Adonai* atunci când se rostește în locul Tetragramei (τετραγράμματος) sacre, *Yahve* (YHWH [יְהוָה]).

Filosofii greci elaboraseră patru concepte principale despre *logos*: *rațiune ordonatoare* (Heraclit, Aristotel, stoicii), *nous* (Aristotel, Anaxagoras), *deos* (stoicii), care se aproprie foarte mult de teologia lui Yahve, și „cel ce este”

⁴⁵ Philon din Alexandria, *Comentariu Alegoric al Legilor Sfinte după Lucrarea de Șase Zile*, cartea I-a, VIII, 19, Paideia, București, 2002, p. 39.

⁴⁶ Moise Maimonide, *Călăuza Rătăciților*, trad. Dumitru Hâncu, Hasefer, București, 2000, pp. 46-47.

(Parmenide), care poate fi asemănat autodefinirii lui Dumnezeu „Cel ce Este” [O ִוּ] din *Ieșirea* 3, 14. Definiția e concentrată în tetragrama Yahve (YHWH), al cărei nucleu e verbul „a fi”. Textul ebraic are câteva variante de traduceri: „Eu sunt Cel ce sunt” (misterul lui Dumnezeu transcendent și inefabil); „Eu sunt ceea ce sunt” (ființă prin ea însăși); „Eu sunt fiindcă sunt” (care conține în sine propria-i cauzalitate). *Septuaginta* preferă sensul „Eu sunt Cel ce este”, axat pe verbul „a fi”⁴⁷ (Dumnezeu este existența în sine, singura realitate adevărată și cauza unică a tuturor existențelor).

„Zisu-i-a Dumnezeu lui Moise: «Eu sunt Cel ce este» [Εγώ εἰμι ὁ ִוּ]. Apoi i-a zis: «Așa să le spui fiilor lui Israel: Cel ce este [O ִוּ], El m-a trimis la voi!»” (*Iș* 3, 14)

De aceste patru semnificații filosofice ale *logos*-lui s-a folosit Philon pentru a interpreta textele Sfintei Scripturi, în stilul propriu în care *logos*-ul nu are nicio dată doar sens filosofic grecesc sau doar sens biblic iudaic, ci întotdeauna posedă ambele sensuri întrepătrunse. Pe scurt, sensurile principale ale *logos*-ului derivă din cele două accepțiuni principale din limba greacă, *cuvânt* și *rațiune*, la care se adaugă cel de *arhetip*, Rațiunea lui Dumnezeu care se manifestă sub forma de *cosmos noetic* (gr. *kosmos noetos*). Astfel, *logosul* philonian are următoarele sensuri principale⁴⁸: Vorbirea (discursul) lui Dumnezeu, Mințea Divină, Agentul Divin de Creație, Puterea Divină transcendentă, Primul Născut⁴⁹, Agentul de legătură al creației, Rațiune imanentă, Mijlocitor imanent al universului, Îngerul Domnului revelator al lui Dumnezeu, Arhetip, Mană hrănitore a sufletului, Putere intermediară și Dumnezeu.

Philon a adoptat modelul platonician pentru a explica existența lumii materiale, în care Dumnezeu imprimă indirect lucrurilor create *chipul* (gr. *eikon*) Său prin *Logosul* Mediator, întocmai cum nu poate fi invocat direct prin pronunțarea numelui Yahve (YHWH), ci indirect prin pronunțarea cuvântului *Adonai*. Acest Mijlocitor este *Logosul*, Pecete care poartă deplinătatea chipului lui Dumnezeu, fiind astfel Dumnezeu, și imprimă formă ființelor create. Această interpretare a *Logosului* ca arhetip al tuturor lucrurilor create va fi întâlnită și în creștinism, la Sfinții Părinți.

⁴⁷ Eugen Pentiuc, „Should Iron-Age Texts Be Still Read in a Digital Age? The Hebrew Bible and the Power of Metaphor”, în *Romanian Orthodox Old Testament Studies*, vol. 4, nr. 2, Presa Universitară Clujeană, 2020, pp. 67-76.

⁴⁸ Marian Hillar, „The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria. Greek Interpretation of Hebrew Thought and Foundations of Christianity”, în *A Journal from the Radical Reformation*, vol. 7, nr. 3, part. I, 1998, pp. 22-37; vol. 7, nr. 4, part. II, 1998, pp. 36-53.

⁴⁹ Winston David, „Philo’s Theory of Eternal Creation: ‘De Prov.’ 1.6-9”, în *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 46/47, 1979, pp. 593-606.

În concluzie, se poate afirma cu certitudine că originea *logos*-ului philonian nu este nici pur teologică iudaică, nici pur filosofică grecească, sensurile teologice și filosofice fiind întrepătrunse, fiind foarte greu de delimitat, cunoscând o dezvoltare de la o *noțiune* abstractă la un termen ce posedă atribute specifice de *persoană*⁵⁰. Deși, în filosofia greacă, *logos*-ul și *nous*-ul nu sunt noțiuni abstracte, nefiind lipsite de experiența mistică, totuși nu au un caracter personal. De asemenea, nici în textul Vechiului Legământ, *dabar* (tradus în *Septuaginta* prin *vorbire*, *discurs*; în teologia creștină răsăriteană tradus prin *logos*; iar în teologia creștină apuseană tradus prin *verbum*) nu este înțeles ca având atribute personale, ci este considerat doar un mijloc de manifestare a voinței lui Dumnezeu. La Philon însă, caracteristicile personale ale *logos*-ului încep să apară datorită preluării atributelor specifice termenului *înțelepciune* (ebr. *chokmah*, gr. *sophia*).

Deși Philon nu învață că *Logos*-ul lui Dumnezeu S-a înomenit (întrucât, primind corp ca orice lucru sensibil, material, ar fi încetat să mai fie o realitate noetică, inteligibilă, conform teoriei formelor din platonism), totuși este foarte mare apropierea⁵¹ de sensul deplin creștin al Logosului ca Persoană a Sfintei Treimi înomenită. *Logosul* philonian reprezintă poate rodul cel mai înalt (în perioada precreștină) al căutării sincere venite din partea unui om iubitor de adevăr, care folosește în demersul său atât cunoașterea teologică iudaică, cât și filosofică greacă.

Teologia creștină – finalitatea dezvoltării sensului termenului logos

În Noul Legământ, dezvoltarea sensului termenului *logos* către sensul de persoană înomenită a fost finalizată. În vremea Domnului Iisus Hristos, *Septuaginta*, folosită de majoritatea evreilor eleniști, devine fundamentală pentru exprimarea teologică a iudeilor din diaspora. Atunci când Apostolii au citat Scripturile evreiești în propriile lor scrieri, elaborate în limba greacă, sursa dominantă pentru termenii folosiți l-a constituit în mod firesc *Septuaginta*. Biserica Ortodoxă a continuat firesc să considere *Septuaginta* ca fiind singurul *text canonic* al *Vechiului Legământ*.

⁵⁰ Marian Hillar, „The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria. Greek Interpretation of Hebrew Thought and Foundations of Christianity”, în *A Journal from the Radical Reformation*, vol. 7, nr. 3, part. I, 1998, pp. 22-37; vol. 7, nr. 4, part. II, 1998, pp. 36-53.

⁵¹ *Ibidem*.

Hristologia Sfântului Apostol Pavel – succintă prezentare a elementelor fundamentale

Deși, în epistolele sale, Sfântul Apostol Pavel nu folosește explicit termenul *Logos*, este clar că termenul *eikon* din *Coloseni* face referire la *Logos*, prezentat în Evanghelia a IV-a.

Istoricul Diarmaid MacCulloch remarcă:

„stăpânirea [...] a limbii grecești evidentă în scrisorile pauline rămase și care îl distinge pe Pavel ca făcând parte din populația evreiască dispersată și elenizată – diaspora, care acum putea fi întâlnită de jur-împrejurul Mediteranei și în orientul Mijlociu”⁵².

Înomenirea Fiului lui Dumnezeu este prezentată de Sfântul Pavel în *Epistola către Filipeni* folosind termeni specifici filosofiei grecești, anume *morphe*, pentru a sublinia că Fiul existent atemporal în Tatăl, având aceeași fire, devine om prin asumarea firii umane, proces care implică chenoza.

În *Epistola către Coloseni* (2, 9), Sfântul Apostol Pavel subliniază unitatea firii, a naturii dumnezeiești, în Tatăl și în Fiul, fiind prezentă deplin în *Logosul* înomenit.

În epistolele către Galateni (4, 19) și 2 Corinteni (3, 18), Sfântul Pavel descrie procesul hristomorfizării folosind termeni specifici filosofiei grecești, afirmând că Hristos, prin Duhul Sfânt, este cel care ne modelează pe parcursul vieții noastre, să luăm forma Sa, lucrând din interiorul nostru de la Taina Sfântului Botez, luând *formă* [μορφωθῆ] în noi, iar noi devenim părtași vieții Lui adevărate, El trăind în noi, și astfel constituim trupul Său, Biserica.

Epistola către Evrei este un adevărat tratat de dogmatică creștină, axat pe teza că Iisus Hristos le-a adus oamenilor un legământ și o preoție incomparabil superioare celor din Legea lui Moise. Preoția lui Aaron este o prefigurare a preoției lui Hristos, iar religia lui Israel nu e decât o umbră a realității ce avea să vină prin Iisus Hristos ca Fiul întrupat al lui Dumnezeu, a Cărui smerenie, prin întrupare, pătimiri și moarte constituie fundamentul Slavei Sale de după înviere și la cea de A Doua Venire. Astfel, toți cei ce-L urmează pe Iisus vor fi părtași ai slavei Sale celei veșnice numai dacă vor fi mai întâi părtași ai suferințelor Lui.

„Iar dacă suntem fii [τέκνα], suntem și moștenitori [κληρονόμοι] ai lui Dumnezeu și împreună-moștenitori [συνκληρονόμοι] cu Hristos, dacă într-adevăr pătimim împreună [συνπάσχομεν], cu El pentru ca împreună cu El să ne și slăvim [συνδοξασθῶμεν]” (*Rm* 8, 17).

⁵² Diarmaid MacCulloch, *Istoria Creștinismului*, trad. de Cornelia Dumitru și Mihai-Silviu Chirilă, Polirom, Iași, p. 80.

James Thomson remarcă că autorul *Epistolei către Evrei* este un iudeu elenistic cu un înalt nivel educațional⁵³, ce are un vocabular extraordinar (140 *hapax legomena*), folosind termeni ce nu apar nicăieri în Biblie, însă comuni culturii elenistice, având excepționale calități retorice recunoscute de Biserică încă de la început.

Preotul profesor Ceslas Spicq, membru al Comisiei Biblice Pontificale, în monumentalele lucrări⁵⁴ și articole⁵⁵ sale, argumentează faptul că *Epistola către Evrei* poartă amprenta scrierilor lui Philon din Alexandria⁵⁶, în special cea a doctrinei Logosului⁵⁷, Iisus fiind numit *iradiere* și *reflectare* a slavei lui Dumnezeu, adică o *intipărire*, o *amprentă*, o *efigie* a ființei Tatălui, denumiri înțelese ca sinonime ale *chipului*. Comentariile lui Ceslas Spicq includ cincizeci de pagini de paralele între cei doi autori, concluzia sa bazându-se pe o examinare atentă a vocabularul autorului, stilul literar, aserțiunile teologice și metodele exegetice. Astfel, Spicq consideră chiar posibilitatea cunoașterii personale a celor doi autori⁵⁸. Deși profesorul Roland Williamson consideră posibilitatea ca autorul *Epistolei către Evrei* să fie un philonian convertit la creștinism, totuși nu este de acord⁵⁹ cu Spicq, însă nu poate respinge existența influenței iudaismului elenistic, al cărui exponent de seamă este Philon⁶⁰, datorită vocabularului folosit⁶¹.

Teoria formelor a lui Platon și, în general, concepția greacă a *nous*-ului fuseseră deja teologizate și ebraizate în mediul iudeo-elenistic din Alexandria. Limbajul folosit este philonian („Fiu al lui Dumnezeu”, „Primul născut”, „mai presus de îngeri”, „chipul lui Dumnezeu”, „Înțelepciune”, „Imaginea lui Dumnezeu”, „Mare preot după rânduiala lui Melchisedec”)⁶².

⁵³ James W. Thomson, *The Beginnings of Christian Philosophy: the Epistle to the Hebrews*, The Catholic Biblical Quarterly Series 13, Washington, DC, Catholic Biblical Association, 1982, p. 158.

⁵⁴ Ceslas Spicq, *O.P., L'Épître aux Hébreux*, vol. I, II – *Commentaire*, Collection Etudes bibliques, Paris, Gabalda, 1953.

⁵⁵ Ceslas Spicq, „Le philonisme de l'Épître aux Hébreux”, *RB* 56, 1949, pp. 542-572; 57, 1950, pp. 212-242.

⁵⁶ Jamieson R. Fausset, „The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews, Introduction”, în Jamieson, Robert, Fausset, Andrew Robert, Brown, David, *A commentary, critical and explanatory on the Old and New Testaments*, vol. II, New Testament, S.S. Scranton, New York, 1873, pp. 438-440.

⁵⁷ Ceslas Spicq, *O.P., L'Épître aux Hébreux*, vol. II – *Commentaire*, Collection Etudes bibliques, Paris, Gabalda, 1953, p. 70.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 88.

⁵⁹ Ronald Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leiden, EJ. Brill, 1970, p. 579.

⁶⁰ J.C. McCullough, „Hebrews in Recent Scholarship. Part I”, *Irish Biblical Studies* 16.2, aprilie 1994, pp. 66-87.

⁶¹ James W. Thomson, *The Beginnings of Christian Philosophy: the Epistle to the Hebrews*, The Catholic Biblical Quarterly Series 13, Washington, DC, Catholic Biblical Association, 1982, p. 8.

⁶² Robert W Thurston, „Philo and the Epistle to the Hebrews”, în *Evangelical Quarterly*, vol. 58, 1986, pp. 133-143.

După modelul platonician, *logos*-ul este *icoană* (gr. *eikon*, ebr. *tselem*), *arhetip* al lumii și cauză.

Iisus Hristos este descris ca fiind reflecția măreției și amprenta chipului ipostasului lui Dumnezeu Tatăl, întocmai cum pecetea, care este imprimarea ștampilei, arată deplin originea. În acest mod este descrisă unitatea naturii Dumnezeirii și existența deplinătății naturii dumnezeirii în ipostasul Iisus Hristos, prin intermediul Căruia a fost făcută Creația.

De asemenea, după modelul aristotelic este numit *început* (gr. *arche*), în sensul de principiu și cauză a lumii⁶³, cu trimitere directă la *Geneza* și *Evanghelia* după Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan.

Astfel, mulți cercetători⁶⁴ consideră pertinentă concluzia lui Ceslas Spicq⁶⁵ conform căreia există o legătură între doctrina Logosului a lui Philon din Alexandria și doctrina hristologică expusă în Epistola către Evrei⁶⁶.

Hristologia Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan – elemente fundamentale

Evanghelia a IV-a a fost scrisă în orașul Efes către sfârșitul secolului I și le este destinată creștinilor din Asia Mică, pe care Sfântul Apostol Ioan vrea să-i întărească în credință și, de asemenea, să-i apere de primele erezii. Scopul suprem propus, și atins cu măiestrie duhovnicească, este acela de a înfățișa misterul histologic în toată amploarea și profunzimea lui. Misterul prin care *Logosul* (Cuvântul lui Dumnezeu) întrupat, El, Însuși Dumnezeu, le descoperă oamenilor pe Dumnezeu-Tatăl, le aduce Lumina și Viața Adevărată, le asigură deplinătatea cunoașterii și comuniunii lui Dumnezeu-Tatăl, prin cunoașterea și comuniunea intimă deplină cu Iisus Hristos. Evanghelia a patra este sinteza unei propovăduiri apostolice de aproape o jumătate de secol într-un mediu elenistic puternic influențat de scrierile lui Philon din Alexandria.

În acea vreme, Efesul era sub directă influență filosofică și teologică iudaică a Alexandriei, ceea ce constituie un factor determinat pentru vocabularul grecesc folosit de către Sfântul Ioan Evanghelistul pentru a se face înțeles de

⁶³ Marian Hillar, „The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria. Greek Interpretation of Hebrew Thought and Foundations of Christianity”, în *A Journal from the Radical Reformation*, vol. 7, nr. 3, part. I, 1998, pp. 22-37; vol. 7, nr. 4, part. II, 1998, pp. 36-53.

⁶⁴ L.K.K. Dey, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*, SBLDS, 25, Missoula, Montana, Scholars Press, 1975.

⁶⁵ J.C. McCullough, „Hebrews in Recent Scholarship. Part I”, *Irish Biblical Studies* 16.2, aprilie 1994, pp. 66-87.

⁶⁶ Robert W Thurston, „Philo and the Epistle to the Hebrews”, în *Evangelical Quarterly*, vol. 58, 1986, pp. 133-143.

către auditoriul elenistic. Expresii philoniene cu privire la Logos precum „lumină din lumină” sau „Dumnezeu din Dumnezeu” erau familiare⁶⁷ în întregul mediu iudaic elenizat⁶⁸, inclusiv în Iudeea.

Așa cum remarca Mircea Eliade, analogiile între limbajul teologic esenian și acela al Evangheliei după Ioan sunt remarcabile. În textele descoperite la Qumran se regăsesc numeroase expresii specific ioaneice⁶⁹.

Sfântul Apostol Ioan, evreu palestinian, era familiar cu teologia iudaică ortodoxă, având preocupări spirituale profunde, el, alături de fratele său Iacov, fiind discipol al Sfântului Ioan Botezătorul. Cardinalul Jean Danielou⁷⁰, fost decan al Institutului Catolic din Paris, considera că descoperirea manuscriselor de la Marea Moarta a confirmat, într-o anumită măsură, ipoteza contactelor Sfântului Ioan Botezătorul cu comunitatea monastică eseniană de la Qumran.

Continuând tradiția Evangheliilor sinoptice, de exprimare a teologiei iudeo-creștine folosind limba greacă, Sfântul Apostol Ioan, încă de la începutul Evangheliei, atrage atenția auditoriului elenistic iubitor de înțelepciune utilizând o noțiune filosofică fundamentală, aceea de *Logos*, pe care îl identifică înomenit în Iisus Hristos, „drept un bărbat care îl face cunoscut pe Tatăl Său, Dumnezeu”⁷¹.

Sfântul Ioan Evanghelistul este primul care îi atribuie lui Iisus Hristos denumirea de *Logos*, care are, desigur, legătură cu *Sophia* (Înțelepciunea) din Vechiul Legământ, termen care, așa cum am văzut anterior, este de proveniență elenistică, fiind folosit de Philon în exegezele Sfintelor Scripturi.

Asocierea conceptului teologic iudaic al *înțelepciunii* cu cel al *rațiunii*, specific filosofiei grecești, este subliniată și de Eusebiu de Cezareea, Logosul, Cuvântul Tatălui, fiind prezentat și ca „Înțelepciunea înțelegătoare”⁷² a Tatălui.

⁶⁷ Marian Hilar, „The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria. Greek Interpretation of Hebrew Thought and Foundations of Christianity”, în *A Journal from the Radical Reformation*, 1998, vol. 7, nr. 4, p. 40.

⁶⁸ John Gill, *Exposition of the Old and New Testament, John 1, 1*, <https://archive.sacred-texts.com/bib/cmt/gill/joh001.htm> (accesat la data de 25 ianuarie 2023).

⁶⁹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Universul Enciclopedic, București, 2000, p. 438.

⁷⁰ Jean Daniélou, „La communauté de Qumrân et l'organisation de l'Eglise ancienne”, în *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 35e année, n°1, 1955. Travaux du premier congrès français d'archéologie et d'orientalisme bibliques. Saint-Cloud, 23-25 avril 1954, pp. 104-116; doi: <https://doi.org/10.3406/rhpr.1955.3409>. https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1955_num_35_1_3409 (accesat la data de 10 ianuarie 2023).

⁷¹ Diarmaid MacCulloch, *Istoria Creștinismului*, trad. de Cornelia Dumitru și Mihai-Silviu Chirilă, Polirom, Iași, p. 35.

⁷² Eusebiu de Cezareea, *PSB 13, Scrieri. Partea întâia. Istoria Bisericească. Martirii din Palestina*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 32.

Prin Sfântul Ioan Evanghelistul, termenul *Logos* și-a definitivat evoluția către sensul de *persoană*. În prologul *Evangheliei după Sfântul Apostol Ioan*, identificarea Logosului cu Iisus Hristos este completă⁷³. Pe parcursul întregii Evanghelii, Iisus vorbește și lucrează ca *Logos*-ul înomenit.

Departate de speculația filosofică grecească, întrucât, așa cum afirmă Eusebiu de Cezareea, cei 12 Sfinți Apostoli aveau doar cunoștințe de bază⁷⁴ ale limbii culte specifice filosofiei grecești, teologia Sfântului Ioan se bazează pe experiența de viață ca apostol al Domnului nostru Iisus Hristos, prezent la toate marile momente ale slujirii mesianice, inclusiv la Schimbarea la Față și lângă Cruce. Astfel, Sfântul Ioan folosește, inspirat de Duhului Sfânt⁷⁵, conceptul de *Logos* familiar auditorului doar ca un instrument pentru exprimarea experienței vii și nemijlocite a Logosului înomenit, și nu ca pe un suport pentru logica unor speculații filosofice deductive sau inductive. Sfântul Ioan argumentează afirmațiile sale teologice fie relatând direct cuvintele lui Iisus Hristos, fie descriind diferite lucrări din timpul slujirii mesianice. Ca și ceilalți Sfinți Apostoli, Sfântul Ioan nu era preocupat să convingă auditoriul prin argumente raționale filosofice, ci doar de propovăduirea Evangheliei sub îndrumarea Sfântului Duh, așa cum subliniază Eusebiu de Cezareea:

„Limba [greacă literară] o cunoșteau slab de tot. [...] Ei nu erau în stare să tâlcuiască învățătura Dascălului lor prin convingere și prin meșteșugul vorbirii, lucru pe care nici nu-l încercau. Numai dovada Duhului Sfânt lucra împreună cu ei, numai puterea făcătoare de minuni a lui Hristos lucra prin ei, le era de folos. Ei propovăduiau cunoașterea împărăției cerurilor în întreaga lume locuită fără să-și facă nici cea mai mică îngrijorare despre scrierea cărților.”⁷⁶

Astfel putem concluziona că Sfântul Ioan Evanghelistul folosește termenul *Logos* de 6 ori pentru a exprima preexistența Persoanei Dumnezeiești a lui Iisus Hristos, sub insuflarea directă a Duhului Sfânt, Duhul Adevărului care Îl mărturisește pe Hristos. Conceptul pe care Sfântul Ioan Evanghelistul dorea să îl exprime nu era diferit de cel al Sfântului Apostol Pavel, însă auditoriul Evangheliei este cel care determină folosirea acestui termen.

⁷³ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă a Bisericii Ortodoxe Române, 1997, pp. 23-24.

⁷⁴ Eusebiu de Cezareea, *PSB 13, Scrieri. Partea întâia. Istoria Bisericească. Martirii din Palestina*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 124.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

Concluzii

Termenul *Logos* a apărut și s-a dezvoltat într-un cadru de atribute și sensuri atât teologice, cât și filosofice, către înțelesul de persoană, anume Iisus Hristos, *Logos*-ul dumnezeiesc întrupat în istorie, așa cum este prezentat de Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan.

Principala problemă filosofică dezbătută de-a lungul istoriei, mai cu seamă în filosofia greacă antică, este cea a universalului, cunoscută și sub numele de problema unului și a multiplului⁷⁷. Întrucât Heraclit a luat elemente din gândirea orientală persană și le-a combinat cu gândirea greacă în dezvoltarea conceptului de *logos*⁷⁸, filosofia greacă s-a apropiat de rezolvarea acestei probleme. În timp ce gândirea orientală avea tendința să pună accent pe unul, cea europeană era axată pe multiplu.

După Heraclit, deși alți filosofi vor continua să aducă contribuții importante, totuși se constată că filosofia presocratică a eșuat în demersul de a găsi principiul unificator al universului. Treptat, gândirea sănătoasă a fost înlocuită de ascensiunea sofismului și de cultul antropomorfic al panteonului grecesc. Socrate este cel care a readus în centrul atenției primatul rațiunii, deschizând calea succesorilor săi, Platon și Aristotel, pentru contribuții fundamentale în gândirea filosofică. Conceptul de *Logos* în filosofia greacă a atins apogeul în cadrul stocicismului, el reprezentând suprema rațiune divină, imanentă în univers și care guverna toată creația⁷⁹.

De fapt, Sfântul Apostol Pavel subliniază în *Epistola către Romani* că neamurile păgâne, iubitoare de rațiune, axate fiind pe viețuirea conform conștiinței, săvârșesc firesc voia lui Dumnezeu, implicit, în virtutea legăturii tuturor cu *Logosul*, întrucât toți oamenii, de la început, sunt *eikon Eikonos*, adică sunt după Chipul Fiului, care este Chipul Tatălui (*Col 1, 15*).

„Păgânii care [...] din fire [φύσει] fac cele ale legii [...] ei arată fapta legii scrisă în inimile lor prin mărturia conștiinței și prin judecățile [λογισμῶν] lor.” (*Rm 2, 13,15*)

„Încă de la facerea [κτίσεως] lumii [κόσμου], cele nevăzute ale Lui – adică veșnica Sa putere [δύναμις] și dumnezeirea [θεϊότης] – prin cugetare se văd din fapte.” (*Rm 1, 20*)

⁷⁷ Rodriguez-Pereyra, Gonzalo, „What Is the Problem of Universals?”, în *Mind*, vol. 109, nr. 434, Oxford Academic, 2000, pp. 255-273.

⁷⁸ Chroust, Anton-Hermann, „Aristotle and the «Philosophies of the East»”, în *The Review of Metaphysics*, vol. 18, nr. 3, 1965, pp. 572-580.

⁷⁹ Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, trad. Alexandra Chescu, Mihai-Silviu Chirilă, Doina Cernica, Polirom, Iași, 2009, p. 12.

Pentru a sublinia legătura tuturor cu Logos-ul, Părintele Dumitru Stăniloae afirma:

„Creația întregă se afla obiectiv încadrată în razele aceluiași Logos preincarnațional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos. Obiectiv și subiectiv, întreaga omenire de diferite credințe cunoaște într-o oarecare măsură pe Logosul preincarnațional. Iar obiectiv și subiectiv Îl cunosc pe Hristos, dar nedeplin, celelalte confesiuni creștine.”⁸⁰

„Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu a fost în lume de la începutul ei, pe de o parte, prin rațiunile lucrurilor, care sunt chipuri create și susținute de rațiunile Lui eterne, pe de alta, prin persoanele umane, care în raționalitatea lor vie sunt chipurile ipostasului Lui Însuși, create cu scopul ca să gândească rațiunile lucrurilor împreună cu Rațiunea divină personală într-un dialog cu Ea.”⁸¹

Concepte filosofice precum energia atotcuprinzătoare de la Heraclit, ideile arhetipale de la Platon, rațiunea fundamentală de la Aristotel și ordinea imanentă de la stoici sunt preluate și îmbinate simbiotic cu învățătura iudaică despre Yahve, Cel care, în timp ce transcende toate existențele finite, este revelat prin Cuvântul Său mediator. Acestea, și altele, împreună cu folosirea termenului *logos* în filosofie se înscriu în tema pregătirii lumii pentru întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Philon din Alexandria, care considera că există un singur Dumnezeu care, direct sau indirect, este atât izvorul legii mozaice, cât și al înțelepciunii filosofiei grecești, iubitoare de rațiune și virtute, a reușit cu succes să integreze, în teologia iudaică elenistică, concepte filosofice fundamentale, precum cel de *logos*, contribuind astfel la pregătirea mediului elenistic pentru primirea Evangheliei.

Sfântul Ioan Evanghelistul identifică Logosul ca Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu. Cuvântul este înțeles ca substanță a Înțelepciunii lui Dumnezeu, iar Fiul este identificat cu Înțelepciunea lui Dumnezeu despre care vorbeau textele veterotestamentare din *Proverbe*, *Cartea Înțelepciunii lui Solomon*, *Cartea Înțelepciunii lui Sirah*, în care unii exegeți identifică și influențe din stoicism⁸². Influența filosofiei grecești nu este însă niciodată percepută pasiv, ci este filtrată activ de experiența mistică, fiind înțeleasă în cheia interpretativă creștină, conceptele evoluând și cuprinzând sensuri și atribute noi, într-un mod simbiotic⁸³.

⁸⁰ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 276.

⁸¹ *Ibidem*, p. 7.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Diarmaid MacCulloch, *Istoria Creștinismului*, Polirom, Iași, 2011, p. 35.

Probabil, în limbajul actual, cea mai potrivită traducere a termenului *logos*, care să cuprindă sensul original, ar fi aceea de „gândire”⁸⁴, din moment ce implică, pe de o parte, facultatea rațiunii, gândul interior conceput în minte utilizând cuvinte, iar pe de altă parte, gândul exprimat în exterior prin intermediul limbajului, sub formă de cuvânt rostit. Cele două sensuri fundamentale, gând și exprimare vorbită în cuvinte, sunt indiscutabil întrepătrunse în termenul *logos* și fiecare utilizare a termenului, fie în filozofie, fie în teologie, implică legătura intimă între gândul interior și exprimarea exterioară vorbită.

⁸⁴ G. Abbot Smith, *A Manual of Greek Lexicon of The New Testament*, Edinburgh, T&T, 199, pp. 270-271.

Agnosticismul: provocare de ordin canonic*

Diac. Drd. Bogdan HOSU

Abstract:

Today's Romanian society can be characterized as religiously pluralistic, and the presence of agnosticism among Christian communities is a reality of the beginning of the 21st century. The Romanian Orthodox Church has the missionary imperative to respond to the agnostic position and those who abandon in various ways the faith received through the Holy Sacrament of Baptism. The response of the Church based on the canons is necessary because the statistical information shows a promotion of agnosticism at the expense of the presence of Christianity. The canons that the Church used in the first Christian centuries are current for the reference situation.

Keywords:

agnosticism, apostasy, canons, statistics

Există astăzi câteva situații conflictuale, puncte tangențiale între agnosticism și creștinism, în speță ortodoxie. Este o realitate faptul că agnosticismul există în țările din Europa și în țara noastră. În România, conform unui studiu realizat de Institutul Național de Statistică, majoritatea populației este botezată în cadrul unei Biserici creștine, astfel că erau ortodocși 72% în anul 1930, 86,81% în anul 1992, 86,79% în 2002, 86,45% în 2011¹. Observăm că procentul din populație creștin ortodox a rămas aparent constant, cu mici diferențe negative, dar numărul actual al credincioșilor este în scădere mare, 19.802.389 în 1992, 18.817.975 în

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

¹ Institutul Național de Statistică, *Ce ne spune recensământul din 2011 despre Religie?*, 1.10.2013, la https://insse.ro/cms/files/publicatii/pliante%20statistice/08-Recensamintele%20despre%20religie_n.pdf, accesat la 10.5.2023.

anul 2002 și 16.307.004 în anul 2011. Diferența de populație fără o confirmare din partea studiului poate fi pusă pe seama ortodocșilor care fie au emigrat într-o altă țară, îndeosebi în Italia, Spania, Germania și Regatul Unit al Marii Britanii, fie au trecut la cele veșnice.

În opinia personală, susțin că este mai plauzibilă cea dintâi variantă ca factor al reducerii cu peste 3,5 milioane de credincioși ortodocși în sub 20 de ani. Celelalte culte mari din România au pierdut și ele un număr mare de credincioși, direct proporțional cu ceea ce a pierdut Biserica Ortodoxă Română; astfel că, în privința numărului de credincioși, Biserica Romano-Catolică a scăzut de la 1.161.942 în 1992 la 870.774 în 2011, Biserica Reformată a scăzut de la 802.454 în 1992 la 600.932 în 2011. O particularitate ieșită din normalitate este creșterea pe care o are Biserica Penticostală, de la 220.824 în 1992 la 362.314 în 2011, dar această creștere se poate pune pe seama prozelitismului dus de către practicanții penticostali.

Această scădere despre care am vorbit este, evident, îngrijorătoare, chiar dacă factorul principal pare a fi emigrația, dar dacă privim această scădere a numărului credincioșilor și în contextul dezvoltării agnosticizării, precum se întâmplă deja în alte țări, problema poate căpăta o nouă formă, agravantă care va reduce și mai mult numărul creștinilor ortodocși. Astfel, în cele ce urmează vom discuta despre apostazia creștinilor care aderă la agnosticism și cum Biserica îi poate aduce pe calea cea dreaptă, pentru că este necesar să ne amintim neconștient de misiunea pe care Sfinții Apostoli au primit-o: „Drept aceea, mergând învățați toate neamurile și botezați-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin.” (Mt 28, 19). Este cât se poate de evident că Biserica Ortodoxă, păstrătoarea credinței neștirbite și a descendenței apostolice, are misiunea de a-i învăța pe oameni dreapta credință și de a-i boteza. Dar, când Biserica este îngrădită timp de jumătate de veac în promovarea învățaturii și apar apostazia, ce trebuie să facă pentru cei botezați?

Încă din primele veacuri creștine, Biserica s-a confruntat cu unii credincioși care apostaziază, devenind apostatați. Etimologic, termenul de „apostat” provine din limba greacă, de la ἀποστατης – apostatis – și se referă la

„cel care se leapădă de o credință, cel care își renegă convingerile. Biserica creștină i-a numit apostatați pe cei care s-au lepădat de credința în Hristos (ex.: împăratul Iulian, nepotul lui Constantin cel Mare – sec. IV –, deși a fost botezat creștin, s-a lepădat de credința creștină, devenind cel mai aprig prigonitor al ei, și a rămas în istorie cu numele de Iulian Apostatul. Apostatați se numesc și creștinii care, chiar dacă formal nu tăgăduiesc credința în Hristos, fac vrăji și cer ajutorul lui Satan, ceea ce

*în fapt înseamnă lepădare de Hristos, căci cerând ajutorul diavolului dovedesc că nu cred în Iisus, punându-l pe diavol mai presus de El*².

Avem cazuri nenumărate, îndeosebi în perioada persecuțiilor împăraților romani, dar nu numai. În a doua jumătate a secolului al III-lea, după urcarea pe tron a împăratului Caius Messius Quintus Decius în anul 249, avem mărturii istorice despre creștinii care apostaziau din cauza persecuției pornite de edictul dat de împărat. Creștinii, indiferent de vârstă sau poziție socială, erau obligați să prezinte dovada adevărului la păgânism în fața unei comisii. Printre dovezi se numărau sacrificiile, libațiunile și participarea la ospețele sacre. După prezentarea dovezilor, apostazia primeau un certificat numit libellus, iar cei care încercau să scape de această obligație sufereau pierderi materiale prin confiscarea proprietăților și, la întoarcere, erau uciși. Pr. Prof. Nicolae Chifăr remarcă faptul că

*„Această persecuție era, după cum se vede, îndreptată împotriva clerului și a creștinilor mai de seamă din imperiu. Nu se urmărea în specialuciderea lor, ci apostazierea”*³.

După depășirea acestui moment dramatic din istoria creștinismului, existența apostaziilor a devenit o problemă pastorală pentru Biserică. Nu avem informații cu privire la numărul lor cu exactitate, dar știm cu siguranță că au reprezentat un număr destul de mare, încât să fie necesară o împărțire a lor în funcție de gravitatea actului de apostaziere astfel: *sacrificanti* – cei care au sacrificat zeilor romani; *thurificanti* – cei care au adus arderi de tămâie zeilor romani; *libellatici* – cei care au obținut certificatul de libellus; *acta facientes* – cei care au declarat la interogatoriu că nu sunt creștini.

Întrebarea care survine în urma celor prezentate este următoarea: Reprezintă adoptarea agnosticismului o nouă formă de apostazie a creștinilor? Răspunsul cel mai succint este simplul da. Desigur, în virtutea dezvoltării temei de cercetare, vom argumenta răspunsul pentru care considerăm că, în epoca contemporană, creștinii care adoptă agnosticismul pot fi considerați de către Biserica Ortodoxă apostazi.

În primul rând, avem textul veterotestamentar de la Isaia: „*uitându-se, nu văd și, auzind, nu aud, nici nu înțeleg cu inima*” (Is 9, 10). Legitimitatea acestui text este surprinzătoare în contextul societății contemporane, întrucât putem constata că, pentru mulți creștini de astăzi, credința și ortopraxia nu mai sunt neapărat parte a constitutivă a vieții firești de după botez, a vieții normale, a vieții

² Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2010, p. 43.

³ Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, *Istoria Creștinismului*, vol. I, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2007, p. 59.

cotidiene. Creștinii de astăzi nu mai trăiesc în deplin în acord cu învățăturile Bisericii, îndeosebi ale Bisericii Ortodoxe; din contră, sunt cazuri de creștini care participă doar la marile sărbători, fie cu ocazia Praznicului Nașterii Domnului, fie cu ocazia Praznicului Învierii Domnului, și participă doar pentru a se veseli și consuma mâncare și băutură fără măsură, fără a sărbători evenimentul religios cu adevărat. Biserica păstrează învățăturile de credință de la Mântuitorul nostru Iisus Hristos, prin Sfinții Apostoli și prin Sfinții Părinți, până astăzi. Biserica creștină, prin învățăturile sale, a conturat într-o formă pozitivă cultura europeană. Desigur că, astăzi, Biserica se confruntă cu o societate care a uitat rolul fundamental pe care Biserica Ortodoxă îl are în menținerea societății pe o traiectorie a normalității. Un exemplu concludent pentru această situație îl reprezintă până și eșecul Referendumului pentru familie organizat în anul 2018 în România. Deși majoritatea populației din România este încreștinată printr-un botez valid, la votul deosebit de important pentru definirea în Constituția României a familiei, s-au prezentat 21,1% dintre toți creștinii cu drept de vot, ceea ce ne fundamentează teza că mulți dintre creștinii din România au apostaziat voluntar sau involuntar prin nealegerea soluției creștine privind familia. Din păcate nu avem statistici în România despre numărul creștinilor care au îmbrățișat agnosticismul, dar putem afirma faptul că numărul lor este semnificativ de mare pentru a constitui o problemă de natură misionară pentru Biserica Ortodoxă.

Un alt argument constă în faptul că unii creștini apostaziază din necunoștință de cauză, din cauza faptului că au fost slab catehizați și pregătiți de către părinți, nași și, finalmente, de preotul paroh, pentru lumea de astăzi, în care religiosul este aparent perdant. *„Dar Duhul grăiește lămurit că, în vremurile cele de apoi, unii se vor depărta de la credință, luând aminte la duhurile cele înșelătoare și la învățăturile demonilor, prin fățărnicia unor mincinoși, care sunt înfierăți în cugetul lor.”* (1 Tim 1, 1-2). Desigur, astăzi nu avem cazul sacrificării zeităților păgâne, dar avem comportamente care sunt nefirești unui creștin, precum neținerea posturilor de peste an, a sărbătorilor, a moralei creștine. De asemenea, un agnostic provenit din creștinism va pune la îndoială Învierea Mântuitorului Iisus Hristos, bazându-se pe unele cercetări științifice care să ateste că nu există dovezi suficiente și concludente, iar în opinia acestuia mărturiile Sfintelor Evanghelii reprezintă dovezi insuficiente din punct de vedere al metodologiei științifice alese.

Mântuitorul Iisus Hristos, prin Pilda semănătorului din Evanghelia după Luca 8, 5-15, ne arată cum *„Ieșit-a semănătorul să semene sămânța sa. Și semănând el, una a căzut lângă drum și a fost călcată cu picioarele și păsările cerului au mâncat-o”* (Lc 8, 5) și le explică ucenicilor: *„Iar pilda aceasta înseamnă: Sămânța este cuvântul lui Dumnezeu. Iar cea de lângă drum sunt cei care aud, apoi vine diavolul și ia cuvântul din inima lor, ca nu cumva, crezând, să se mântuiască.”* (Lc 8, 11-12).

Așadar, oamenii care primesc botezul imediat după naștere, iar mai apoi adoptă agnosticismul începând cu vârsta adolescenței, devin apostazi, întrucât ei aud cuvântul, însă, din cauza slabei lor catehizări și a altor factori externi Bisericii și constitutivi societății contemporane, precum fenomenul de inversare a valorilor morale, ajung să nu mai creadă pe deplin în credința promovată de Biserică, ci, din contră, să caute fisuri, neconcordanțe în credința creștină.

Un alt argument constă în faptul că adepții agnosticismului proveniți din creștinism, deși sunt botezați, ei au fost cuprinși de informații și învățături rezultate din cercetările științifice, care de cele mai multe ori sunt rezultatele parțiale ale adevărului căutat. Încă din secolul al XIX-lea apare una dintre marile teorii – teoria evoluționistă – care îi determină pe unii creștini să renunțe la teoria creaționistă sau cel puțin îi provoacă să abandoneze parțial sau total sprijinită de Biserică. Teologii creștini Teilhad de Chardin, Ioan Paul al II-lea, Francisco Ayala, Alexandros Kalomiros și Andrei Kuraev au apărat credința creștină abordând o temă nouă – evoluționismul teist: „*Evoluționismul teist, cel mai riscant din punct de vedere al generării de confuzii*”⁴.

Agnosticii proveniți din creștinism sau, mai bine spus, apostazi creștini au, desigur, valori morale naturale relative, dobândite fie în cursul practicării sumare a credinței, fie dobândite din mediul social, însă deodată cu abordarea de către un creștin a agnosticismului trebuie să ne întrebăm dacă acela mai este creștin, dacă mai este fidel lui Hristos. Un agnostic provenit din creștinism este probabil să sărbătorească marile Praznice Împărătești, precum Nașterea Domnului sau Învierea Domnului, va susține și va fi beneficiarul anumitor Sfinte Taine, precum Sfânta Taină a Botezului, Sfânta Taină a Mirungerii, Sfânta Taină a Euharistiei, Sfânta Taină a Spovedaniei, Sfânta Taină a Cununiei, Sfânta Taină a Maslului, dar nu va putea fi beneficiarul Sfintei Taine a Preoției. De celelalte două Sfinte Taine va beneficia în mod formal, lipsind autenticitatea credinței sale în Harul Sfinților.

În urma îndoielii lor, atât persoanele nebotezate, cât și creștinii care adoptă agnosticismul devin, implicit, apostazi sunt rezultatul atât al unor factori externe Bisericii, cât și al unor factori de natură internă a Bisericii. Avem un argument scripturistic în care Sfântul Apostol Pavel le spune corintenilor în ce să-și pună nădejdea: „*Pentru ca credința voastră să nu fie în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu. Și înțelepciunea o propovăduim la cei desăvârșiți, dar nu înțelepciunea acestui veac, nici a stăpânilor acestui veac, care sunt pieritori, Ci propovăduim înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci, spre slava noastră, Pe care nici unul dintre stăpânitorii acestui veac n-a cunoscut-o, căci, dacă ar fi cunoscut-o, n-ar fi răstignit pe Domnul*

⁴ Adrian Lemeni, *Apologetica*, vol. II, Ed. Basilica, București, 2014, p. 215.

slavei” (1 Co 2, 6-7). Astăzi, desigur că nădejdea în Dumnezeu este pusă sub semnul întrebării de mulți creștini, asemenea cu perioada persecuțiilor din veacul al III-lea.

Canoanele Bisericii Ortodoxe privind apostazia

„Tradiția canonică oficială are ca principal scop adaptarea în chip autentic, corect și universal a conținutului revelației în Hristos și a misiunii spirituale a Bisericii la condițiile istorice permanent schimbătoare ale vieții bisericești, știind bine că aceasta se face, de pe o parte, prin buna organizare externă și prin funcționarea adecvată a sistemului sinodal, iar pe de altă parte, prin necesitatea vieții sacramentale și morale a credincioșilor.”⁵

Încă de la începutul acestei scurte prezentări dorim să menționăm că nu există canoane în toată istoria Bisericii care să facă referire directă la agnosticism. Pe de altă parte trebuie subliniat faptul că agnosticismul, ca fenomen, există de aproape două secole, nu din veacul apostolic sau din perioada Sinoadelor Ecumenice. Anterior am arătat cum un creștin devenit agnostic este în fapt un apostaziat, iar prin analogie putem să abordăm din punct de vedere canonic problema creștinilor care îmbrățișează agnosticismul ca fiind apostazi.

Astfel, în cele ce urmează vom expune în ordine canoanele referitoare la apostazie, un grav păcat împotriva credinței, împotriva revelației și a lui Dumnezeu însuși, formând două categorii: apostazii ale membrilor clerului și apostazii ale mirenilor.

a. Canoane pentru apostazia clericilor

Canonul 45 Apostolic: „Episcopul sau prezbiterul sau diaconul, dacă numai s-a rugat împreună cu ereticii, să se afurisească; iar dacă le-a permis acestora să săvârșească ceva ca clerici (să săvârșească cele sfinte), să se caterisească.”⁶; Canonul 46 Apostolic: „Poruncim să se caterisească episcopul sau prezbiterul care a primit (ca valid) botezul ori jertfa (euharistia) ereticilor. Căci ce fel de împărtășire are Hristos cu Veliar? Sau ce parte are credinciosul cu necredinciosul?”⁷ În acest sens termenul de eretic poate fi înțeles sub forma termenului de agnostic, întrucât și agnosticismul este în fond o erezie îndeosebi dacă este acceptată de către un

⁵Vlassios I. Phideas, *Drept Canonic. O perspectivă ortodoxă*, trad. Pr. Lect. Dr. Adrian Dinu, Ed. Trinitas, Iași, 2008, p. 35.

⁶ Centrul de Studii Nomocanonice al Universității Babeș Bolyai, *Canoanele Apostolice*, <https://nomocanon.com/canoanele-apostolice/>, accesat la 23.5.2023.

⁷ Centrul de Studii Nomocanonice al Universității Babeș Bolyai, *Canoanele Apostolice*, <https://nomocanon.com/canoanele-apostolice/>, accesat la 23.5.2023.

membriu al clerului. Totuși avem în Canonul 62 Apostolic specificat că un cleric care apostaziază nu mai are posibilitatea de a sluji din Sfântul Altar, ci doar din postura de mirean:

„Dacă pentru frica omenească, fie a vreunui iudeu, fie a vreunui elin, sau a vreunui eretic, vreun cleric cumva leapădă numele Hristos, să se îndepărteze din Biserică (să se dea anatemei); iar dacă leapădă numele de cleric, să se caterisească; dar pocăindu-se să fie primit ca laic.”⁸.

Canonul 10 de la Sinodul I Ecumenic întărește gravitatea tăinuirii apostaziei de către un cleric înainte de hirotonie:

„Oricâți dintre cei căzuți (de la credință) au fost înaintați (în cler) fie din neștiință, fie cu știință mai dinainte (a stării lor) din partea celor ce i-au înaintat, aceasta nu aduce slăbire (prejudiciu) canonului bisericesc, pentru că, după ce se vor cunoaște, se caterisesc.”⁹.

b. Canoane pentru apostazia mirenilor

Canonul 52 Apostolic spune că

„Dacă vreun episcop sau prezbiter nu primește pe cel ce se întoarce de la păcat, ci îl îndepărtează, să se caterisească, pentru că mâhnește pe Hristos, cel ce a zis: Bucurie se face în cer pentru un păcătos care se pocăiește (Lc 15, 7).”¹⁰.

Acesta constituie o mărturie a nemăsuratei iubiri a lui Dumnezeu pentru umanitatea întregă. Chiar și agnosticul, dacă se smerește și renunță la învățătura sa, ar trebui reprimat în comuniune.

Canonul 11 de la Sinodul I Ecumenic precizează că

„În privința celor ce au lepădat credința, fără silă, sau fără luarea averilor, sau fără primejduire, sau fără ceva de acest fel, cum s-a întâmplat sub tirania lui Liciniu, i s-a părut sinodului că deși nu sunt vrednici de omenie, să se milostivească totuși de ei (să fie totuși tratați cu îndurare). Deci câți dintre ei ca (niște) credincioși se căiesc cu adevărat, să petreacă trei ani între ascultători și șapte ani să se smerească (să se umilească, să stea plecați), iar doi ani fără împărtășire vor lua parte la rugăciuni cu poporul”¹¹.

⁸ Centrul de Studii Nomocanonice al Universității Babeș Bolyai, *Canoanele Apostolice*, <https://nomocanon.com/canoanele-apostolice/>, accesat la 24.5.2023.

⁹ <https://nomocanon.com/canoanele-sinoadelor-ecumenice/>

¹⁰ Centrul de Studii Nomocanonice al Universității Babeș Bolyai, *Canoanele Apostolice*, <https://nomocanon.com/canoanele-apostolice/>, accesat la 24.5.2023.

¹¹ Centrul de Studii Nomocanonice al Universității Babeș Bolyai, *Canoanele Sinoadelor Ecumenice* <https://nomocanon.com/canoanele-sinoadelor-ecumenice/>, accesat la 25.5.2023.

Acest canon prevede pocăința pentru cei care și-au lepădat credința și modalitățile concrete de pocăință, 12 ani în afara comuniunii euharistice ca penitență pentru apostazie. Cu riscul de a generaliza amintesc că în viața parohiilor de astăzi, îndeosebi în mediul urban, este un risc ca, păstrând această normă canonică, penitentul fie să nu mai vină la Sfânta Liturghie niciodată, fie să se lepede și mai profund de dreapta credință.

Canonul 14 de la Sinodul I Ecumenic:

„În privința celor care au fost și care au căzut (de la credință), i s-a părut sfântului și marelui sinod ca aceștia numai trei ani să fie ascultători (în treapta ascultării), iar după aceea să se roage cu catehumenii.”

Acest canon este mai blând față de canonul anterior, dar cu o asprime considerabilă de 3 ani.

Canonul 7 de la Sinodul al II-lea Ecumenic:

„Pe aceia dintre eretici care revin la Ortodoxie, în partea celor ce se mântuiesc, îi primim după rânduiala mai jos arătată și după obicei. Pe arieni și pe macedonieni și pe sabinieni... și pe toate celelalteerezii, pe toți dintre aceștia care doresc să se adaoge (atașeze) ortodoxiei, îi primim ca pe elini (păgâni): și în prima zi îi cercetăm, a doua zi îi catehizăm, iar a treia zi le facem lepădările de Satana (ii exorcizăm) suflând asupra lor de trei ori în față și în urechi și astfel îi catehizăm și facem să petreacă timp îndelungat în biserică și să asculte Scripturile și atunci îi botezăm.”¹²

Dacă analizăm textul, putem observa că ereticii respectivi sunt asemenea agnosticilor de astăzi, creștini care îmbrățișează agnosticismul, un agnosticism ușor. Ce ar trebui să înțelegem prin sintagma *timp îndelungat*? Cel mai probabil o perioadă egală cu perioada de catehizare obișnuită vremii.

Canonul 45 Cartagina:

„Bolnavii care nu pot răspunde pentru sineși să se boteze atunci când prin voința lor vor exprima mărturie despre dânsii cu pericolul lor însuși. Harul și împăcarea cu Biserica să nu se denege actorilor și mimilor și celorlalte persoane de acest fel sau apostaziilor care se pocăiesc și se convertesc la Dumnezeu.”¹³

Canonul 73 al Sfântului Vasile cel Mare:

„Cel ce s-a lepădat de Hristos și a călcat taina mântuirii trebuie să se tânguiască tot timpul vieții sale și este dator a se mărturisi la vremea când iese din

¹² Centrul de Studii Nomocanonice al Universității Babeș Bolyai, *Canoanele Sinoadelor Ecumenice*, <https://nomocanon.com/canoanele-sinoadelor-ecumenice/>, accesat la 26.5.2023.

¹³ Centrul de Studii Nomocanonice al Universității Babeș Bolyai, *Canoanele Sinoadelor locale*, <https://nomocanon.com/canoanele-sinoadelor-locale/>, accesat la 27.5.2023.

*viață, învrednicindu-se de cele sfinte, pentru credința în iubirea de oameni a lui Dumnezeu.*¹⁴

Canonul 1 a Sfântului Ioan Postitorul:

*„Dacă cineva de bunăvoie în chip nesocotit a tăgăduit pe Hristos, potrivit canonului 73 al lui Vasile cel Mare, se va învrednici de împărtașanie numai la sfârșitul vieții; și nimeni nu-l poate scăpa de o astfel de epitimie, nici să îndrăznească a arăta vreo blândețe față de acesta. Iar Sfântul Grigorie determină exact toate chestiunile privitoare la aceștia, supunând acelorași pedepse pe cei ce de bunăvoie dezertează la rătăcire, hotărând măsura acestor pedepse după durata vieții fiecăruia; iar cei ce prin constrângere au comis acest păcat se vor supune pedepsei pentru desfrânare, prelungindu-se lui pedeapsa la al nouălea an. Aceeași deosebire între cei păcătoși o face și sinodul de la Ancira, cât și Sfântul martir Petru al Alexandriei, precum și Vasile cel Mare în canonul său al 81-lea... iar dacă cineva a fost cuprins de cei nelegiuți fiind în deplina vârstă a bărbăției și prin chinuri a fost silit să se lepede de credința sa, acestuia încă să i se acorde milostivire. Totuși întâi va posti de două ori 40 de zile, reținându-se de la carne, brânză și ouă, și în trei zile din săptămână să se abțină de la vin; și nici untdelemn să nu dorească; și să facă rugăciuni îmbelșugate și cât se poate mai multe metanii. După aceea, împlinindu-se cele două de ori 40 de zile, să asculte timp de șapte zile zilnic rugăciuni de pocăință, iar în ziua a opta să se spele întocmai ca cei mai sus menționați și să fie uns și să se învrednicească de împărtașirea Sfintelor Taine, iar după alte opt zile să participe la slujbele bisericești, iar pe cel ce intenționat a dezertat la tăgăduirea credinței, îl așteaptă pedeapsă grozavă, dar prin nemărginita iubire de oameni a lui Dumnezeu, aceasta încă se va lecu cu milostivire. Deci doi ani să postească, reținându-se de la carne, brânză și ouă; iar în trei zile din săptămână lipsindu-se de untdelemn și de vin, făcând în fiecare zi metanii potrivit puterii sale, una sută sau două sute. Iar împlinindu-se cei doi ani, să asculte și acesta șapte zile rugăciuni de pocăință, iar apoi să se procedeze și în privința lui precum s-a mai spus mai înainte*¹⁵.

Canonul 2 al Sfântului Ioan Postitorul:

*„...poruncește ca celor ce trec de partea acelor vrăjitori întru lepădarea credinței noastre să li se dea și lor răstimpul de pedeapsă al apostatilor; iar în privința celor care din constrângere și din micime de suflet au trecut la aceștia, poruncește să se observe măsura pedepsei celor care păcătuiesc în desfrânare.*¹⁶

¹⁴ Can. 73 Vasile cel Mare, <https://www.nikolai.ro/canon.php?id=706>, accesat la 28.5.2023.

¹⁵ Centrul de Studii Nomocanonice al Universității Babeș Bolyai, *Canoanele Sinoadelor Ecu-menice* <https://nomocanon.com/canoanele-sinoadelor-ecumenice/>, accesat la 28.5.2023.

¹⁶ Canoanele Sfântului Ioan Postitorul (619), <https://www.nikolai.ro/canon.php?id=776>, accesat la 29.5.2023.

Așadar, observăm că din punct de vedere canonic există o complementaritate în rândul canoanelor identificate, iar ele condamnă apostazia și în același timp amintesc de gravitatea gestului, fie că a fost făcut din convingere proprie fără ca alți factori să fie prezenți, fie că s-a săvârșit apostazia în urma intervenției unor factori externi, precum a unei persecuții împotriva creștinilor. Desigur că în societatea contemporană, prin toate non-valorile care au intrat în spațiul românesc cultural și religios, putem să afirmăm că, în ceea ce îi privește pe creștinii ortodocși, ei se află sub prigoana aceasta a non-valorilor, sub acest atac la integritatea spirituală, și, implicit, pot să apostazieze cu ușurință; iar prin apostazie înțelegem, desigur, și acceptarea agnosticului și ruperea comuniunii cu Biserica Ortodoxă Română.

Considerații patristice cu privire la învățătura despre îngeri în secolele I-III*

Drd. Nicolae-Toma POSA

Abstract:

Continuators of the old scriptural angelological tradition, the writings of the Holy Fathers capture subtle aspects regarding the existence of angels, a fact that denotes an immense knowledge of biblical texts accumulated in a lifetime of study. During the first three Christian centuries, various questions regarding angelic reality found their answers in reaction to various theological polemics. These answers will form the basis of the development of the teaching about angels. The article will examine the writings of both the Apostolic Fathers and the Apologists in order to highlight the Christian view of angels in these first three centuries.

Keywords:

angels, Apostolic Fathers, Apologists, Christology, Jewish apocalyptic literature

Considerații preliminare

Continuatoare ale vechii tradiții angelologice scripturistice, scrierile Sfinților Părinți surprind aspecte subtile cu privire la existența îngerilor, fapt ce denotă o veritabilă cunoaștere a textelor biblice acumulate într-o viață de studiu.

Ca imbold pentru aprofundarea unor învățături cu privire la prezența îngerilor, atât scripturile iudaice, cât și cele creștine au fost secondate de o credință și o venerare venite chiar din spațiul păgân al Imperiului Roman. Cu toate acestea,

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

viziunea despre *angeli* a fost diferită în funcție de regiunea și religia din Imperiu, o trăsătură comună fiind sensul pe care îl denotă termenul *angelos*¹, și anume acela de mediator între cer și pământ, între sfera divină și cea mundană. Modul în care diferite culte locale – cum sunt cel al lui Zeus Hyposistos, Hosios și Dikaio și cel al atotvăzătoarei Aether – au folosit același termen pentru a invoca și a se ruga acestor *angeli* descoperă rolul elenismului în îngăduirea unor tradiții religioase divergente și distincte de a exprima idei similare despre îngeri printr-un vocabular religios comun. În Imperiul Roman, aceste fapte erau asociate, în general, zeilor sirieni², însă, cu toate acestea, existența speculației și a credințelor despre *angeli* în afara creștinătății a facilitat comunicarea ideilor creștine despre aceste ființe și la ne-creștini³.

În acest context o serie de întrebări cu privire la realitatea angelică și-au găsit răspunsuri la vremea cuvenită, ca reacție la diversele polemici teologice. Aceste răspunsuri vor sta la baza dezvoltării învățaturii despre îngeri. De aceea considerăm a fi necesară o incursiune – de mici dimensiuni – prin scrierile Părinților primelor trei secole care au atins acest subiect, în mod direct sau indirect, pentru a putea înțelege dezvoltarea ulterioară a învățaturii despre îngeri.

Despre îngeri la Părinții apostolici

Fidel învățaturii apostolice⁴, **Barnaba** nu pregetă a zice că cele două căi – a vieții și a morții, a luminii și a întunericii – care stau înaintea omului se de-

¹ Acest lucru este revelat tocmai de etimologia cuvântului înger, care, provenind din grecescul *angelos*, înseamnă *trimis, mesager* – echivalentul ebraic *malakh* exprimând aceeași realitate diplomatică divină. Îngerii sunt mesagerii lui Dumnezeu, care Îl comunică pe Acesta oamenilor. În acest sens, îngerul este „o reprezentare teofanică” sau „o revelație indirectă a divinității ale cărei «urme» le păstrează” (Bogdan-Tătaru Cazaban, *Corpul îngerilor. Fragmente dintr-o istorie a ierarhiilor cerești*, Humanitas, București, 2017, p. 18). Îngerul indică proximitatea lui Dumnezeu, iar intervenția sa exprimă în termeni concreți manifestarea slavei lui Dumnezeu în lume. Funcția lor nu vizează doar transmiterea mesajului, ci și modul în care este exprimată voia lui Dumnezeu, devenind astfel adevărate modele de diplomație pentru ambasadorii umanității (Harold Nicolson, *Diplomacy*, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1942, p. 17).

² A se vedea în aceste sens, Bob Becking, Pieter W. van der Horst, Karel van der Toorn (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2nd edition, Brill/Eerdmans Publishing Co., Michigan/Cambridge, U.K., 1999; Gwendolyn Leick, *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, Routledge, London/New York, 2003; Idem, *Historical Dictionary of Mesopotamia*, The Scarecrow Press, Lanham, Maryland, Oxford, 2003; Merling K. Alomia, *Lesser Gods of the Ancient Near East and Some Comparisons with Heavenly Beings of The Old Testament* (teză de doctorat), Andrews University, Michigan, 1987.

³ Rangar Cline, *Ancient Angels. Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Brill, Leiden/Boston, 2011, pp. 167-168.

⁴ „Învățătură a celor Doisprezece Apostoli”, I, 1, în *PSB 1 (Scrierile Părinți apostolici)*, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 25.

osebesc prin faptul că „pe una sunt rânduiți îngerii luminați ai lui Dumnezeu, iar pe alta, îngerii satanei. Și unul este Domn din veci și până în veci, iar altul este stăpânitor al timpului de acum al fărâdelegii”⁵. Astfel, încă din prima fază a creștinismului exista ideea că omul virtuos, care va pași pe „calea luminii”, se va împărtăși de viața îngerilor cea luminată de Dumnezeu, Stăpânul cel din veci și până în veci. Pe calea aceasta, omul este străjuit de doi îngeri – unul bun, având datoria de a păzi pe om, și unul rău, care caută să ispitească pe cel ce voiește a plini voia lui Dumnezeu. Barnaba inițiază un îndemn spre părtășia la viața îngerească – ca model de viețuire morală –, dar cu privire la îngeri nu oferă alte indicii. Motivul ar putea fi înțeles din cuvintele celui care s-a făcut grâu al lui Dumnezeu, măcinat de dinții fiarelor, „**Ignatie, numit și Teoforul**”. Adresându-se Bisericii din Tralles, acesta subliniază că cunoașterea pluralității îngerești și a ierarhiei nu este destinată începătorilor⁶, numindu-i pe aceștia prunci care nu pot primi o astfel de hrană tare (*Evr* 5, 12)⁷.

O prezență mai conturată a îngerilor se găsește în **Păstorul lui Herma**, o scriere care atestă „primele indicii ale credinței creștine într-o lume cerească ierarhizată, moștenită din literatura apocaliptică iudaică și pseudo-epigrafică”⁸. Herma, devenit bun creștin în urma unor nenorociri, a fost învrednicit de Dumnezeu să aibă viziuni și să primească în preajma lui un înger care l-a învățat întoarcerea la Dumnezeu – pocăința⁹. Acest înger, care își va asuma rolul de păstor – de aici

⁵ „Epistola zisă a lui Barnaba”, XVIII, 1-2, în *ibidem*, p. 135.

⁶ Sfântul Ignatie Teoforul, „Epistola către Tralieni”, V, 1-2, în *ibidem*, p. 171.

⁷ Sfatul pe care îl dă Sfântul Ignatie: „Folosiți numai hrană creștină! Depărtați-vă de buruiana străină, care este erezia!” (*Ibidem*, VI, 1) poate fi o dovadă a faptului că în vremea aceea angelolatria încă era o erezie comună, înfierată și de Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Coloseni.

⁸ Bogdan-Tătaru Cazaban, *op. cit.*, Humanitas, București, 2017, p. 45.

⁹ Tema legată de *îngerul pocăinței* își găsește rădăcini în literatura apocaliptică iudaică, cu precădere în *Cartea lui Enoh*. În straturile *Cărții Veghetorilor* (*1 En* 6-36) sunt menționate patru nume de îngeri, catalogați drept „cei sfinți din cer” (*1 En* 9, 2): Mihail, Sariel, Rafael și Gabriel (unele manuscrise etiopiene îl înlocuiesc pe Rafael cu Uriel, iar altele grecești, pe Sariel). Aceștia constituie nucleul arhanghelilor, patru desemnând simbolul deplinătății, care în straturile următoare ale cărții își va găsi dezvoltare în numărul șase (în plus sunt numiți Raguel și Sarakiel – *1 En* 19, 1-7) sau șapte (în versiunea grecească apare și numele lui Remiel). Însă grupul celor patru își păstrează importanța și în straturile finale ale cărții, în care Sariel sau Uriel devine Fanuel și este identificat cu *îngerul pocăinței*: „El mi-a răspuns: Mai întâi este sfântul Mihail, îngerul cel milostiv și iertător. Apoi este Sfântul Rafael, îngerul care veghează asupra durerilor și a vătămărilor oamenilor; vine apoi Gabriel, care veghează pe cei puternici. În sfârșit este *Phanuel, care veghează căința și speranța celor care își doresc să moștenească viața veșnică*” (*1 En* 37, 8-9). Pentru o prezentare mai clară a acestei tematici, a se vedea Alexandru Mihăilă, „Angelologia Vechiului Testament și a literaturii apocrife”, în ****, Arhangheli și îngeri*, Deisis/Stavropoleos, Sibiu/București, 2011, pp. 59-66.

și numele scrierii –, va fi și cel care va interpreta¹⁰ pildele primite de Herma spre a cunoaște adâncimile credinței creștine. Un aspect important pe care îngerul îl menționează într-una dintre interpretările sale face referire la funcția medierii. În urma unei vedenii, tâlcuind semnificația stâncii și porții care susțineau Turnul – simbol al Bisericii – construit de către o mulțime de îngeri, acesta întrebă: „Ai văzut, mi-a spus mai departe, pe cei șase bărbați, iar în mijlocul lor pe un bărbat mare și slăvit, care se plimba împrejurul turnului și arunca pietrele din zidărie? (...) Bărbatul cel slăvit este Fiul lui Dumnezeu, iar cei șase bărbați sunt slăviții îngeri, care stau în dreapta și în stânga Lui. *Niciunul din acești îngeri slăviți nu va intra fără El la Dumnezeu* (s.n.). Cel care nu va primi numele Lui nu va intra în Împărăția lui Dumnezeu”¹¹. Astfel, se remarcă, pe de o parte, o distincție clară a rolurilor îndeplinite de către ființele angelice, printre care și cei din proximitatea Fiului lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, poziția de unic Mediator a Fiului către Dumnezeu-Tatăl.

Despre centralitatea Fiului lui Dumnezeu întrupat în viața creștinului vorbește și fabuloasa **Epistolă către Diognet**. Autorul nu se oprește din a afirma faptul că importanța învățaturii creștine nu vine din vreo cugetare omenească sau din faptul că ar fi trimisă din Cer prin înger, ci din pricina faptului că nevăzutul Dumnezeu a trimis pe Însuși Cel prin care a creat toate, „L-a trimis cu bunătațe și blândețe, cum trimite un rege pe fiul său, L-a trimis ca Dumnezeu, L-a trimis ca la oameni, L-a trimis ca să mântuie, ca să convingă, nu să silească; că Dumnezeu nu silește”¹².

Despre îngeri la Apologetii credinței

De asemenea, prezența îngerilor este îndelung discutată și în rândul apologetilor creștini. **Sfântul Iustin Martirul și Filosoful**, atât în apologiile sale, cât și în dialogul cu iudeul Trifon, aduce o serie de argumente în favoarea faptului că *îngerul Domnului*, care în Vechiul Testament este o prezență paradoxală și intrigantă prin faptul că vorbește ca Dumnezeu (*Fc* 16, 7-11.13; 21, 17; 22, 11-12.14 etc.¹³), este o preînchipuire subtilă a lui Hristos, care este deopotrivă

¹⁰ Conceptul de *înger interpret* (ebr. *mal'āk haddōbēr bī*, lat. *angelus interpret*) apare pentru prima dată în cartea *Zaharia*. Acesta este cel care tâlcuiește profetului vedeniile pe care acesta nu le poate înțelege (*Zah* 1, 9). Această imagine va mai apărea și în cartea *Daniel*, tâlcuind chipul fiarelor (*Dn* 7-8). A se vedea Carol L. Meyers, Eric M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*, vol. 25b, Doubleday & Company Inc., Garden City, New York, 1987, p. 114.

¹¹ Herma, „Păstorul”, 89, 7-8, în *PSB* 1, p. 300.

¹² „Epistola către Diognet”, VII, 1-4, în *PSB* 1, p. 341.

¹³ *Mal'ak YHWH* (*îngerul lui Iahve* sau *îngerul Domnului*) este un personaj ceresc anonim și enigmatic care a produs o serie de nedumeriri în sânul interpreților atât evrei, cât și creștini,

Dumnezeu și Trimis al lui Dumnezeu-Tatăl¹⁴. O interpretare aparte în acest sens este legată și de episodul de la stejarul din Mamvri, unde, conform lui Iustin, una dintre cele trei persoane care s-au arătat lui Avraam a fost Dumnezeu-Logosul divin. Această interpretare va fi adoptată de toți Părinții și scriitorii bisericești, până la Augustin¹⁵. La rândul lor, și profeții care au fost trimiși ca să vestească cele ale lui Dumnezeu sunt numiți de către apologet „îngeri și apostoli ai lui Dumnezeu”¹⁶. Desigur că Sfântul Iustin nu atribuie lui Hristos – și nici profeților – natura îngerească, ci face referire la funcția angelică de mesager, trimis al lui Dumnezeu.

Cu privire la îngeri, acesta îi definește ca fiind „ființe personale permanente, care nu se absorb în ceea ce le-a produs”¹⁷. Dumnezeu a creat pe îngeri – și pe oameni – cu deplină libertate, voind ca ei să urmeze în acest fel voia Sa¹⁸. Le-a dat lumea spre pază¹⁹, dar aceștia, călcând porunca lui Dumnezeu, s-au

din trecut și până în prezent. Această formulă apare în scrierile vetero-testamentare de 58 de ori, iar în varianta *mal'ak Elohyim* (*îngerul lui Dumnezeu*), de 11 ori. Dificultatea dezvăluirii exacte a identității acestui personaj misterios survine din faptul că acest tip angelic se confundă cu Dumnezeu în teofanie, lucru observat, în special, în cărțile Pentateuhului, precum și în Judecători.

¹⁴ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, „Apologia întâi”, LXIII, în *PSB 2 (Apologeti de limbă greacă)*, EIBMBOR, București, 1980, p. 68: „Fiul lui Dumnezeu este, așa cum am spus mai înainte, Cuvântul lui Dumnezeu. El se numește, de asemenea, înger și apostol; căci El este Acela care vestește cele ce trebuie cunoscute și este trimis ca să arate câte vestește, așa cum însuși Domnul nostru a zis: «Cel ce ascultă de Mine ascultă de Cel ce M-a trimis pe Mine.»”; „Dialogul cu iudeul Trifon”, LVIII, în *PSB 2*, p. 159: „Dumnezeu, care S-a arătat patriarhilor, este numit și înger, și Domn, pentru că și din aceasta să cunoașteți că El slujește Dumnezeului, Părintelui tuturor”; *ibidem*, LXI, p. 162: „Dumnezeu a născut din El un principiu și o putere oarecare rațională, care se mai numește de către Duhul Sfânt și Slavă a Domnului, alteori Fiu, alteori înțelepciune, alteori înger, alteori Dumnezeu, alteori Domn și Cuvânt și alteori Se numește pe Sine Conducător principal de oaste, atunci când S-a arătat în chip de om lui Iosua Navi. Căci întotdeauna El își are numirea după felul cum slujește voinței părintești și din aceea că este născut din Tatăl, prin voință”; *ibidem*, LXXXVI, p. 195: „Căci toți împărații și toți unșii de la El se împărțeau ca să se numească și împărați și unși, în același chip în care și El însuși a luat de la Tatăl, numirea de împărat, de Hristos, de preot, de înger și toate celelalte de felul acesta, pe care le are sau le-a avut”; a se vedea și „Apologia întâi”, VI, și „Dialogul cu iudeul Trifon”, LX, pp. 161-162; CXXVI, pp. 240-242; CXXVII, pp. 242-243.

¹⁵ A se vedea „Dialogul cu iudeul Trifon”, LVI și nota 464, în *ibidem*, pp. 152-157.

¹⁶ *Ibidem*, LXXV, p. 181.

¹⁷ *Ibidem*, CXVIII, p. 243.

¹⁸ *Ibidem*, CXL, p. 255.

¹⁹ Sfântul Ciprian al Cartaginei va zice la un moment dat în tratatul său despre gelozie și invidie că, „având măreție îngerească și fiind drag lui Dumnezeu, când a văzut pe om făcut după chipul lui Dumnezeu, din invidie răuvoitoare, a căzut în păcatul urii”; cf. Sfântul Ciprian

însoțit cu femeile²⁰, dând naștere la demoni, care, la rândul lor, urmăresc uciderea creștinilor²¹. Întruparea Mântuitorului a însemnat momentul de jubilație al îngerilor, aflat în contrapunct cu momentul Înălțării, care a produs acestora stupoare²². Dumnezeu nu nimicește lumea, spre distrugerea răutății și a demonilor, din pricina creștinilor, în care vede un motiv de a conserva lumea²³. Hristos, Care va veni în slavă pe norii cerului, înconjurat de îngeri, va judeca întreaga creație, inclusiv pe îngeri și pe demoni.

Cu o mai mare claritate, **Sfântul Irineu, episcopul Lyonului**, vorbește despre funcția mediatoare a Logosului divin, care oferă posibilitatea îngerilor de a cunoaște pe Dumnezeu-Tatăl. Angelologia Sfântului Irineu este pusă în relație cu opera misionară recapitulativă a Mântuitorului, care restaurează suveranitatea omului față de îngeri²⁴. Cu toate că realitatea îngerească nu este cunoscută nici ca număr, nici ca profunzime, aceasta este diversă și ordonată pe cete, Sfântul ierarh enumerând Începătoriile, Puterile, Îngerii, Arhanghelii, Domniile, Stăpâniile, Tronurile²⁵, incluzând și Heruvimii, care sunt „chipurile economiei mântuirii Fiului lui Dumnezeu”²⁶, și, indirect, Serafimii – care, deși nu sunt menționați, nu

al Cartaginei, „Despre gelozie și invidie”, V, în *PSB 3 (Apologeți de limbă latină)*, EIBMBOR, București, 1981, p. 496.

²⁰ Tradiția căderii îngerilor în păcat – fără a se menționa natura sa – a fost receptată și în Noul Testament (*Lc* 10, 18; *2 Pt* 2, 4), fără a preciza însă sursele. Cel mai probabil acestea au fost cărțile apocrife *1 Enoh* și *Jubilee*. Lucru interesant este acela că în aceste cărți nu sunt menționate legăturile îngerilor cu femeile. Identificarea fiilor lui Dumnezeu cu îngerii căzuți este varianta răspândită a interpretării în creștinismul primar, printre care se numără și Atenagora, Tertulian, Sf. Irineu, precum și iudeii Philon și Iosif Flaviu. O interpretare alegorică va fi dată de Iuliu Africanul, în sec. II, identificând pe fiii lui Dumnezeu cu oamenii virtuoși din seminția lui Set, care au fost corupți spre desfrânare de descendentele seminției lui Cain. A se vedea Alexandru Mihăilă, *art. cit.*, p. 46. Sfântul Teofil al Antiohiei ține să precizeze faptul că demonul – care se mai numește și drac (*δράκων*, de la *δέδρακέναί*, care înseamnă „a fugi în secret”) și satan – a fost mai întâi înger, dar a fugit pe furiș de la Dumnezeu. Cf. Teofil al Antiohiei, „Trei cărți către Autolic”, II, 28, în *PSB 2*, p. 316.

²¹ Idem, „Apologia a doua”, I, p. 77, și V, 81.

²² Idem, „Dialogul cu Trifon”, XXXVI, pp. 130-131.

²³ Idem, „Apologia a doua”, VII, p. 82.

²⁴ Sfântul Sfințit Mucenic Irineu al Lyonului, *Aflarea și respingerea falsei cunoașteri sau Contra ereziilor*, vol. 2, III, 12, 9, Teologie pentru azi, București, 2017: „el (apostolul, n.n.) nu numai că declară pe Dumnezeu ca *Creator al lumii*, nefiind de față evrei, ci el arată că există doar un singur neam omenesc pe fața întregului pământ. După cum a spus și Moise: «Când Cel Prea Înalt a împărțit neamurile, adică [atunci când] a împărțit pe fiii lui Adam, El a pus margini/hotare neamurilor după numărul Îngerilor lui Dumnezeu» (*Dt* 32, 8). Însă aceste neamuri, care cred în Dumnezeu, nu sunt sub stăpânirea Îngerilor, ci acum sunt sub stăpânirea Domnului. «Pentru că partea Domnului este poporul lui Iacov, iar Israel este partea Lui de moștenire» (*Dt* 32, 9)”.

²⁵ *Ibidem*, vol. I, II, 30, 6.

²⁶ Aceștia sunt menționați în două locuri: *ibidem*, vol. 2, III, 11, 8, și IV, 20, 9.

pot fi străini cunoașterii sale. Un lucru care trebuie remarcat este faptul că îngerii sunt ființe care au rol bine definit în iconomia creației, fiind co-slujitori, a căror menire este de a-l cinsti pe Dumnezeu, „nu pentru că El ar avea nevoie, ci pentru ca ei să nu fie «inutili și lipsiți de grațitudine»”²⁷.

Despre căderea îngerilor datorată ficelilor oamenilor vorbește și **Tertulian**, fapt pentru care femeile trebuie să poarte capul acoperit²⁸. Acesta pune pe seama îngerilor căzuți apariția ereziilor²⁹ – despre care Sfântul Apostol Pavel atrage atenția atunci când zice că chiar dacă un înger din cer va vesti o altă evanghelie să fie anatema (*Ga* 1, 8) –, cât și persecutarea creștinilor. Rugăciunea acestuia se îndreaptă spre venirea Împărăției cerești, „care este dorința creștinilor, tulburarea neamurilor, tresăltarea îngerilor”³⁰. Aceștia sunt pretutindeni, pentru că „orice spirit este iute ca o pasăre”, și se roagă alături de oameni³¹.

Nu putem trece cu vederea nici frumosul encomion pe care **Sfântul Grigorie Taumaturgul** îl aduce lui Origen, în care face referire în mod deosebit la prezența îngerului păzitor. Acesta este conștient de faptul că viața se află sub oblăduirea unei călăuze nevăzute, căreia îi mulțumește că l-a adus în preajma dascălului său Origen. Pune în seama treptei de desăvârșire și prezența unui călăuzitor pe măsură – înaintarea în virtute însemnând trecerea din paza îngerilor în cea a lui Dumnezeu. Astfel, acesta cugeta despre Origen că, „de bună seamă, acel bărbat, fiind un om mare, a avut un ocrotitor pe măsura lui, pe unul dintre îngerii mari, poate chiar pe îngerul «Sfatului celui mare» (Isaia 9, 6), pe Mântuitorul comun al tuturor – pentru că, dată fiind desăvârșirea lui, numai acesta îi putea fi ocrotitor”³².

La rândul său, **Sfântul Metodiu al Olimpului** menționează un lucru destul de important cu privire la prezența angelică: „copiii, chiar dacă se nasc din desfrâu, sunt încredințați îngerilor păzitori”³³, subliniind și faptul că ei se nasc

²⁷ Bogdan-Tătaru Cazaban, *op. cit.*, p. 47.

²⁸ Tertulian, „Despre rugăciune”, XXII, în *PSB* 3, p. 341: „Fără îndoială, el spune că din pricina îngerilor trebuie să se acopere capul, fiindcă îngerii s-au îndepărtat de Dumnezeu din cauza ficelilor oamenilor”.

²⁹ Tertulian consemnează astfel pe Marcion ca fiind cel dintâi care și-a însușit o erezie, aducând o critică solidă și la adresa lui Appeles, ucenicul lui Marcion, care identifică pe Dumnezeul Vechiului Testament – conform ereziei marcionite – cu un înger de foc al lui Dumnezeu. A se vedea Idem, „Despre prescripția contra ereticilor”, XXXIII-XXXIV, în *ibidem*, pp. 162-164, precum și „Despre suflet”, XXIII, 3, în *ibidem*, p. 200.

³⁰ Idem, „Despre rugăciune”, V, p. 232.

³¹ *Ibidem*, XXIX, p. 245.

³² Sfântul Grigorie Taumaturgul, „Cuvântul de mulțumire adresat lui Origen”, IV și XIX, în *PSB* 10 (*Sfântul Grigorie Taumaturgul și Metodiu de Olimp. Scrieri*), EIBMBOR, București, 1984, p. 18 și p. 37.

³³ Metodiu de Olimp, „Banchetul sau despre castitate”, IV, în *PSB* 10, p. 51.

din voință divină. Cu alte cuvinte – deși nu menționează specific momentul când un copil primește îngerul păzitor –, se înțelege faptul că prin naștere omul intră deja în grija unei călăuze angelice.

Și pentru Metodiu, universul este unul ordonat, având ca stăpân pe Dumnezeu Care a creat toate, Căruia toate cele raționale se supun. Dumnezeu „avea să poarte grijă de toate făpturile, conducând totul fără greș, întocmai ca pe o corabie, cu cârma înțelepciunii Sale, pe când îngerii erau rânduiți să conducă pe părți”³⁴. Numărul îngerilor – ființe nemuritoare –, care Îl urmează în ordine, împărțiți în cete și neamuri, și-a găsit desăvârșirea doar prin crearea omului, a cărui scop a fost acela de a se face ecou al cântărilor îngerești. Căderea omului și restaurarea relației dintre Creator și om este redată printr-o interpretare alegorică a parabolei oii pierdute³⁵. Cu toate că numărul ființelor spirituale este necunoscut minții omenești, Dumnezeu a așezat în intimitatea creației o ordine în virtutea căreia și cetele îngerești sunt împărțite pe neamuri.

„Că altul este neamul îngerilor, și altul al începătoriilor, altul al puterilor; că nu este un singur rang, o singură familie, nici o singură ceată a celor nemuritoare, ci neamurile și familiile lor sunt diferite. Nu se schimbă heruvimii, lăsându-și propria demnitate, în cea a îngerilor, nici îngerii în alta decât a lor. Aceștia trebuie să rămână așa cum sunt și cum au fost făcuți. Ei bine, și omul, fiind dintru început nemuritor și rânduit să locuiască pământul și să conducă toate (vietățile) de pe el, niciodată nu se va schimba din starea lui de om, nu va lua nici chipul îngerilor, nici pe cel al altor creaturi; pentru că nici îngerii nu-și schimbă chipul cu care au fost înzestrați de la început. Hristos n-a zis că a venit să schimbe chipul omului în altul, să transforme firea umană în alta, ci să-l readucă pe om la starea de dinainte de cădere, omul fiind nemuritor. Fiecare trebuie să rămână în starea în care a fost pus și toate să se umple...”³⁶.

În acest sens, atât îngerul, cât și omul sunt concretizări ale voinței divine, neputând afirma faptul că omul a însemnat rezultatul vreunui eșec în crearea îngerilor.

³⁴ Idem, „Aglaofon sau despre înviere”, XXXVII, în *ibidem*, p. 147.

³⁵ „Dar, încalcând porunca, omul a căzut într-o greșeală îngrozitoare și a devenit muritor. De aceea zice Domnul că El a venit la această viață din ceruri, după ce a părăsit cetele și oștile îngerești. Într-adevăr, munții reprezintă cerurile, iar cele 99 de oi reprezintă puterile, «începătoriile și stăpânirile» (Efes. 1, 21), pe care Stăpânul și Păstorul le-a părăsit atunci când a coborât să caute oaia cea pierdută. Omul încetase să mai facă parte din grupul și din numărul acestora, atunci când Domnul a luat firea lui și a îmbrăcat-o (ca pe un veșmânt); a făcut aceasta pentru ca nu cumva omul – copleșit de înșelăciunile plăcerii – iarăși să se afunde”. Idem, „Banchetul sau despre castitate”, VI, p. 61.

³⁶ Idem, „Aglaofon sau despre înviere”, XLIX, pp. 156-157.

Omul trebuie să se asemene îngerilor, dar aceasta nu înseamnă că trupul trebuie să fie nimic, ci conformat firii îngeresti, adică să devină nepătitor. Acest lucru este posibil urmând calea fecioriei, căci „aripile fecioriei duc în mod firesc spre cer, și nu spre pământ, duc spre eterul pur și în vecinătatea îngerilor”³⁷. Conformarea omului la firea îngerilor se desăvârșește abia la a Doua Venire a Mântuitorului Hristos, când trupurile omenești se vor lepăda de forma lor pământească și stricăcioasă, îmbrăcând haina nestricăcioasă, cea asemenea îngerilor³⁸. Dar acest lucru nu înseamnă că omul se va transforma în înger, devenind ființă spirituală, lipsită de trup. Faptul că oamenii „la înviere nu se vor însura, nici nu se vor mărita, ci vor fi ca îngerii din cer” (Mt 22, 30) nu înseamnă că acest lucru se datorează lipsei trupurilor, ci faptului că vor trăi în nestricăciune și lumină dumnezeiască.

„Mântuitorul ne seamănă cu îngerii, pentru că, întocmai ca aceia în cer, oamenii nu s-au preocupat de căsătorii și ospețe în paradis, ci de faptul de a vedea pe Dumnezeu și de a cultiva virtutea, având exemplu pe Hristos”³⁹.

În acest sens, și hrana îngerilor – nepurtând trup material – este una duhovnicească⁴⁰, care nu poate fi alta decât împărțirea din Cuvântul lui Dumnezeu. Astfel, și omul, urmând îngerului, este chemat să se împărțască din aceeași hrană duhovnicească a Cuvântului lui Dumnezeu, făcut cunoscut lumii prin Întrupare⁴¹.

Ultimul autor pe care îl vom consemna este **Sfântul Clement Alexandrinul**, ale cărui scrieri reflectă o angelologie conturată în jurul unui univers ierarhic. În primul rând, spune acesta, îngerii sunt *πνεύματα νοερά*, adică „duhuri înțelegătoare”, și „foc cunoscător”. Acest foc devine „lumină cunoscătoare” când contemplă „lumina inaccesibilă” a Chipului Tatălui⁴². Contemplarea Feței lui Dumnezeu este elementul ordonator al ierarhiei cerești, „cei dintâi creați”

³⁷ Idem, „Banchetul sau despre castitate”, II, p. 88.

³⁸ *Ibidem*, V, p. 107.

³⁹ Idem, „Aglaofon sau despre înviere”, LI, p. 158.

⁴⁰ *Ibidem*, VII, p. 125.

⁴¹ În acest sens, prin Întrupare și întreaga operă de mântuire, omul a primit o hrană deosebită de cea a îngerilor, adică împărțirea din Trupul și Sângele Mântuitorului, de care se împărțesc și îngerii, necunoscând desăvârșit taina aceasta mare.

⁴² Clément d'Alexandrie, „Extraits de Théodote”, 12, 2-3, în *Sources Chrétiennes* (série annexe de textes hétérodoxes), Éditions du Cerf, 29, Bd de Latour-Maubourg, Paris, 1948, pp. 83-84: „En premier lieu, les Anges sont du feu intelligent et des «esprits intelligents»: ils ont été purifiés dans leur substance. Mais le plus haut degré d'avancement à partir du feu intelligent et parfaitement purifié est la lumière intelligente, «choses vers lesquelles les Anges désirent ardemment se pencher», dit Pierre. Et le Fils est encore plus pur que cette «lumière». Il est «Lumière inaccessible»...”.

(Προτόκτιστοι) – cei șapte îngeri⁴³ – primind desăvârșirea prin Fiul, Marele Preot. La rândul lor, „cei dintâi creați” inițiază pe arhangheli, și aceștia, pe îngeri⁴⁴. Reprezentarea ierarhică a registrului ceresc se răsfrânge și asupra realității pământești, îndeosebi asupra celei sacerdotale. Spune Clement că „rangurile de aici din Biserică: episcopi, preoți și diaconi, sunt, după părerea mea, imagini ale slavei îngeresti și ale rânduiei aceleia, pe care, după cum spun Scripturile, o așteaptă cei care au viețuit, mergând pe urmele apostolilor, în desăvârșirea credinței, potrivit Evangheliei. Aceștia, fiind răpiți «în nori», scrie apostolul, vor fi mai întâi diaconi, apoi vor fi înscriși în ceata preoților, potrivit rangului slavei – că este deosebire între slavă și slavă – până ce vor ajunge la starea de «bărbat desăvârșit»”⁴⁵. În acest sens, funcția mediatoare a îngerilor se răsfrânge și în raport cu Biserica, clericul fiind imaginea îngerului.

Se observă o comportare dinamică a treptelor ierarhice, mișcate de setea de a cunoaște Fața lui Dumnezeu, alături de urcușul duhovnicesc al omului, cetele îngeresti aflându-se într-o progresie continuă spre proximitatea absolută a Divinității. Omul (gnosticul), atingând gradul suprem de cunoaștere, intră în relație directă cu Logosul-Hristos, asemenea celor mai înalte făpturi, nemaifiind iluminat de către îngeri⁴⁶. Un lucru este categoric însă, anume acela că numai cel inițiat poate să bucure de proximitatea față de unicul Dumnezeu⁴⁷, precum și faptul că omul, cunoscând cele ascunse minții omenesti, se va hrăni din hrana cea duhovnicească, Domnul Hristos, aceeași hrană din care se hrănesc și îngerii

⁴³ „Șapte sunt îngerii cei întâi născuți, conducătorii celorlalți îngeri, cei care au cea mai mare putere”. Pentru simbolistica cifrei șapte în descrierea lui Clement, a se vedea Clement Alexandrinul, „Stromatele”, VI, 16, 143, în *PSB 5 (Scrieri. Partea a doua)*, EIBMBOR, București, 1982, p. 445.

⁴⁴ Se observă o puternică influență a tradițiilor iudeo-creștine legate de primii șapte îngeri – a se vedea această temă tratată de către Alexandru Mihăilă, *art. cit.* –, precum și problematizarea filosofică a relației dintre Unu și multiplu. „Fața lui Dumnezeu” este una dintre temele specifice literaturii apocaliptice iudaice – a se vedea scrierea *1 Enoh* –, care își găsește o dezvoltare în opera lui Clement prin faptul că devine principiu ordonator al ierarhiei. A se vedea pe larg la Bogdan G. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*, Brill, Leiden, Boston, 2009, precum și Bogdan Tătaru-Cazaban, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁵ Clement Alexandrinul, „Stromatele”, VI, 13, 107, p. 445.

⁴⁶ Clément d’Alexandrie, „Extraits de Théodote”, 27, 3, p. 115: „Alors l’âme nue, qui est dans la puissance du «conscient» et est devenue comme le corps de cette puissance, pénètre dans le monde «pneumatique». Elle est devenue réellement douée de «logos» et dans l’état de Grand-Prêtre: car elle est désormais directement «animée», pour ainsi dire, par le Logos, de même que les Archanges sont devenus les grands prêtre des Anges, et les Protocistes les grand-prêtre des Archanges”.

⁴⁷ Clement Alexandrinul, „Cuvânt de îndemn către eleni”, XII, 119, 1, în *PSB 4 (Scrieri. Partea întâi)*, EIBMBOR, București, 1982, p. 138.

în ceruri. Cu alte cuvinte, se va hrăni din mana cerească⁴⁸. Deci hrana îngerilor⁴⁹ este Cuvântul lui Dumnezeu, Care, prin întrupare și înălțare, este Ipostasul unic al celor două firii – omenească și dumnezeiască – unite.

Pentru Clement, Hristos – Cuvântul întrupat – este Pedagogul lumii. Având în vedere aceasta, întreabă retoric:

„Cine ar putea, dar, să ne educe cu mai multă iubire de oameni decât El? Mai întâi, pentru poporul cel vechi era un testament vechi; era legea care educa pe popor cu frică, iar Cuvântul era înger; acum pentru poporul cel nou și tânăr, s-a dăruit un testament nou; Cuvântul S-a născut, frica s-a prefăcut în dragoste și s-a născut acest tainic înger, Iisus”⁵⁰.

Asemenea lui Metodiu, Clement afirmă că a fi conform firii îngeresti înseamnă a nimici faptele trupului și a îmbrăca trupul în nestricăciune⁵¹, căci, în ceea ce privește neînfrânarea și înțelepciunea, îngerii sunt superiori oamenilor, chiar dacă nu există nicio deosebire în ceea ce privește viața – ca dar primit de la Dumnezeu⁵².

Concluzii

Textele propuse în acest articol cu privire la învățătura patristică despre îngeri în secolele I-III descoperă câteva idei esențiale referitoare la modul în care era receptată această realitate de taină a cetelor cerești în lumea creștină. Un lucru de remarcat este faptul că, în scrierile citate mai sus, accentul cade în puține cazuri pe încercarea de a defini entitatea îngerului, ci, mai degrabă, este pusă în evidență

⁴⁸ Idem, „Pedagogul”, cartea întâi, VI, 41, în *ibidem*, p. 190.

⁴⁹ Un aspect care trădează influența literaturii apocaliptice iudaice – ceea ce denotă și larga ei folosire în mediul creștin – este și faptul că Clement seamănă pe cei care priveghează pentru Dumnezeu cu îngerii, „pe care îi numim «veghetori»”. *Ibidem*, cartea a doua, IX, 79, p. 276. Pentru mai multe detalii cu privire la prezența Veghetorilor în literatura apocaliptică iudaică, a se vedea Gustav Davidson, *A Dictionary of Angels including the Fallen Angels*, The Free Press, New York, U.S.A., 1971, p. 311; Evelyn Dorothy Oliver, James R. Lewis, *Angels. A to Z*, Visible Ink Press, Detroit, 2008, pp. 380-381; Bob Becking, Pieter W. van der Horst, Karel van der Toorn (eds.), *op. cit.*, p. 893; Yoshiko Annette Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature*, Cambridge University Press, New York, 2005; Jepheth Ibn Ali The Karaite, *A Commentary on the Book of Daniel*, The Clarendon Press, Oxford, 1889; precum și cărțile apocrife cele mai relevante pentru acest subiect: *Cartea etiopiană a lui Enoh* sau *1 Enoh*: R.H. Charles, *Cartea lui Enoh*, trad. în lb. română de Alexandru Anghel, Herald, București, 2018, 240 p.; și *Cartea Jubileelor. Book of Jubilees*, translated from the ethiopic by Rev. Ph.D. George H. Schodde, E.J. Goodrich, Oberlin, Ohio, 1888, 131 p.

⁵⁰ Clement Alexandrinul, „Pedagogul”, cartea întâi, VII, 59, p. 200.

⁵¹ *Ibidem*, cartea a doua, X, 100, p. 287.

⁵² Idem, „Stromatele”, IV, 3, 7, p. 241.

funcția îngerească de mediator între om și Dumnezeu, între pământ și Cer. În același timp, îngerul este propus ca model de viață pentru creștin. Acesta este îndemnat să se conformeze acestui mod de viață, prin înfrânare și prin atenția permanent îndreptată către Dumnezeu și semen, dar și prin hrănirea continuă din „mana îngerească”, care este Cuvântul lui Dumnezeu.

Un alt aspect esențial este centralitatea Persoanei Mântuitorului în angelologie. Îngerul din scrierile vechi-testamentare este receptat ca o prefigurare a Fiului lui Dumnezeu Întrupat, Trimisul lui Dumnezeu. Hristos este Îngerul Sfatului celui Mare, Mediatorul suprem între Cer și pământ, „Tainicul Înger” prin care s-a făcut cunoscută oamenilor realitatea Împărăției celei duhovnicești a Cerurilor. Prin Hristos, omul și îngerul sunt laolaltă.

**O abordare „intermedială” text-imagine: episodul Adormirii
(*koimesis*), strămutării (*metastasis*) și învierii (*anastasis*)
mistiche ale Maicii Domnului în viziunea omiletică a
patriarhului isihast Filotei Kokkinos (sec. XIV) și în icoana de
hram din catapeteasma bisericii athonite Protaton (sec. XVI)***

Protos. Drd. Daniil (Daniel-Cosmin) PINCIUC

Abstract:

The present study brings two “mediums” or two different visions of the same theme face to face through a synergistic juxtaposition and an ekphrastic-type iconotextual approach of two art forms. The goal of this piece of work is to highlight the wonderful Christologically centered episode of the event of the Dormition (*koimesis*) of the Virgin Mary holistically, and specifically, the theological-mystagogic dimension of the departure (*metastasis*) of the soul and body to heaven, which becomes a mystical resurrection (*anastasis*) through and in Jesus Christ as an eschatological response to the destiny of man who has reached deification (*theosis*). The two art forms studied here are the only Mariological homily at the Dormition of the Mother of God by the hesychast patriarch Filotei Kokkinos (14th century) and the icon of the patron saint in tempera from the iconostasis of the Athonite church Protaton (16th century). These two exceptional byzantine compositions bear a huge artistic and anthropological impact and above all, mystagogic: an “icon” in word and a “homily” in color.

Keywords:

intermediality, iconotext, iconology, dormition, byzantine mariology, mystical resurrection, Mother of God, Philotheos Kokkinos, Protaton, Theophanes the Cretan

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

Context și argument

În urma unei minunate călătorii la „Muntele transfigurat” (Athos)¹ în vara anului 2022, cu prilejul participării la praznicul *Adormirii Maicii Domnului* din 15/28 august, Fecioara Maria mi-a îndreptat pașii spre descoperirea inedită a două veritabile și prețioase capodopere bizantine care, deși realizate la aproximativ două veacuri distanță, își merită atenția și analiza într-o formă comparativă și integrativă: unica omilie mariologică la episodul Adormirii atribuită patriarhului constantinopolitan isihast Filotei Kokkinos († 1376/7/9)² – evreu, egumen al Marii Lavre, mitropolit de Heracleea, imnograf și teolog, ucenicul și biograful Sfântului Grigorie Palama și introdus în Sinaxare la Sfântul Munte în secolul XVIII³ –, aflată în forma unui volumaș în metafrază neogreacă⁴ prăfuit și uitat pe rafturile pangarului Schitului „Sfântului Andrei” (Serai), și impunătoarea și impresionanta icoană pictată în tempera cu aceeași scenă a Adormirii Fecioarei Maria din frumoasa catapeteasmă a unicei și celei mai vechi bazilici athonite Protaton (Kareia). Surpriza descoperirii acestei uimitoare icoane a fost cu atât mai mare cu cât mănăstirea noastră ortodoxă din Aldeia de Santa Margarida (Portugalia), purtătoare a aceluiași hram al Adormirii, primise, cu aproape două săptămâni mai înainte (12 august), o frumoasă copie a acestei icoane zugrăvite de un monah athonit grec pe numele său Kiril în anul 2021. Interesul pentru mariologia omiletică bizantină a secolului XIV, dar și întâlnirea aproape zilnică cu icoana Adormirii Maicii Domnului așezată în biserica noastră au fost argumente suficiente pentru a încerca o alăturare a celor două „comori” bizantine printr-o abordare „intermedială” text-imagie în dublă cheie hermeneutică: iconografică, a omiliei mariologice philoteiene, și omiletică, a icoanei athonite protatoniene.

¹ A se vedea Jean Biès, *Athos: muntele transfigurat*, trad. Maria-Cornelia Ică, postf. Maria-Cornelia Ică și Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006, 280 p.

² *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit (PLP)*, ed. Erich Trapp et alii, Vienna, 1976, nr. 11917, și Dr. Johannes Preiser-Kapeller, *Der Episkopat im späten Byzanz. Ein Verzeichnis der Metropolitzen und Bischöfe des Patriarchats von Konstantinopel in der Zeit von 1204 bis 1453*, Verlag Dr. Müller, Saarbrücken, 2008, p. 143. A se vedea Vitalien Laurent, „Philotee Kokkinos”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique (DTC)*, XII, 2 (1935), col. 1498-1509, și Aimé Solignac, „Philotee Kokkinos”, în *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire (DSp)*, XII (1984), col. 1389-1392. O amplă cercetare sub forma unei teze de doctorat despre Viața Sfântului Filotei și opera sa teologică, dar mai ales despre lucrările sale hagiografice, în Mihail Mitrea, *A Late-Byzantine Hagiographer: Philotheos Kokkinos and His Vitae of Contemporary Saints*, The University of Edinburgh (PhD in Classics), 2017, 431 p.

³ 11 octombrie este ziua de prăznuire a Sfântului Filotei, patriarhul Constantinopolului.

⁴ Philotheou Aghiotatou Patriarchou Konstantinopoleos kai Hegoumenou tes Meghistes Lavras, *He Theotokos. Homilia eis ten Koimesin tes Hyperaghia Despoines Hemon Theotokou*, Ekdo-seis Athos, Athenai, 2007, 92 p.

Adormirea Preasfintei Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoare în viziunea omiletică a patriarhului isihast Filotei Kokkinos⁵

Redactată, probabil, în primii ani⁶ ai celui de-al doilea patriarhat al lui Filotei Kokkinos⁷ (1364-1376), *Omilia la Adormire* este unicul text închinat Maicii Domnului din vasta sa operă teologică, alcătuit după un plan precis sub forma unui mini-tratat mariologic precedat de un prolog și finalizat cu un epilog și o rugăciune finală. Editată foarte tardiv și aproape deloc studiată, transmisă prin câteva manuscrise⁸ – *Mosq. Synod. gr. 164/165* (Vlad. 257)⁹, f. 386v-408 (sec. XV), *Lavras H 207* (Eustrat. 862)¹⁰, f. 264v-294 (sec. XV) *Lavras M 89* (Eus-

⁵ *De dormitione*, în F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca (BHG)* III, Bruxelles, 1957, 1102c. A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, III (Texte und Untersuchungen, 52)*, Leipzig, 1952, pp. 76 (12), 191 (13), 292.

⁶ Mihail Mitrea, *A Late-Byzantine Hagiographer...*, p. 94 și p. 389 (anexa 1). În teza sa de doctorat despre *Viața și opera filoteiană*, Dionysios A. Tsentikopoulos precizează: „Conform ipotezei editorului textului, V. Psevtonkas, lucrarea este plasată cronologic în cel de al doilea patriarhat al lui Filotei (1364-1376). Completând această ipoteză, observăm că 15 august 1364 trebuie exclus, întrucât al doilea patriarhat al lui Filotei începe la 8 octombrie. Același lucru este valabil și pentru 15 august 1376, Patriarhul Filotei fiind înlăturat de pe tron în aceeași lună. La 22 august 1376, Andronic al IV-lea, cu ajutorul turcilor, a intrat în Constantinopol după un asediu de 32 de zile și și-a capturat tatăl și fratele. Asediul capitalei de către propriul fiu al împăratului este un eveniment care nu ar fi rămas neabordat de patriarh, în cazul în care discursul ar fi fost rostit în 1376”. (Dionysios A. Tsentikopoulos, *Philotheos Kokkinos Bios kai Ergo*, Thessalonike, 2001, p. 306, disponibilă online la <https://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/22813?lang=el#page/1/mode/2up>, accesat la data de 3 decembrie 2023). Pe de altă parte, în *Cuvântul înainte* al ediției din 2007 menționate mai sus, se precizează că: „Discursul a fost scris probabil la începutul secolului al XIV-lea, când sfântul era stareț al Marii Lavre a Sfântului Munte unde se găsește și manuscrisul *Lavras 862* (H 207) din care este preluat textul.” (Philotheou Aghiostatou Patriarchou Konstantinopoleos kai Hegoumenou tes Meghistes Lavras, *He Theotokos. Homilia eis ten Koimesin tes Hyperaghia Despoines Hemon Theotokou*, p. 7).

⁷ „Numele de Kokkinos nu este cel de familie, ci un supranume, datorat, probabil, părului roșu pe care-l avea” (Ignatie, episcop al Hușilor, *Sfântul Grigorie Palama și teologia energiilor necreate*, Ed. Horeb, Ed. Spandugino, București, 2022, p. 150).

⁸ Demetrios G. Tsames, „Ta aghiologhika erga tou Philotheou Kokkinou, Patriarche Konstantinopoleos”, în *Epistemonike Epeteris tes Theologhike Scholes tou Panepistemiou Thessalonikes*, 22 (1977), pp. 14-15; D.A. Tsentikopoulos, *Philotheos Kokkinos Bios kai Ergo*, pp. 305-306; Vasileios S. Psevtonkas, „Filotheou Kokkinou Patriarche Konstantinopoleos eis ten koimesin tes Theotokou”, în *Epistemonike Epeteris Theologhike Scholes Aristoteleiou Panepistemiou Thessalonikes*, 27 (1982), pp. 89-90, apud Mihail Mitrea, *A Late-Byzantine Hagiographer...*, p. 94.

⁹ Archim. Vladimir Filantropov, *Sistematikeskoj opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodalnoj (Patriarcei) Biblioteki*, Moskva, 1894, pp. 351-352, nr. 13.

¹⁰ Spyridon Lauriotis, Sophronios Eustratiades, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos, with notices from other libraries*, Harvard Theological Studies 12, Cambridge: Harvard University Press, 1925, pp. 130-131, nr. 13.

trat. 1780)¹¹, f. 264v-294 (sec. XV) și *Lesbos* (mănăstirea) Leimonos, ms. 86, f. 281-300 (sec. XV-XVI) –, profunda compoziție omiletică este structurată pe 47 de secțiuni (paragrafe) și a fost publicată pentru prima dată la mai bine de șase secole distanță de către Vasileios S. Psevtonkas (1981)¹², ediție tradusă pentru prima oară într-o limbă modernă de către părintele profesor arhidiacon Ioan Ică jr în luna octombrie a anului 2011¹³. Traducerea românească evidențiază, prin foarte folositoarele subtitluri introduse de autor¹⁴, planul riguros¹⁵ al omiliei.

Scrisă cu o elocință bizantină deosebită, omilia debutează cu un prolog în care, pe de o parte, autorul își exprimă datoria cuvenită Împărătesei a toate și

¹¹ Spyridon Lauriotis, Sophronios Eustratiades, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos*, p. 318, nr. 12.

¹² Vasileios S. Psevtonkas, *Filotheou Kokkinou logoi kai homilies*, Kentron Byzantinon Ereunon, Thessalonike (1981), pp. 91-120, reeditată în V.S. Psevtonkas, „Filotheou Kokkinou Patriarche Konstantinopoleos eis ten koimesin tes Theotokou”, în *EETΣAHTT* 27 (1982), pp. 5-130.

¹³ Trad. rom. Ioan I. Ică jr., „Theosis, metastasis, anastasis – Adormirea Maicii Domnului în viziunea patriarhului isihast Filotei Kokkinos”, în *Tabor*, nr. 7, an. V, oct. 2011, pp. 5-20. În continuare, Filotei Kokkinos, *La Adormire*.

¹⁴ *Prolog*: Datoria față de Împărăteasa a toate (§1-3)/ Ieri pe Tabor... (§4)/ ...astăzi în Sion (§5)/ *I. Viața pilduitoare a Maicii Domnului*: Maica Domnului la Înălțare și Cincizecime (§6)/ O viață de răstignire și dor ceresc (§7-9)/ O viață de slujire și învățătură (§10)/ O viață ascetică aspră (§11)/ O viață de rugăciune... (§12)/ ...și îndumnezeire (§13)/ Început al îndumnezeirii (§14) *II. Adormirea minunată*: Vestirea îngerului Gavriil (§15)/ Premiul – ramura de măslin sau palmier (§16)/ Întâi pe Muntele Măslinilor (§17-18)/ ... apoi în Sion pregătindu-se de sfârșit (§19)/ Venirea minunată a apostolilor, ucenicilor și teologilor (§20-21)/ Cântarea Maicii Domnului (§22)/ Venirea lui Hristos în slavă (§23)/ La chemarea Mirelui Hristos... (§24)/ Maica Domnului își dă sufletul în mâinile Lui (§25-26)/ Cântările apostolilor (§27-28)/ Cântările îngerilor (§29-30)/ Atacul zădărnicit al iudeilor (§31)/ Preotul iudeu profanator pedepsit (§32)/ ...pocăit și vindecat (§33)/ Îngroparea trupului în Ghețimani (§34)/ *III. Învierea tainică*: Învierea Maicii preaslăvită de Fiul ei (§35)/ Învierea Fiului și învierea Mamei (§36-37)/ Apostolul întârziat (§38)/ ... și descoperirea făcută lui (§39)/ Necesitatea mutării și adormirii Maicii Domnului (§40)/ Mutată în rai (§41)/ Giulgiurile și mormântul (§42)/ *Epilog*: Lauda Maicii Domnului împlinitoare preînchipurilor (§43)/ Împărăteasă de-a dreapta Fiului în Treime (§44)/ Scară, mijlocitoare și ocrotitoare (§45)/ Cauza îndumnezeirii noastre (§46)/ Rugăciune finală (§47).

¹⁵ D.A. Tsentikopoulos, *Philotheos Kokkinos Bios kai Ergo*, pp. 306-307, propune un plan mai simplificat:

Epilog. Filotei oferă datoria comună Maicii Domnului. Măreția Maicii Domnului este remarcabilă, chiar și în raport cu îngerii (§1-5)/ Theotokos în evenimentele Economiei divine (§6)/ Elemente care alcătuiesc viața Fecioarei Maria înainte de Înălțarea lui Hristos (§7-9)/ Lucrarea ei după Înălțare (§10-14)/ Anunțul adormirii Fecioarei de către arhanghelul Gavriil (§15-16)/ Anunțând vestea rudelor ei și pregătindu-se public pentru ea (§17-19) /Asistența minunată a ucenicilor și a Apostolilor. Prezența Domnului și a îngerilor (§20-24)/ Adormirea. Imnurile Apostolilor (§25-30)/ Îngroparea trupului Fecioarei în Ghețimani (§31-34)/ Învierea Fecioarei (§35-37)/ Mărturiile despre înviere și episodul Apostolului Toma (§38-39)/ Mutarea Fecioarei Maria cu trupul în cer (§40-42)/ *Epilog*. Lauda și invocarea Maicii Domnului (§43-47).

Mamei lui Dumnezeu de cinstire pentru multele și marile daruri oferite în parte tuturor oamenilor pe care le-a primit de la Fiul ei și despre care ea însăși a grăit zicând: „Iată, de acum mă vor ferici toate generațiile, pentru că lucruri mari mi-a făcut mie Domnul (*Lc* 1, 48-49)”, iar pe de altă parte, vine ca un îndemn către toți iubitorii de cuvânt și ai Cuvântului să elogieze aici și acum pe Mama Cuvântului atât prin cuvânt, cât și prin plecarea minții și auzului (§1-3). Dacă, ieri și alaltăieri, s-a urcat pe muntele Taborului Însuși Iisus Hristos, în jurul Căruia se aflau cei doi profeți (Moise și Ilie) și cei trei ucenici (Petru și Fiii tunetului) și din al Cărui trup omenesc a izvorât și tâșnit slava și lumina dumnezeirii (cf. *Mt* 17, 1-9) (§4), astăzi, pe un alt munte, Sionul, Același Fiu veșnic al lui Dumnezeu se coboară, în aceeași slavă strălucitoare, însoțit și escortat de mulțime de ordine cerești, adunând nu doar pe cei amintiți, ci și o întreagă sinaxă de sfinți apostoli, ucenici și teologi, pentru a primi sufletul preacurat al Mamei și Împărătesei, sfântul cort purtător de Viață, care este chemată și strămutată prin moarte la cer spre sălășluirea în corturile cerești. Autorul îndeamnă pe toți să părăsim pentru o vreme Taborul și să urcăm în sfințitul Sion, fiind călăuziți de însăși Mama lui Dumnezeu, adevărata Mistagogă a tainei fericitei sale Adormiri, a mutării sale supranaturale, dar mai ales a tainei ridicării/învierii sale mistice, miezul și interesul acestei omilii (§5).

Maica Domnului – icoană duhovnicească a îndumnezeirii

Corpul propriu-zis al omiliei începe cu o parte pe care traducătorul român a intitulat-o sugestiv „Maica Domnului – icoană duhovnicească a îndumnezeirii” și în care este schițat portretul duhovnicesc al Născătoarei de Dumnezeu, autorul referindu-se, în special, la perioada dintre Înălțarea Fiului și vestirea Adormirii sale de către îngerul Gabriel. Părtașă Pătimirilor și Răstignirii Fiului ei, care a însemnat răstignire duhovnicească și pentru ea (cf. *Lc* 2, 34-35), Fecioara a fost prezentă și la Învierea și Înălțarea lui Hristos la cer într-o slavă și putere manifestată prin bucuria și întărirea ucenicilor, dar și prin vindecarea răniilor din sufletul ei, bucurie transformată în scurt timp în îmbrăcarea ucenicilor adunați în foisorul din același munte al Sionului cu puterea Duhului Sfânt – în Care ea fusese deja „botezată” la Buna Vestire (cf. *Lc* 1, 35). După pogorârea prin făgăduința a Duhului la Cincizecime peste ucenici, Fecioara îi trimite la propovăduire ca întrupare a poruncii Fiului (cf. *Mc* 16, 15) (§6), iar ea, ca și mai înainte în toată viața ei, golindu-se de sine și trăind numai pentru Hristos care locuia în ea (cf. *Ga* 2, 20), își continuă viața de răstignire pentru Acela, „sufletul ei grăbindu-se în fiecare zi să sară din trupul ei”, devenind o întreagă îndrăgostire [*eros*] de Cel pe care L-a născut, crescut și lângă Care a petrecut până la înălțare, „pătîmind” sufletește

de dor ceresc până la reîntâlnirea cu El (§7). Ajungând la cele mai înalte virtuți ale contemplării și făptuirii încă din pruncie, Fecioara Maria a întrecut în iubire [*agape*] dumnezeiască toate ordinele cerești (§8), despărțită fiind cu totul de toate cele pământești și lumești, dar și de Fiul ei Care se înălțase și, deși cu trupul pe pământ, însă cu mintea în cer, ea își are de acum „cetățenia în cer” (cf. *Flp* 3, 20), devenind aproape imaterială (§9). Duce o viață nu doar de răstignire și de dor, ci și o viață de slujire a aproapelui (primirea și filantropia săracilor, neputincioșilor și a tuturor celor suferinzi, purtarea de grijă a celor neliniștiți, compasiunea îndoliaților și întristaților) și de învățătură, convorbire a dumnezeieștilor scripturi și călăuzire spre Evanghelia și credința în Fiul ei, făcându-se o „mamă comună” sau „stăpână comună a tuturor”, toți văzând în ea pe Însuși Hristos sau o icoană a Lui (§10). Răstignirea duhovnicească din timpul Pătimirilor Fiului s-a prelungit în toată viața ei, ducând o viață ascetică aspră, „de răstignire în chip suprafiresc” și „făcându-se moartă pentru toată lumea” (cf. *Col* 3, 5) (§11), într-o neîncetată și intensă rugăciune contemplativă (noetică), dar și practică (trupească), prin plecări ale genunchilor, umflați de acum de neconținutele nevoițe, unele dintre ele mărturisite de chiar cei care fuseseră contemporani cu ea (§12). Fecioara Maria duce cu adevărat o viață duhovnicească și deiformă, avându-și mintea într-o continuă contemplare supranaturală cu Duhul și în întregime lumină necreată, devenind făptură îndumnezeită (§13), prima și singura dintre toți părtașă „de har și Duhul întreg”, în care a locuit trupește toată plinătatea dumnezeirii (cf. *Col* 1, 19; 2, 9), putând fi numită obârșie și cauză a îndumnezeirii (§14), lucruri întru totul suprafirești și de nespuse.

Adormirea minunată

Cea de-a doua parte, numită „Adormirea minunată”, se remarcă printr-un caracter narativ și se deschide prin vestirea aceluiași înger Gabriel, care se adresează Fecioarei prin obișnuita salutare (*Lc* 1, 28), înștiințându-o de mutarea sa la mult doritul său Fiu și Dumnezeu, cu Care era deja unită în chip noetic, ca să se împărtășească de lumina Sfintei Treimi mai presus decât toată făpturile cerești și pământești (§15), primind de la vestitor ca premiu [*brabeion*] o ramură de măslin sau palmier – icoană a omului drept (cf. *Pz* 91, 13) – pentru biruința suprafirească a firii sale omenești, „născând fecioară”, făcându-se mijlocitoare, ambasadoare, rugătoare și împăciuitoare înaintea lui Dumnezeu pentru noi, dar și ca o cheazășie a strămutării în Împărăția Fiului ei (§16). Plină de bucurie nespuse pentru minunata angelofanie, Fecioara, imitându-și Fiul, urcă mai întâi muntele Măslinilor rugându-se în același loc de unde și El a grăit cuvintele de despărțire înainte de înălțare (cf. *FA* 1, 12-14) (§17), în timp ce întreg cosmosul participă la acest moment, plantele și pomii „plecându-i-se” și „închinându-i-se” (cf. *Flp*

2, 10), „din pricina dumnezeirii Fiului și Stăpânului ei” (§18). Coborând de pe munte, urcă pe alt munte (Sion), pregătindu-se de chemarea Fiului și Stăpânului său și vestind tuturor cele ale sfârșitului ei, care s-au întristat suspinând și plângând de jale. Dar i-a mângâiat pe toți îndemnându-i să se bucure și „să socotească o zi de mare sărbătoare și praznic ziua în care trece ea de pe pământ la Stăpânul și Fiul ei”, fiind gata de fericita adormire și ieșire, psalmodiind și rugându-se îndelung, iar celor două văduve sărace cărora le purta de grijă împărțindu-le cele două acoperăminte ale trupului (cămăși lungi)¹⁶(§19). Apropierea momentului ieșirii și mutării Fecioarei-Mame din această lume a însemnat pregătirea îngropării, transportării, procesiunii și a imnelor doxologice cuvenite, fapt pentru care lucruri și semne suprafirești s-au arătat, precum venirea minunată a Apostolilor de la marginile pământului pe norii cerului de unde propovăduia fiecare și aducerea lor într-o clipă în Sion în jurul cortului Împărătesei, compensând fuga de frica morții de dinaintea pătimirii și morții lui Hristos (cf. *Mt* 26, 31), la care s-au alăturat ucenicii și teologii cei mai cunoscuți și înțelepți ca să slujească împreună tainei negrăite și să se facă martori imprescriptibili (§20-21). Umplându-se în suflet iarăși de negrăită bucurie, Maica Domnului rostește o parte din aceleași cuvinte profetice de la Buna Vestire cu privire la fericirea ei de către toate generațiile și măreția lucrurilor săvârșite acum cu ea (cf. *Lc* 1, 46-49) (§22). După adunarea mulțimii celor aleși formată din ceata apostolilor, a celor șaptezeci de ucenici de după ei, a bărbaților înțelepți și teologi în fruntea cărora se afla Iacob cel Mare, stâlpul Bisericii (cf. *Ga* 2, 9), dar și a cetelor de bărbați și femei sfinte, coboară și Hristos Însuși, ca un Stăpân și Mire, escortat de mulțimi de îngeri nevăzuți de toți, dar înțeleși de cei mai mulți, care vine să ia la Sine pe iubita Sa Mamă (§23), adresându-i cuvinte tainice ca unei porumbițe și ca unei preafrumoase iubite și Mirese din Liban (cf. *Cânt* 2, 10-13; 4, 7-8) (§24). Luându-și rămas bun de la cei prezenți, asigurându-i că nu-i va lăsa cu totul, ci va fi pururea mijlocitoare și împăciuitoare înaintea Fiului și Stăpânului ei, întinzându-și trupul pe pat și ridicându-și mâinile în chip nevăzut spre Cel pe Care altădată Îl ținuse și îmbrățișase, își predă în mâinile dumnezeiești ale Fiului sufletul său dumnezeiesc (§25), care avusese parte de îndumnezeire mai presus decât toți, iar trupul atotsfânt, receptacul al lui Dumnezeu [*theodochon te kai panaghion*], este predat pentru puțin timp pământului și mormântului după fire și este prohodit nu cu tânguiri și bocete, ci „cu imne, cuvinte și ode sfinte”, deoarece „bucuria a toată lumea pleacă la Bucuria a toate” (§26). Prohodirea minunată a constat, cum s-a

¹⁶A se vedea „Relatarea găsirii cinstului acoperământ [*maphorion*] al preaneprihănitei Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoarea și a așezării lui în sfânta raclă a Vlahernelor”, în Epifanie Monahul, Simeon Metafrastul, Maxim Mărturisitorul, *Trei Vieți bizantine ale Maicii Domnului*, ed. a II-a, trad. și postf. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, 2007, pp. 251-255.

spus, în „teologhisiri, imne și preziceri ale unor profeți inspirați de Dumnezeu” care au profețit despre Hristos și despre ea: chenoza și unirea ipostatică a Fiului lui Dumnezeu, gravitatea feciorelnică (cf. *Is* 7, 14), arătarea pe pământ și petrecerea Lui împreună cu oamenii (cf. *Bar* 3, 38), rugul aprins (cf. *Iș* 3, 2), roua de dimineață și lâna (cf. *Jd* 6, 36-38), piatra din munte netăiată de mână (cf. *Dn* 2, 34), dar și toate cele legate de Economia prin trup al lui Hristos și a mântuirii oamenilor, pentru care a fost cântată doxologic ca una care s-a făcut „slujitoare, colaboratoare, mijlocitoare și procuratoare pentru oameni” (§27)¹⁷. Folosindu-se de tipologia mariologică biblică, autorul evidențiază superioritatea și măreția doxologiilor apostolilor, teologilor și a îngerilor la odihna Fecioarei-Mamei, chivotul adevărat, față de întoarcerea și odihna chivotului prefigurativ al lui David săvârșită cu săltări, dănțuiri, instrumente de cântare și psalmi (cf. *2 Rg* 6,5; *1 Par* 13, 8) sau procesiunea împodobită cu rugăciuni, psalmi și jertfe a lui Solomon (cf. *3 Rg* 8, 1-6; *2 Par* 5, 2-5) (§28). Îngerii primesc în cer pe cea mutată de pe pământ, unii purtându-o în imne și cântări și poruncind puterilor de sus să ridice porțile cele mai de sus (cf. *Ps* 23, 7-10), alții însoțindu-o cu mare spaimă ca una care s-a arătat mai presus decât toate cerurile încă de mai înainte, încât tot aerul se sfințea, duhurile necurate se risipeau, iar soarele, neascunzându-se ca odinioară la Crucea Domnului (cf. *Mt* 27, 45), mai strălucitor o arăta (§29). Motivul chivotului este reluat, cetele apostolilor, părinților și teologilor cântând sfânta mutare și încercuind chivotul cel însuflețit și cuvântător al lui Dumnezeu, fiecare aducându-se pe sine „jertfă vie, sfântă și bineplăcută lui Dumnezeu” (*Rm* 12, 1), „ca niște instrumente vii și însuflețite” (§30). Tuturor acestora au urmat transportarea către Ghețimani și îngroparea Mamei Vieții, care se arată încă o dată împlinitoare a prefigurărilor legate de chivot. Un nou Uza se atinge de sfântul chivot vrând să-l răstoarne, dar nu scapă nepedepsit (cf. *2 Rg* 6, 3-11; *1 Par* 13, 7-14), pentru că mulți preoți și oameni ai legii iudeilor – precum preoții și cărturarii împotriva lui Hristos – au dorit să atace acea adunare sfântă împreună cu trupul atotsfânt al Mamei lui Dumnezeu și, năpăstuind cu pietre și cu săbii, într-o clipă au fost lipsiți de vedere, ciocnindu-se unii de alții; însă unul dintre ei, ca odinioară slujitorul lui Caiafa care Îl palmuise pe Acela pe obraz (cf. *Mt* 26, 67), a încercat să profaneze sfânta năsalie, vrând s-o răstoarne. Încercarea se dovedește fără izbândă, căci acest preot iudeu profanator este de îndată pedepsit, tăindu-i-se mâinile de la coate de către o mână nevăzută, arătându-se prin aceasta

¹⁷ Secțiunile (§26) și (§27) fac referiri la viziunea imnic-extatică a tratatului dionisian *Despre numirile divine*, III, 2: teologhisirile, dumnezeieștile imne și toate laudele aduse trupului primitor de Dumnezeu de către Apostolii și teologii adunați acolo. A se vedea, de pildă, Dionisie Areopagitul, *Despre numirile divine. Teologia mistică*, trad. din lb. greacă, introd., note, glosar de termeni și bibliografie de Marilena Vlad, ed. bilingvă, Ed. Polirom, Iași, 2018, p. 95.

atât pedeapsa, cât și minunea Mamei lui Dumnezeu. Deși doar cu trupul mort acolo, Maicii Domnului îi se face milă de acest profanator al ei care, arătând fierbinte părere de rău și pocăință, este vindecat, trimițându-l la ceilalți profanatori, cărora le redă lumina ochilor printr-o frunză din ramura dăruită ei mai înainte de vestitor (§31-33). În sfârșit, această parte narativă se încheie cu momentul punerii în mormântul săpat în piatră din Ghețimani a „trupului mort purtător de viață” în aceeași atmosferă doxologică (§ 34).

Învierea tainică

Deși mai redusă ca dimensiune, cea de-a treia parte a discursului mariologic filoteian constituie esența teologică și mistagologică a întregului episod al Adormirii Maicii Domnului în viziunea patriarhului isihast, care nu se oprește doar la mormântul de piatră din Ghețimani, ci continuă într-o atmosferă mistică zugrăvind-ne în cuvinte câte ceva din taina învierii ei. Trupul mort, receptacul al lui Dumnezeu [*theodochon*], a fost dat pentru o vreme mormântului, însă Apostolii au șezut în acel loc încă trei zile în armonie de cântări îngerești, cântând și ei taina cea negrăită și rămânând din economie divină martori oculari ai învierii ei tainice [*mystikes anastaseos*]. Fiul, Cel a treia zi înviat din morți, Își preaslăvește Mama, pe care o înviază tot a treia zi în chip tainic, necunoscându-se nici aici ceasul sculării/ridicării ei din moarte, dar descoperindu-o prietenilor Săi (§ 35). Autorul distinge mai departe cele două învieri, precizând că Învierea Fiului a fost *mântuitoare*, încredințată prin cuvinte și arătări în chip diferit și de multe ori zile de-a rândul (cf. *1 Co* 15, 3-8), iar învierea Mamei – ca rezumat al tainei lui Hristos – a fost *confirmată* deja prin aceea a Fiului (§ 36), însă și aceasta s-a dezvăluit Apostolilor care privegheau mormântul „văzându-o” urcând la cer cu o *slavă strălucitoare și supranaturală*, însoțită și escortată de mulțime de îngeri în nespusă armonie doxologică (§ 37). Confirmarea tainei învierii Maicii Domnului se realizează odată cu apariția Apostului întârziat (Toma) a treia zi după îngropare, nepărtaş ca odinioară (cf. *In* 20, 24-25) la sfânta adunare a colegilor săi, suferind și dorind să vadă, să se închine și să îmbrățișeze „trupul mort al Mamei lui Dumnezeu”, ca vindecare și mângâiere a întristării și nenorocirii absenței sale. Ridicarea pietrei mormântului¹⁸ confirmă faptul că trupul Fecioarei-Mame „nici nu era mort, nici deloc vrednic de pământ și de mormânt” (§ 38-39), căci era cu neputință ca „templul însuflețit al Templului și al lui Dumnezeu” și „corțul Vieții” să fie dat de tot mormântului și pământului, ci doar pentru o vreme,

¹⁸ A se vedea „Despre aflarea giulgiurilor de îngropare ale Maicii Domnului”, în Epifanie Monahul, Simeon Metafrastul, Maxim Mărturisitorul, *Trei Vieți bizantine ale Maicii Domnului*, pp. 256-258.

adormirea și mutarea sa fiind o necesitate care nu desființează cu nimic taina întrupării lui Hristos din ea, ci adeverește că și ea a fost purtătoare a acestui trup muritor primind moartea, dar neînruindu-se cu stricăciunea și pământul (§ 40). Fecioara este mutată în patria cea dintâi a strămoșilor, trecând nesticăcioasă și pură cu trupul și sufletul, pe care îl deschide strălucit ca o nouă Evă, Mama Vieții și fiică a Evei, mama celor vii, făcându-se „primă locuitoare, călăuză și conducătoare a celor ce intră acolo și Mamă a făpturii și creației celei noi în Hristos” (§ 41). Însă jos, la mormânt, Apostolii au putut vedea și alte minuni care confirmau învierea Mamei lui Dumnezeu ca și cea a lui Hristos (cf. *In* 20, 6-7): giulgiurile de îngropare rămase goale și mormântul întipărit de membrele trupului ei mort depus mai înainte, autorul sugerând aici adormirea și învierea comună a tuturor oamenilor aidoma ei (§ 42).

Epilogul discursului o elogiază din nou pe Fecioara Maria, care s-a făcut *împlinitoare a preînchipuirilor* veterotestamentare: chivotul prefigurării care a tăiat curgerea Iordanului (cf. *Ios* 3, 15-16), cortul sfințit și de neclătinat al lui Dumnezeu (cf. *Ps* 45, 5-6), cetatea lui Dumnezeu (cf. *Ps* 86, 3), chivotul sfințirii (cf. *Ps* 131, 8), norul și stâlpul de foc (cf. *Iș* 13, 21-22 și 14, 14-20), Marea Roșie care a înecat pe Faraon (cf. *Iș* 14, 15; 15, 1-10), sfeșnicul de aur cu șapte lumini (cf. *Iș* 25, 31-40; *Za* 3, 9; 6, 12; *Evr* 9, 1-5), vasul de aur cu mana cerească (cf. *Iș* 16, 33), toiagul lui Aaron care a odrăslit (cf. *Nm* 17, 16-27), cartea cea nouă a lui Isaia (cf. *Is* 8, 1), sfetnicul minunat (cf. *Is* 9, 6), ușa din vedenia profetului Iezechiel (cf. *Iz* 44, 1-2), „desișul umbros” a lui Avacum (*Av* 3, 3), casa înțelepciunii așezată pe șapte coloane (*Pr* 9, 1), biruitoarea împotriva întâiului tiran al femeilor (cf. *Fc* 3, 1-6), o suită de imagini și simboluri din „Cântarea Cântărilor” (cf. *Cant* 1, 14; 4, 1; 5, 6, 8), ecou al *Psalmului* 44 (cf. *Ps* 44, 11-12; 14-15), și nouetamentare: restauratoare a păcii între cer și pământ prin doborârea zidului din mijloc (cf. *Ef* 2, 14), izgonitoare a blestemului strămoșesc și aducătoare de binecuvântare (cf. *Lc* 1, 42), receptacol al dumnezeirii (cf. *Col* 2, 9). Ea mai este punct de plecare al propovăduirii Apostolilor, temelia luptelor martirilor, icoană a îndumnezeirii mai presus de fire a omului (§ 43). Împărăteasa care șade de-a dreapta Tatălui în Treime, trecând de aici dincolo prin strămutare sau sculare/înviere [*metastaseos e anastaseos*] în chip minunat și supranatural (§ 44), se face pentru noi scară, mijlocitoare și ocrotitoare (§ 45), dar și cauză a nașterii, hrănirii și creșterii duhovnicești și, mai ales, cauză a îndumnezeirii noastre (§ 46). Întreg discursul patriarhului se încheie cu o rugăciune finală către Maica Domnului, care acum este în cer, de apărare de toți vrăjmașii, „smulgând turma ta de la lupii nevăzuți și văzuți care o atacă și o latră cumplit, înainte de toate surpându-l ca în vechime și acum pe tiranul ascuns împreună cu regimentele rele și întunecate aflate sub

comanda sa¹⁹, de izbăvire de începătorul minciunii și înșelăciunii și născătorul tuturor relelor, dar și de cerere și mijlocire pentru adormirea patimilor sufletești și pământești și urcarea și readucerea mișcărilor și puterilor minții noastre spre frumusețea și icoana prototipică. Autorul cere apărare Maicii Domnului și în fața ereziilor²⁰ care au încercat să clatine Biserica lui Hristos (§47).

Icoana de hram a bisericii athonite Protaton – delimitări istorice și tehnice



Imaginea nr. 1. Icoana de hram din catapetsama bisericii athonite Protaton (sec. XVI, XVIII)²¹

¹⁹ Aluzie, probabil, la asediul Constantinopolului din 1376 (a se vedea nota⁶). Poate fi vorba, de asemenea, și de toate relele și fărădelegile comise de-a lungul istoriei. (Dionysios A. Tsentikopoulos, *Philotheos Kokkinos Bios kai Ergo*, Thessalonike, 2001, p. 306). După această revoltă a lui Andronic IV Paleologul, Filotei Kokkinos a fost obligat să abdice din scaunul de patriarh ecumenic (V. Laurent, „Philotée Kokkinos”, 1503; cf. Diac. Ioan I. Ică jr, *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 267).

²⁰ Aluzie, cel mai probabil, la erezia antipalimită pe care Filotei Kokkinos a combătut-o în sinoadele constantinopolitane din 1347 și 1351, ale căror tomosuri le-a redactat, sau la dorința de unire a împăratului Ioan V cu Biserica Romei.

²¹ Sursa (a se vedea mai sus): icoana nr. 2.83 din monumentalul catalog *Treasures of Mount Athos*, p. 155.

Inventariată în categoria icoanelor portabile din monumentalul catalog care cuprinde întreg tezaurul athonit artistic (fresce, icoane pe suport de lemn și de hârtie, „anthivole”²², anluminuri²³, sculpturi bizantine în piatră sau lemn, artă minoră, ceramice, broderii, antimise etc.) și arhivistic (documente vechi și manuscrise în diferite limbi, incunabule²⁴ etc.) intitulat *Treasures of Mount Athos*²⁵ și publicat la Tesalonic în anul 1997, icoana *Adormirii Maicii Domnului*, identificată în catalog cu numărul 2.83²⁶, este pictată pe suport de lemn în tehnica tempera cu ou, având dimensiunile 148 cu 109,5 cm. Aceasta datează din secolul al XVI-lea, fiind pictată în anul 1542, odată cu un minunat grupaj de icoane de aceeași înălțime alcătuit din icoanele *Hristos Arhiereu înconjurat de sfinți* (2.82)²⁷, *Sfântul Ioan Botezătorul* (2.86)²⁸, *Sfântul Panteleimon* (2.85)²⁹ și *Sfinții Ștefan, Nicolae și Ioan Teologul* (2.84)³⁰, care au împodobit catapeteasma bisericii athonite Protaton construite în același an³¹. Secolul următor, în anul 1611, ieromonahul Neofit (8.4a-b)³² a construit un nou iconostas, sculptat în lemn, împodobit cu aceleași impunătoare icoane împărătești, moment în care, în spațiul rămas liber de la un capăt, s-a adăugat o nouă icoană verticală, a *Sfinților Athanasie Athonitul, Spiridon și Petru al Alexandriei* (2.96)³³, având o înălțime asemănătoare (155,5 cm), iconostas care a despărțit altarul de naos până la mijlocul veacului XVII, când a fost îndepărtat complet, rămânând *templon-ul* original din marmură care datează din a doua jumătate a secolului al X-lea (6.1)³⁴, deservind ca suport al catapetesmei actuale. Din grupul acestor cinci icoane a rămas în actuala catapeteasma doar icoana Adormirii Maicii Domnului. Autorul ei nu este cunoscut cu certitudine, însă stilul și schema iconografică comune grupului celor cinci aparțin cel mai probabil școlii cretane, pentru că sunt foarte legate de stilul unui

²² Mici desene sub forma unor schițe cu chipuri de sfinți sau alte scene biblice folosite de pictori ca suport (ghid) iconografic în decorarea bisericilor cu picturi murale sau lucrări portabile, și nu numai.

²³ Picturi miniaturale care împodobesc paginile unui manuscris medieval.

²⁴ Exemplare din cărțile tipărite înainte de anul 1500, în primii ani ai introducerii tiparului.

²⁵ *Treasures of Mount Athos*, ed. a II-a, Thessaloniki, 1997, 695 p.

²⁶ „2.83 The Koimesis 16th and 18th c. Protaton”, în *Treasures of Mount Athos*, pp. 154-156.

²⁷ *Treasures of Mount Athos*, pp. 152-154.

²⁸ *Ibidem*, p. 157.

²⁹ *Ibidem*, pp. 156-157.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Se observă că între cele cinci icoane menționate lipsește icoana împărătească a Maicii Domnului, care a fost înlocuită cu cea a Adormirii sale, cel mai probabil datorită hramului purtat de biserica Protaton.

³² *Treasures of Mount Athos*, pp. 300-302.

³³ *Ibidem*, pp. 165-166.

³⁴ *Ibidem*, pp. 268-269.

alt grup *Deisis* din actuala catapeteasmă a Protatonului compus din icoanele *Fecioara Rugătoare* (2.47)³⁵, *Hristos Pantocrator* (2.48)³⁶ și *Sfântul Ioan Botezătorul* (2.49)³⁷, al căror autor este faimosul pictor Teofan Cretanul sau ucenicul său Zorzis (Tzortzi). Compoziția echilibrată și modul de redare a aglomeratei scene conținând figuri reprezentate în diverse poziții, mișcări și gesturi constituie alte elemente definitorii ale paternității amintite. În secolul al XVIII-lea s-a intervenit prin rețușarea unor piese vestimentare sau prin ușoara modelare a anumitor fețe, așa cum s-a întâmplat și cu celelalte patru icoane pictate în anul 1542. În partea superioară, pe fundalul auriu, este înscris în grecește cu litere roșii și majuscule „H KOIMHΣΙΣ ΤΗΣ ΥΠΕΡΑΓΙΑ ΘΚΟΥ”, adică „Adormirea Preasfintei de Dumnezeu Născătoare”.

Icoana în cuvânt și tempera în dublă cheie hermeneutică: iconografică, a omiliei mariologice filoteiene, și omiletică, a icoanei athonite protatoniene

Deși alcătuit cu mult înainte de zugrăvirea icoanei athonite protatoniene, textul omiletic filoteian vine cu o dezvoltare retorică superioară³⁸ și reușește să descrie în cuvinte vii episodul *Adormirii Maicii Domnului* atât cât s-a păstrat și transmis în tradiția răsăriteană, într-o manieră exhaustivă, *descriptiv* în prima parte, *narativ* în cea de-a doua și *mistic-eschatologic* în cea de-a treia. Cronologic vorbind, Patriarhul Filotei nu a avut în fața lui această icoană athonită, pictată la aproape două veacuri distanță, însă cu siguranță s-a folosit în alcătuirea discursului său atât de *viziunea spirituală isihastă personală*, fiind unul dintre teologii isihăști palamiți, cât și de *viziunea fizică* a reprezentărilor iconografice ale episodului Adormirii de dinaintea sa sau contemporane lui. Evident, la acestea se adaugă și alte surse biblice, apocrife, hagiografice, imnografice și, mai ales, omiletice ale celorlalți mariologi bizantini isihăști de secol XIV, mai cu seamă, de inspirație palamită, dar și referiri la viziunile altor autori, precum viziunea imnic-extatică din tratatul lui Dionisie Areopagitul (*Despre numirile divine*, III, 2). Pe de altă parte, icoana protatoniană poate fi considerată o prezentare picturală a *imaginii mentale* a pictorului (monahul și cunoscutul pictor Teofan Cretanul sau unul dintre ucenicii săi) formată prin *experiența*, în primul rând, a *imnografiei* praznicului din 15 august, dar și a *tradiției omiletice* a sărbătorii, poate chiar a textului patriarhului, combinată cu *viziunea sa spirituală*.

³⁵ *Ibidem*, p. 120.

³⁶ *Ibidem*, pp. 120-121.

³⁷ *Ibidem*, pp. 121-122.

³⁸ Filotei Kokkinos a învățat meșteșugul retoricii de la maestrul său, marele retor Toma Magistros (Ignatie, episcopul Hușilor, *Sfântul Grigorie Palama și teologia energiilor necreate*, p. 150).

În acest studiu încerc să realizez o sinergie între partea iconică și partea textuală a aceluiași episod al Adormirii Maicii Domnului, printr-o abordare „intermedială” text-imagie sau „iconotext” a două compoziții bizantine de veacuri și tipuri diferite. Această alăturare sinergică a celor două contribuie la o explicare și oglindire reciprocă într-o unitate metaestetică, dar deschide și perspectivele identificării de noi înțelesuri nu doar simbolice, alegorice, metaforice, tipologice, ci mai ales teologice și mistagogice ale evenimentului. Cele două „medii” sau viziuni sunt, de fapt, instanțe ale unei ekfrază (*ekphrasis*)³⁹ abstracte. Putem considera, așadar, omilia filoteiană ca o *ekfrază retorică* a icoanei protatoniene în viziunea isihastă a patriarhului, iar icoana athonită, o imagine mentală și o viziune personală a pictorului cretan în fața omiliei mariologice. În nivelul al doilea al acestui *ekphrasis* se află exegetul, cititorul sau ascultătorul omiliei, dar și privitorul icoanei care, de fapt, „este privit” de cele ce sunt reprezentate în icoană încercând „să-l zugrăvească” pe acesta la minte și la suflet, încât și pentru ei se produce/formează o altă imagine mentală sau spirituală subiectivă în procesul hermeneutic.

Icoana athonită nu surprinde momentele premergătoare episodului Adormirii de pe Sion, ci partea a doua a textului omiletic, numită de traducătorul român, *Adormirea minunată*, și câte ceva din ultima parte, *Învierea tainică*. Cele două părți însă sunt suficiente pentru a putea pune împreună omilia cu icoana și a le analiza comparativ și integrativ. Mai întâi, tabelul de mai jos (*Tab. 1*) ilustrează multiplele elemente corespondente „intermediale” ale celor două viziuni.

³⁹ *Ekphrasis*-ul este o modalitate retorică de reprezentare lingvistică (verbală sau textuală) a unei reprezentări vizuale printr-o descriere vie a unui eveniment (scene) sau a unei opere de artă. În sens invers, reprezentarea picturală reprezintă al doilea nivel al *ekphrasis*-ului, care are la bază două elemente: imaginea mentală „născută” în mintea pictorului prin experiența receptării textului de reprezentat și viziunea spirituală personală.

Tabelul 1. „Intermedialitatea” comparativă a celor două viziuni ale episodului Adormirii Maicii Domnului

Omilia filoteiană (sec. XIV)	Icoana protatoniană (sec. XVI)
<i>Venirea minunată a Apostolilor</i>	
<p>„Apostolii [...] sunt <i>adunați</i> iarăși cu toții acum la El pentru mutarea Mamei Lui din diferitele regiuni ale pământului, fiecare de altundeva și toți deodată, întrerupându-și propovăduirea Evangheliei și slujirea cuvântului”⁴⁰.</p> <p>„alergând printr-o putere de nespus a Duhului de la marginile pământului spre cea mai înaltă decât cerul și pământul, spre Mama Ziditorului și Împăratului cerului și a întregii creații. Și erau uimiți în chip suprafiresc văzând <i>venirea</i> lor cu toții în același loc, aflând unii de la alții cele care priveau pe unii și pe alții, și care și de unde fiind răpit în văzduh fiecare, asemenea vestitului odinioară Avacum [Bel 33–39], a fost luat pe sus și a ajuns într-o clipită în Sion la cortul Împărătesei”⁴¹.</p>	<p>– Însoțirea și escortarea Apostolilor pe nori de către îngeri, identificați cu inițiale roșii ale numelor și reprezentați în zona aurie, în afara cerului albastru plin de stele, de forma unui potir, prin care coboară Hristos în slavă.</p>
Prezența Apostolilor, a celorlalți ucenici și a teologilor în jurul sfinteii nășalii	
<p>„De aceea au stat de față în chip măreț și cu cea mai mare demnitate – cum ai putea spune altfel? – nu numai <i>cei doisprezece corifei</i>, ci și cei mai înțelepți și de vază dintre <i>ucenicii</i> și <i>teologii</i> din urma lor, care au slujit împreună cu ei tainei”⁴².</p> <p>„și cei mai mulți dintre cei ce au urmat <i>corifeilor</i>, bărbați înțelepți și <i>teologi</i>, cum a arătat și cuvântul nostru pe lângă aceștia sau, mai bine zis, înaintea acestora, era <i>Iacob cel Mare</i>, stâlpul Bisericii [cf. Ga 2, 9]”⁴³.</p>	<p>– Prezența celor trei ierarhi de obicei reprezentați în icoana Adormirii: Dionisie Areopagitul, Ierotei și Timotei sau Iacob cel Mare⁴⁴.</p>

⁴⁰ Filotei Kokkinos, *La Adormire*, p. 11, §20.

⁴¹ *Ibidem*, p. 12, §21.

⁴² *Ibidem*, p. 12, §20.

⁴³ *Ibidem*, p. 12, §23.

⁴⁴ Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Ed. Sophia, București, 2000, p. 139.

<i>Prezența bărbaților sfinți și a femeilor sfinte</i>	
„având împreună cu sine o adunare de <i>bărbați sfinți</i> și de <i>femei sfinte</i> , ca un rod minunat al noii Biserici încredințate lui de Hristos în Sion” ⁴⁵ .	– În partea din stânga se observă o mare ceată de femei.
<i>Prezența sfinților îngeri</i>	
„Și nu numai aceștia, ci erau de față și o mulțime sărbătorească de <i>îngeri de sus</i> și, cum ar putea spune iarăși Pavel, „o adunare [ekkle-sia] de întâi născuți înscriși în cer” [Evr 12, 22–23]” ⁴⁶ .	– În jurul lui Hristos, însoțit și escortat de heruvimi, serafimi și de toți îngerii cei dintâi, se observă câte patru îngeri pe fiecare parte.
<i>Venirea lui Hristos în slavă</i>	
„și <i>Hristos Însuși, escortat ca un Stăpân</i> , cum era de așteptat, de heruvimi și de serafimi și de toți îngerii dintâi și chemând în chip slăvit la Sine Însuși pe iubita Sa Mamă, [îngeri] nevăzuți de toți, dar văzuți și înțeleși de cei mai mulți din cei de față și împărțându-le din belșug împărțirea luminării și harului” ⁴⁷ .	– <i>Potirul slavei</i> ca un cer albastru închis înstelat care învăluie tot pământul la venirea lui Hristos în slavă din cer.
<i>Maica Domnul întinsă pe năsalie își dă sufletul în mâinile Fiului</i>	
„După care, <i>întinzându-se pe patul</i> care zăcea înaintea și dând trupului ei liber de orice boală și neputință și cu adevărat convenit unui astfel de suflet forma pe care o voia, <i>își ridică spre Fiul și Stăpânul</i> ei văzut în chip nevăzut și suprafi-resc mâinile care-L îmbrățișaseră omenește ca un prunc” ⁴⁸ .	– În partea inferioară, se află trupul mort primitor de Dumnezeu al Fecioarei întins pe o năsalie masivă de culoare roșie cu auriu, cu mâinile strânse în chipul crucii, arătând prin aceasta viața sa pilduitoare de răstignire și dor ceresc, dar cu capul îndreptat în poziția opusă (spre dreapta) ⁴⁹ . – Hristos este reprezentat într-o haină luminoasă, primind și ținând în brațe sufletul Fecioarei ca un prunc înfășat.

⁴⁵ Filotei Kokkinos, *La Adormire*, p. 12, §23.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 13, §25.

⁴⁹ De obicei este reprezentată cu capul pe partea stângă (a se vedea Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, p. 139).

<i>Doxologiile și imnele pământenilor adunați în jurul adevăratului chivot</i>	
<p>„Nu acestea au fost cele cântate atunci de apostoli și teologi la ieșirea Mamei Cuvântului – căci aceea n-avea câtuși de puțin nevoie de acestea –, ci unele foarte supranaturale și foarte înalte și vrednice cu adevărat numai de cea care zăcea și de dumnezeiasca și supranaturala ei taină: <i>teologhisiri, imne și preziceri</i> ale unor profeți inspirați de Dumnezeu”⁵⁰.</p> <p>„Acestea le-au cântat împreună cu laude sfinte ale Mamei lui Dumnezeu fiecare din apostoli și ierarhi în parte și toți împreună, purtați cu toții de insuflare dumnezeiască și unii purtați de Dumnezeu stând, cum spuneau ei înșiși, în extaz prin părtășia/comuniunea cu cele cântate de ei în <i>imne</i>”⁵¹.</p> <p>„Încercuiau <i>sfântul chivot</i> al lui Dumnezeu ca niște instrumente vii și însuflețite care făceau să sune în chip tainic melodiile dumnezeiești și acele <i>ode</i> ale Duhului și <i>laudelor</i>, devenind în întregime <i>imne</i> și uimiri pentru Născătoarea de Dumnezeu, cum îi mișca pe fiecare Duhul Care era în ei și, cred, dorul sufletului față de aceea”⁵².</p>	<p>– Apostolii și teologii reprezentați în diferite poziții, mișcări și gesturi liturgice (cărțile deschise ale ierarhilor, căderea Apostolului Petru) și adunați în jurul sfintei năsălii arată prohodirea minunată a Fecioarei, odihna adevăratului chivot.</p>

⁵⁰ Filotei Kokkinos, *La Adormire*, p. 13, §27.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, p. 14, §30.

<i>Mutarea (metastasis) în cer a Fecioarei și doxologia îngerilor</i>	
<p>„Unii îngeri, primind-o în chip nevăzut în cer și în soarta minunată de acolo, o purtau sus cu o pompă minunată și <i>imne</i> vrednice și porunceau, ca și mai înainte la urcarea lui Hristos, puterilor de sus să ridice Împărătesei porțile cele mai de sus [cf. <i>Ps</i> 23, 7-10], iar alții o primeau și însoțeau cu cea mai mare spaimă pe cea mai presus decât cerurile care <i>urca mai presus de cer</i>, deși nicidecum nu coborâse mai înainte de acolo”⁵³.</p> <p>„Sunt unii care spun că apostolilor care ședea acolo și privegheau lângă mormânt, Împărăteasa li s-a arătat în văzduh <i>urcând la cer</i> cu o slavă supranaturală și strălucitoare a treia zi, cete de îngeri însoțind-o și escortând-o în chip cuvenit lui Dumnezeu și umplând aerul cu <i>cântări și imne</i> străine și de nespus intonate cu o armonie minunată”⁵⁴.</p>	<p>– La „gâtul” <i>Potirului slavei</i> din cer se află Fecioara Maria, înconjurată și escortată în slavă de șapte îngeri, ținând în mâini brâul pe care îl „aruncă” Apostolului Toma, întârziat la adormire.</p> <p>– În partea superioară a acestui <i>Potir de slavă</i> se află doi îngeri care deschid Ușile Împărăției, în timp ce alții, reprezentați monocrom, coboară să primească în cer pe cea mai presus decât ei.</p>

Potirul slavei

Elementul fundamental al icoanei protatoniene îl ocupă redarea slavei dumnezeirii într-o manieră inedită și sugestivă care formează un „Potir al slavei” de culoarea unui cer albastru închis și înstelat, a cărui cupă parțial vizibilă pornește din partea superioară ca dintr-un cer infinit și la a cărui bază se află Hristos, Împăratul slavei, din care țâșnesc raze de lumină, escortat din cer de mulțime de serafimi, heruvimi și îngeri pe sfințitul Sion la Maica Sa, întinsă cu trupul pe năsalie, slavă care învăluie întreg pământul și toată sfânta adunare ca un lanț de munți. Dar acest „Potir al slavei” surprinde două momente: coborârea Fiului la adormirea (*koimesis*) Mamei, căreia îi primește sufletul și mutarea (*metastasis*) Mamei în slava Fiului prin învierea (*anastasis*) și înălțarea (*analēpsis*) de către Fiul. Înălțarea Mamei prin puterea Fiului este redată sugestiv prin escortarea de către îngeri și învăluirea în lumina slavei de același fel cu cea a întregului „Potir de slavă” (același cer albastru închis și înstelat). Poziția Fecioarei la „gâtul” „Potirului de slavă” poate fi pus în legătură cu asemănarea – în teologhisirile lui Teofan al

⁵³ *Ibidem*, p. 14, §29.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 16, §37.

Niceei⁵⁵ – Fecioarei cu „Gâtul” care unește pe Capul Hristos cu Trupul să mistic. Deasupra acestui „gât” se deschid ușile Împărăției cerului de către doi îngeri⁵⁶, în timp ce mulțime de alte ordine cerești, rediate monocrom, primesc pe cea mai presus de ei. Și Sfântul Filotei redă în cuvinte această slavă pe care o asociază cu lumina taborică izvorâtă din trupul lui Hristos:

„O priveliște și o grăire cu adevărat cutremurătoare care lasă în urmă și cuvânt și fire; o *slavă* naturală și o lumină neapropiată [cf. *1 Tim* 17, 1-9] a dumnezeirii care izvorăște în chip supranatural dintr-un trup omenesc și care ascunde cu fulgerarea ei razele acestui soare sensibil, dar e văzută de oameni în chip supranatural și de necuprins prin negrăitul pogorământ spre noi al Celui ce o dă, Care este totodată și Dumnezeu și om”⁵⁷.

Plecând de pe Tabor, Patriarhul ne aduce pe Sionul luminat de aceeași slavă dumnezeiască și strălucitoare și în aceeași hristofanie, dar, de această dată, cu un Trup înviat și transfigurat nu doar în prezența numeroasă a celor de jos, ci și în însoțirea și escorta celor de sus:

„Și astăzi, din nou, luminând cu *slava* Dumnezeirii proprii din minunatul Sion ca dintr-un post de observație înalt... Și aduce acum iarăși nu numai iarăși din iad pe un Moise, nici numai din cer pe un Ilie sau dintre oameni numai pe Petru și pe Fiii tunetului [Iacob și Ioan; cf. *Mt* 17, 1-9], ci aduce din cer o mulțime de ordine îngerești, trimise înainte, însoțind și escortând cu *slavă* strălucitoare și cuvenită lui Dumnezeu și Stăpânul lor Care cobora cu trup”⁵⁸.

În această imagine angelofanică și teofanică, Împăratul slavei cheamă în chip slăvit pe Mama Sa, care este înviată și înălțată tainic prin învăluirea și acoperirea de slava Fiului, moment necunoscut și nevăzut de nimeni. Mariofania din a treia zi experiență doar de Apostolii aflați în priveghere la mormântul din Ghețimani și de îngerii însoțitori a fost o urcare cu o slavă supranaturală și strălucitoare care vine de la Fiul, nemaiputând fi văzută din pricina acestei lumini dumnezeiești decât de cei care se aflau ascunși ei înșiși în această lumină, îngerii și sfinții⁵⁹:

⁵⁵ Teofan al Niceei, „Discurs/tratat despre mărețiile negrăite ale Maicii Domnului și despre taina întrupării lui Dumnezeu ca binele ultim și cauza finală a tuturor existențelor”, în Diac. Ioan I. Ică jr, *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei*, X (§23), p. 545.

⁵⁶ O posibilă aluzie la imaginea Templului ceresc deschis, vederea chivotului Legământului și a Femeii înveșmântate ca soarele în viziunea ioaneică din *Apocalipsa* (11, 19; 12, 1).

⁵⁷ Filotei Kokkinos, *La Adormire*, pp. 6-7, §4.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 7, §5.

⁵⁹ Cf. Preot Prof. D. Stăniloae, „Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și catolici”, în *Ortodoxia*, 4 (1950), nr. 4 (oct.-dec.), București, 1950, p. 602.

„și Hristos Însuși escortat ca un Stăpân, cum era de așteptat, de heruvimi și de serafimi și de toți îngerii dintâi și chemând în chip *slăvit* la Sine Însuși pe iubita Sa Mamă, [îngeri] nevăzuți de toți, dar văzuți și înțeleși de cei mai mulți din cei de față și împărțându-le din belșug împărțășirea luminării și harului”⁶⁰.

„I-a reținut de altfel în chip de nespus și o economie dumnezeiască de sus care i-a convins să rămână la mormânt, ca astfel să fie și ei martori oculari ai învierii tainice [*mystikes anastaseos*] a Mamei lui Dumnezeu, așa cum fuseseră și ai sfârșitului și ai tainelor ei”⁶¹.

„Sunt unii care spun că apostolilor care ședea acolo și privegheau lângă mormânt Împărăteasa li s-a arătat în văzduh urcând la cer cu o *slavă* supranaturală și strălucitoare a treia zi, cete de îngeri însoțind-o și escortând-o în chip cuvenit lui Dumnezeu și umplând aerul cu cântări și imne străine și de nespus intonate cu o armonie minunată”⁶².

Slava, măreția și manifestarea ei asupra Fecioarei Maria în episodul Adormirii sunt redată de către cele două viziuni în mod asemănător, arătând slăvirea făpturii umane deplin îndumnezeite, învierea mistică și înălțarea nu prin puterile ei, ci prin puterea Fiului, căci ea nu înviază și se înalță ca Fiul, ci este înviată și înălțată doar prin și în Fiul. Preotul profesor Dumitru Stăniloae argumentează această înviere și înălțare tainică a Maicii lui Dumnezeu:

„Dar dacă în evenimentul morții Maica lui Dumnezeu a reintrat într’o unire superioară cu Fiul ei, această unire s’a ridicat la treapta supremă în evenimentul înălțării ei. De aceea înălțarea ei e un act al Fiului, nu s’a făcut cu puterile ei. Maica Domnului nu s’a înălțat prin sine, ca Fiul ei. Puterea lui dumnezeiască s’a concentrat și mai deplin în trupul ei, readucându-l la viață, la o viață nespus de superioară față de cea pământească. Învierea și înălțarea reprezintă suprema înduhovnicire, îndumnezeire a trupului, ridicarea în cea mai adâncă intimitate dumnezeiască. De aceea trupul înviat nu se mai vede. Actul învierii nu mai e un act vizibil, la fel nici al înălțării, pentru că ele înseamnă o absorbire a materialității în lumină, o covârșire a ei prin lumina dumnezeiască, o ridicare în transcendența pnevmatică.”⁶³

Cu toate că este o compoziție iconică închinată marelui praznic al *Adormirii Maicii Domnului* care închide acolada ciclului eortologic al anului Domnului, centralitatea hristologică este cea care domină întregul episod redat în culoare,

⁶⁰ Filotei Kokkinos, *La Adormire*, p. 12, §23.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 16, §35.

⁶² *Ibidem*, p. 16, §37.

⁶³ Preot Prof. D. Stăniloae, „Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și catolici”, p. 599.

cea ce constituie un argument în plus în sprijinul unei mariologii eshatologice hristocentrice realizate numai în și prin Hristos. Așadar, cele două viziuni, iconică și omiletică, întregesc și lămuresc dogmatic evenimentul Adormirii Maicii Domnului.

Preotul iudeu profanator versus sfeșnicul arzător (serafim)

Omilia menționează apariția unui preot iudeu profanator care încearcă să răstoarne patul (năsălia) pe care se afla trupul Maicii Domnului, antitip al lui Uza, care mai înainte apucase chivotul Legământului pentru a îl sprijini când boii voiau să îl răstoarne (cf. 2 Rg 6, 6-7):

„Dar, o îndrăzneală, nebunie cumplită și obrăznicie a celui rău! Iarăși diavolul stă în mijlocul îngerilor înaintea lui Dumnezeu, ca odinioară pentru Iov [cf. Iov 1, 6-2, 10]. Iarăși *Uza* se atinge fără rânduială de *sfântul chivot* și n-a scăpat de pedeapsă [cf. 2 Rg 6, 3-11; 1 Par 13, 7-14]”⁶⁴.

„Însă *unul dintre acei preoți spurcați*, imitându-l negreșit pe Iuda, vânzătorul lui Hristos, sau pe slujitorul lui Caiafa care-L pălmuisă odinioară pe Acela pe obraz [cf. Mt 26, 67], nefiind lovit încă de nevedere ca și aceia, se pornește ca un porc mistreț asupra *sfintei năsălii* și, prinzându-se de el cu amândouă mâinile, încerca să-l doboare la pământ și să profaneze cu îndrăzneală cele sfinte”⁶⁵.

Icoana nu surprinde acest moment, ci în locul profanatorului pocăit și îndreptat se află un sfeșnic aprins închipuindu-l pe Sfântul Ioan Botezătorul, care apare și sub forma unui serafim roșu reprezentat mai proeminent deasupra Domnului Iisus Hristos ca „arzând” de slava cea negrăită, ceea ce întregeste în chip tainic imaginea icoanei *Deisis* sau prezența tainică a Prietenului Mielului la Adormirea Maicii Domnului⁶⁶, mucenic, proroc, botezător, dar și *glas*, *sfeșnic* și *înger*, așa cum este decriptat într-unul dintre troparele Canonului imnografic al praznicului din 29 august:

„Cel ce *ca un mucenic și proroc și botezător*, și *ca un glas și sfeșnic și înger*, și mai mare decât prorocii ești mărturisit de Dumnezeu, roagă pe Domnul să

⁶⁴ Filotei Kokkinos, *La Adormire*, p. 14, §31.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 15, §32.

⁶⁶ A se vedea importantul motiv sugerat de domnul Sorin Dumitrescu în inedita sa iconologie la canonul imnografic al prezenței Botezătorului din icoana Adormirii Maicii Domnului: serafimul (heruvimul) roșu este Ioan care șoptește la urechea lui Hristos și același Ioan este și sfeșnicul aprins din fața masivului catafalc. *Serafimul* (heruvimul), *glasul* și *sfeșnicul* sunt, în concepția sa, vocațiile teologice ale Botezătorului și corespondente ale ipostasurilor lui de *înger*, *proroc* și *mucenic* (Sorin Dumitrescu, *Noi și icoana (I).31+1 de iconologii pentru învățarea icoanei*, Ed. Fundația Anastasia, București, 2010, p. 157).

mântuiască de toate ispitele și de vătămarea cea potrivnică pe cei ce săvârșesc cu dragoste pomenirea ta, cea de lumină aducătoare.”⁶⁷

Întreita ipostază a Fecioarei Maria în icoana protatoniană

Icoana din biserica Protaton o zugrăvește pe Fecioara Maria de trei ori: pe masivul catafalc în stare de adormire, ca un prunc înfășat în brațele pline de lumină ale lui Hristos și escortată angelic în văzduh în slava Fiului ei. Intenția iconarului a fost aceea de a ne pune înaintea întreg episodul Adormirii conferindu-i un caracter mai dinamic prin întreita reprezentare a Fecioarei, dar, în același timp, de a ne apropia și mai mult de taina ei ca rezumat al tainei noastre, dându-ne senzația că suntem aici și acum prezenți la acest mare praznic de taină. Patriarhul isihast prelungește și desăvârșește această imagine iconică adăugând la aceste trei ipostasuri și starea eshatologică a mutării Fecioarei în rai: „Ci ea, scuturând înrușdirea cu stricăciunea și pământul și toate cele ale pământului, trece cu totul nestricăcioasă și pură, atât la suflet, cât și la trup, spre locul străin de stricăciune, adică în rai, întâia patrie a strămoșilor (§ 41)”⁶⁸, așezată ca o Împărăteasă de-a dreapta Fiului în Treime: „iar potrivit teologiei zise mai înainte de profetul [David], și tu, Împărăteasă, ai stat *de-a dreapta Fiului și Împăratului tău*, adică a Tatălui și a Duhului de o cinstire cu Acela, înveșmântată în haină aurită și multicoloră [cf. Ps 44, 10]”⁶⁹. Combinând și rezumând cele două viziuni, se poate afirma că: în mormânt cu trupul, în brațele Fiului cu sufletul, în rai mutată cu trupul și sufletul și de-a dreapta Fiului în Treime ai șezut, Fecioară-Mamă a lui Dumnezeu, prin toate trecând, cea care în pântec ai cuprins pe Cel necuprins.

Adormirea ca Intrare. Mutarea și odihna adevăratului chivot

Episodul Adormirii Maicii Domnului reprezintă, de fapt, un antitip (*antitypos*) al episodului Intrării în Templu a Fecioarei, în care Hristos, Arhiepiscopul cel veșnic, primește sufletul Mamei Sale, strămutându-o în odihna Sa cu trupul și sufletul în Sfânta Sfințelor Templului ceresc prin înviere și înălțare mistică, ca odinioară arhiepiscopul Zaharia pe prunca Maria de trei ani, pe care a așezat-o în Sfânta Sfințelor cea nepătrunsă de nimeni, în odihna isihiei de ea însăși descoperită. Ieșirea (*exodus*) Copilei Maria din lume și intrarea (*eisodia*) în cele tainice e acum adormirea (*koimesis*) și intrarea/mutarea (*metastatis*) Mamei lui Dumnezeu în cele eshatologice. Aducerea și introducerea ei în Sfânta Sfințelor cea vremelnică

⁶⁷ Cântarea a 9-a, glasul al 8-lea, Canonul al doilea, facere a lui Ioan monahul, în *Mineiul pe august*, EIBMBOR, București, 2003, p. 339.

⁶⁸ Filotei Kokkinos, *La Adormire*, p. 17, §41.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 19, §44.

e acum aducerea și mutarea în Sfânta Sfințelor cea veșnică. Chivotul prefigurării lui Moise își găsește odihna (*anapausis*) în cortul davidic din Sion și în templul solomonic din Ierusalim peste care trona slava Domnului, loc prin excelență al prezenței lui Dumnezeu (ebr. *Shekhinah*). Dar Sfânta Sfințelor vremelnică în care a intrat Fecioara Maria își primește chivotul însuflețit care împlinește tipologic prefigurările de mai înainte. Patriarhul Filotei semnalează aceste prefigurări umbratice și la episodul Adormirii referitoare la odihna (*anapausis/katapausis*)⁷⁰ chivotului:

„Căci în vechime la întoarcerea și *odihna chivotului prefigurării* David a săltat și a dănuțuit înaintea lui cu obișnuitele lui instrumente și psalmi [cf. 2 Rg 6, 5; 1 Par 13, 8], iar Solomon, adunând tot poporul, împreună cu preoții și leviții a condus-o în procesiune în templul ei împodobind prăznuirea cu rugăciuni, cu psalmi și belșug de jertfe [cf. 3 Rg 8, 1–6; 2 Par 5, 2–5] [...] Dar la *odihna adevăratului chivot*, pentru care toate acelea au fost ca niște prefigurări și umbre, ce fel de celebrare și prăznuire trebuia oare celebrată?”⁷¹.

Dar tot profetul David este cel care îl determină pe Sfântul Filotei să o identifice pe Fecioara, chivotul însuflețit al lui Dumnezeu, în cuvintele *Psalmului* 131 care concentrează întreaga mistagogie a evenimentului Adormirii:

„iar descriind tainic *adormirea, sculară/invierea și odihna* la Fiul și Dumnezeuul tău, așa a grăit către El îmbătat de Dumnezeu: „Scoală-Te, Doamne, întru odihna Ta, Tu și chivotul sfințirii Tale” [*Ps* 131, 8]”⁷².

Prin urmare, Maica Domnului, chivotul cel adevărat, trece prin mai multe momente/stări mult superioare chivotului umbratic care explică sinergia celor două praznice mariologice ale *Intrării și Adormirii*, dar și schema iconografică

⁷⁰ În textul grecesc, omilia filoteiană se folosește de ambele cuvinte, „anapausis” și „katapausis”, cu sensul de *odihnă*. Totuși, există o diferență între „anapausis”, care înseamnă odihnă (repaus, liniște, loc și zi de odihnă etc.) în general (cf. *Iș* 16, 23; 23, 12; *Ps* 131, 8; *Mt* 11, 28.29; 12, 43; *Lc* 11, 23; *Flm* 1, 7; *Ap* 4, 8; 14, 11 etc.) și „katapausis”, care înseamnă mai mult *odihna în Dumnezeu* (cf. *Iș* 35, 2; *Dt* 12, 9; *Ps* 94, 11; 131, 14; *Is* 66, 1, *FA* 7, 49; *Evr* 3, 11.18; 4, 1.3.5.10.11 etc.). Există 4 ocurențe ale cuvântului „katapausis” în diferitele declinări: „odihna chivotului prefigurării (*katapausei tes typikes kibotou*)” – Filotei Kokkinos, *La Adormire*, p. 14, § 28, „odihna adevăratului chivot (*tes alethines kibotou katapausei*)” – *Ibidem*, „odihnă a chivotului însuflețit al lui Dumnezeu” (*tes empsyhou Theou kibotou katapausin*)” – *Ibidem*, p. 14, §30, „odihna la Fiul și Dumnezeuul tău (*son yion te kai Theon authis katapausin*)” – *Ibidem*, p. 19, §43, și doar o singură apariție pentru „anapausis” referitoare la versetul 8 al *Ps* 131; „Scoală-Te, Doamne, întru odihna Ta, Tu și chivotul sfințirii Tale (*anastethi, Kyrie, eis ten anapausin sou. Sy kai he kibotos tou aghiasmatis sou*)” – *Ibidem*. Folosirea lui „anapausis” în acest verset descoperă în cheie tipologic-mistagogică învierea mistică și odihna veșnică a Fecioarei Maria, chivotul cel adevărat.

⁷¹ Filotei Kokkinos, *La Adormire*, p. 14, § 28.

⁷² *Ibidem*, p. 19, § 43.

deosebită a icoanei athonite: îndumnezeire (*theosis*), adormire (*koimesis*), înviere/ridicare (*anastasis*), înălțare (*analēpsis*), strămutare (*metastasis*)⁷³ cu trupul și sufletul, odihna (*katapausis*) în slava Fiului⁷⁴. Trecerea pentru puțină vreme prin moarte și mormânt a fost o necesitate, după cum declară Patriarhul isihast, „pentru ca taina lui Hristos să nu pară unora o închipuire [*phantasia*] și să nu se creadă că mama n-a luat de la noi acest trup muritor”⁷⁵.

Concluzii

Episodul Adormirii Maicii Domnului rămâne în esență o recapitulare eshatologică a vieții pământești deiforme a celei ce s-a făcut Mamă a Vieții și receptacol al lui Dumnezeu. Fiind praznicul ultim al ciclului eortologic al Bisericii care explică rolul și locul Fecioarei în Economia mântuirii, în el se concentrează mistagogic o serie de momente fundamentale din Viața Maicii Domnului, prăznuite liturgic: *Nașterea, Intrarea în templu, Buna Vestire, Întâmpinarea Domnului*. Nefiind cuprins în textul biblic, episodul Adormirii este totuși transmis și descris *text-imaginesunet* astfel: prin cuvânt, alcătuiind tradiția apocrifă, hagiografică, imnografică și omiletică a acestui praznic, prin culoare reprezentând iconografia mariologică bizantină și post-bizantină și prin sunet ca tezaur imnografic și liturgic cântat.

Omilia isihastului patriarh Filotei Kokkinos reușește performanța de a zugrăvi *descriptiv, narativ și mistagogic* viața exemplară și excepțională a Fecioarei Maria de după episodul înălțării lui Hristos, întreg tabloul de pregătire pentru adormire și realitatea eshatologică a strămutării la cer prin înviere și înălțare mistică în puterea și slava Fiului. Icoana athonită din străvechea biserică Protaton redă tăcut prin culoare hermeneutică acestui episod. În sens comparativ, cele două viziuni se explică una pe cealaltă și, inspirându-se parcă reciproc, redau într-

⁷³ „Ioan Geometrul afirmă răspicat moartea Mariei care, după el, nu e o pedeapsă rezultată din păcat, ci o necesitate pentru a garanta natura umană a Mariei și a lui Iisus, El operează o distincție între *metastasis* sau mutarea sufletului Mariei la cer însoțită de corupția (*phthora*) naturală a separației lui de trup (nu și de putreziciunea antinaturală, *diaphthora*, a cadavrului după moarte) și *metathesis* sau transportarea trupului Fecioarei în paradis pentru a primi darul supranatural al incoruptibilității”, după ed. A. Wenger, *L'Assomption de la TS Vierge dans la tradition byzantine (Archives de l'Orient Chrétien 5)*, Paris, 1955, pp. 234-235, §49, apud Diac. Ioan Ică jr, „Viețile Maicii Domnului – sinteze narative ale tradițiilor mariologice ale Bisericii”, în Epifanie Monahul, Simeon Metafrastul, Maxim Mărturisitorul, *Trei Vieți bizantine ale Maicii Domnului*, p. 285.

⁷⁴ Cf. studiul meu Protos. Drd. Daniil (Daniel-Cosmin) Pinciuc, „Tipologia chivotului în corpul omiletic al mariologiei bizantine a secolului XIV. Revelarea adevăratului Chivot al Legământului”, în *Studia Doctoralia Andreiana*, an. XI, nr. 2 (iul.-dec.), Editura Andreiana, Sibiu, 2022, pp. 48-49.

⁷⁵ Filotei Kokkinos, *La Adormire*, p. 17, §40.

o unitate metaestetică evenimentul ultim al vieții pământești a Maicii Domnului, dar și câte ceva din realitățile mistic-eschatologice ale vieții cerești. În sens integrativ, atât viziunea omiletică, cât și cea iconică deschid și descoperă două direcții fundamentale ale acestui episod. Pe de o parte, o direcție *teologică dogmatică* care lămurește apologetic taina morții și învierii Fiului rezumată și recapitulată în Maica Domnului – fiind prima dintre fapturne umane îndumnezeite înviată deplin, înălțată și așezată de-a dreapta Fiului în Treime –, dar și realitatea eschatologică a învierii de obște (comună) și universală, iar pe de altă parte, o direcție *mistagogică* (duhovnicească) care arată că Fecioara Maria este cauză și prototip al îndumnezeirii noastre și cea care explică întreaga taină a omului. De fapt, Fecioara Maria „se înălțase” mai înainte la Dumnezeu, pentru că sușuri a pus în inima sa, unindu-și mintea cu El prin isihia descoperită chiar de ea în templu, murind cu totul lumii și născându-L mai întâi mistagogic pe Hristos apoi real, încât adormirea ei este, deodată, o ieșire din lume printr-o trecere necesară și scurtă prin moarte și mormânt, dar mai ales o naștere și o intrare eschatologică în cer.

Așadar, abordarea „intermedială” *iconotext* a celor două viziuni reprezintă o forță teologică și duhovnicească de pătrundere și înțelegere a profunzimilor mariologice hristocentrice ale omului și destinului său ontologic în asemănarea sa cu Dumnezeu după modelul Maicii Domnului sau, mai bine spus, o „icoană” în cuvânt și o „omilie” în tempera a adormirii, învierii și strămutării omului îndumnezeit în cerul lui Dumnezeu.

Rugăciunea ca „îndeletnicire cu Dumnezeu” la Sfântul Isaac Sirul – Pocăință, stăruință, asceză și discernământ în „împlinirea întregii virtuți”*

Drd. Ionuț DRANGA

Abstract:

In the context of today's Church, wounded by formalism, in the midst of a spiritual crisis, undergoing an obvious decimation and clear ageing (on the part of the faithful who are mostly elderly), it is necessary, I believe, to return to the true principles and values of the Church and Orthodoxy. In this sense, St Isaac Sirul offers us through his writings the necessary landmarks to succeed in emerging from formalism, from the liturgical and spiritual crisis, through a spiritual revival towards the true values and principles of patristic Christocentric Orthodoxy. It requires the refocusing of the Christian on the change of mind, the emphasis on the spiritual life, on prayer, on reading, especially on the part of the clergy, who thus initiated into the mysteries of the Godhead, through prayer can extend the work of Christ in the world, on His behalf. Apart from these works, the clergy do nothing but extend a false church in the world as a prescriber and provider of purely formal services, which once fulfilled ceases to do its work. It is necessary to restore the true ordinances of the Church, if we even have the desire to truly acquire the form of God in our image, a form devoid of formalism, but full of life, diversity and dynamism, but in unity, in Christ, God incarnate for our deification.

Keywords:

Prayer, Saint Isaac Sirul, repentance, ascetism, discernment

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

Introducere – omul e chemat să devină rugăciune

Privindu-l pe Sfântul Isaac Sirul în totalitatea operei sale, este clar că tema centrală a vieții și operei Sfântului Isaac Sirul este rugăciunea, acesta așternând în scris ceea ce el, la concret, a trăit în viața sa continuu. Astfel, el a devenit peste veacuri, până în prezent, un dascăl prin excelență al rugăciunii, al vieții trăite în, cu și prin Hristos. El nu a fost doar un practicant frecvent al rugăciunii, ci el a inclus această practică într-un sistem ascetico-mistic ce avea ca scop ultim mântuirea, înțelegerea de el ca fiind vederea și cunoașterea lui Dumnezeu. Rugăciunea nu era pentru el un scop în sine, de aceea nu insistă foarte mult asupra formelor de rugăciune, ci mai ales asupra treptelor acesteia. El privește rugăciunea ca un urcuș duhovnicesc ce culminează cu ceea ce el numește „*rugăciunea curată*”. Scopul rugăciunii, ca de altfel și scopul celorlalte exerciții ascetice, este schimbarea sau înnoirea minții, pentru ca omul să poată fi permeabil revelației divine și harului dumnezeiesc. Sfântul Isaac Sirul subliniază importanța înțelegerii și a prezenței conștiente în rugăciune. Aceasta nu trebuie să devină un act mașinal sau formal, ci are datoria de a transmite un mesaj pe care rugătorul să-l conștientizeze, să-l înțeleagă și să-l asume.

„Rugăciunea adevărată e cea care ascultă de voia lui Dumnezeu și e născută în noi de gândirea la legile dumnezeiești. [...] Grija conștiinței pentru împlinirea poruncilor e deja o rugăciune curată, cum și suferința inimii la disprețuirea lor e socotită și ea rugăciune curată. Durerea pentru Dumnezeu e rugăciune, sau mai degrabă cuvintele alese și mișcărilor grele pe care le naște atunci în gândire rugăciunea. Și cel a cărui inimă se aprinde și arde de asemenea gânduri, se roagă chiar dacă nu stă în poziția dorită, și toate mișcărilor lui sunt rugăciuni uimite care se odihnesc în Dumnezeu: durerea din inima lui joacă în el rolul crucii”¹.

În ceea ce privește rugăciunea și, în special, caracterul ei de a fi permanent în practica creștinului, căci ea este temelia vieții duhovnicești a acestuia, Sfântul Maxim Mărturisitorul ne spune că:

„stă în a avea mintea alipită de Dumnezeu cu evlavie multă și cu dor și a atârna pururea cu nădejdea de El și a te încrede în El în toate, orice ai face și ți s-ar întâmpla”².

¹ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată – partea a II-a recent descoperită*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2007, p. 172.

² Sf. Maxim Mărturisitorul, „Cuvânt ascetic prin întrebări și răspunsuri”, în *Filocalia*, vol. II, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017, p. 31.

În același duh, Sfântul Isaac Sirul identifică rugăciunea cu întreg spectrul de activități care realizează convorbirea minții cu Dumnezeu:

„Fiecare vorbire ce se face într-o ascuns și toată grija înțelegerii drepte a lui Dumnezeu și toată cugetarea la cele duhovnicești își are dreptarul și izvorul în rugăciune și se socotește în lăuntru numelui rugăciunii și se află adunate înăuntru acestui nume, fie că e vorba de felurile citirilor, fie de glasurile gurii înălțate spre preamărirea lui Dumnezeu, fie de grija întristată de Domnul, fie de închinăciunile trupului, fie de cântarea stihurilor, fie din celelalte din care vine pe rând rugăciunea curată și se naște dragostea de Dumnezeu”³.

Este clar înțeles și definit faptul că omul este înzestrat încă de la început cu capacitatea de a-și cunoaște Creatorul, ajungând într-o maximă apropiere de El, apropiere care devine amestecare, însă niciodată unire în sensul de contopire⁴, de anulare a unui eu de către celălalt. Diferența ontologică dintre creat și necreat nu permite această contopire. Oricare ar fi premisele, este imposibilă transformarea noastră în substanță divină, în lucrarea duhovnicească sau în orice altă lucrare, cel mult și ideal devenind dumnezei după har, nu după ființă. Panayotis Nellas preia interpretarea lui George Florosky la un text aparținând Sfântului Ioan Damaschin și notează, în contextul de față, că „distanța ființială între natura divină și cea umană *nu este suprimată în nici un caz, ci este numai ascunsă oarecum de iubirea infinită a lui Dumnezeu*. Distanța ființială între natura creată și cea necreată este absolută și infinită. Dar, fără să desființeze distanța ființială, însăși bunătatea infinită a lui Dumnezeu a binevoit să arunce dintru început o punte peste ea prin energiile necreate. Tema teologică și cosmologică a energiilor necreate ale lui Dumnezeu și tema antropologică a *chipului lui Dumnezeu* în om se întâlnesc exact în acest punct. Energiile lui Dumnezeu care susțin, conservă și, în relație cu lumea, au scopul de a o călăuzi spre desăvârșirea ei, dobândesc în om un purtător creat concret: libertatea omului; și o direcție concretă: unirea omului cu Dumnezeu Cuvântul”⁵.

„Sfântul Isaac Sirul reflectează și îndată aduce laudă pentru ceea ce a înțeles; sau se roagă și îndată după aceea se oprește să explice pentru ce s-a rugat”⁶.

³ Sf. Isaac Sirul, „Cuvinte despre sfințele nevoițe”, în *Filocalia*, vol. X, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 176.

⁴ Pr. Dumitru Stăniloae, nota 85, în *Filocalia*, vol. III, Ed. Humanitas, București, 2009, p. 80: „Sfinții Părinți folosesc termenul de amestec, dar nu pe cel de contopire între firea omenească și cea dumnezeiască. Amestecul e unirea strânsă care păstrează identitatea fiecăruia, contopirea le schimbă”.

⁵ Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 67.

⁶ Sabino Chialà, *Introducere*, în Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici, partea a III-a, recent regăsită*, ediția a II-a, cuvânt-înainte, introducere și text de Sabino Chialà, în românește de

Așadar, putem spune că puterea scrierilor Sfântului Isaac rezidă în două aspecte fundamentale: *experiența personală și metoda pedagogică*. Chiar dacă smerenia îl îndeamnă să-și nege experiența și îndemnarea în astfel de chestiuni, iar scrierile sale sunt presărate de citate biblice și patristice, el vorbește întotdeauna din propria experiență. El nu își induce o stare indusă de alți părinți și nici nu se lasă păcălit de ideea că experiază starea pe care au trăit-o ei, ci descrie cu discernământ propriile experiențe. Parcurgându-l pe Sfântul Isaac, ne supunem unei radiografii a eului rugător, față de care nu putem să pretindem că suntem altcineva fără a avea convingerea clară că ne amăgim. „Cuvântul care spune: *Casei Tale se cuvine sfințenie* (Ps 92, 7) are același înțeles cu cuvântul: *Sfințenia e dată sfinților*. Căci casa Domnului suntem noi, ființele raționale. Când ne curățim această casă cum se cuvine Domnului prin îndepărtarea de tot ce este rău, atunci sfințenia Lui vine să locuiască în noi în unirea voințelor, fiindcă sfințenia se cuvine sfinților”⁷. În concret, „unirea omului cu Dumnezeu nu e un element supraadăugat, ci constituie omul; reprezintă elementul fundamental al existenței lui. [Așadar] ca să fie om, acesta trebuie să devină ceea ce a fost plăsmuit să devină”⁸.

În rugăciunea a șaptea a canonului de împărtașanie, Sf. Simeon ne spune că:

„Din buze întinate, din inimă pângărită, din limbă necurată, din suflet spurcat, primește-mi rugăciunea, Hristoase al meu, și, neînlăturându-mi nici cuvintele, nici obișnuințele, nici nerușinarea, dă-mi mie a grăii cu îndrăzneală cele ce voiesc, Hristoase al meu, și, mai ales, învață-mă ce mi se cuvine a face așa grăi”.

Practic, și Sf. Simeon ne învață tocmai că Dumnezeu nu trebuie rugat de noi să îndepărteze de la noi patimi și necurății. El e Cel care ne învață ce noi trebuie să devenim, să fim, neînlăturând El/Dumnezeu magic sau cu o oareșce putere ceva. Toate puterile noastre trebuie îndreptate spre a deveni rugăciune, pe care Isaac o numește „calea firii”. În continuare, Sf. Simeon ne enumeră mai multe exemple biblice din care ne arată de unde luăm învățătură, ca la final să aducă mulțumire, cu întreg trupul și sufletul, nu doar cu o parte sau cu o intenție, ci omul întreg, „cu mulțumitoare mădulare ale sufletului și a trupului”.

Îndeletnicirea cu Dumnezeu – esența vieții omului

„Nicio altă temă nu conturează mai bine profilul creștinului fie el laic, fie cleric sau cu atât mai mult monah. De aceea, într-o formulare pregnantă am putea

diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 26.

⁷ Sf. Isaac Sirul, *partea a II-a...*, p. 176.

⁸ Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 134.

spune: numai în rugăciune creștinul este în mod efectiv el însuși. În rugăciune, mai exact în practica rugăciunii, devine evidentă esența faptului de a fi creștin⁹.

„Așa cum nu este nimic care să se asemene cu Dumnezeu, tot așa nici un lucru sau lucrare nu se aseamănă cu îndeletnicirea cu Dumnezeu în liniștire¹⁰”.

Deși e numită „jertfă”, rugăciunea poate fi împlinită „după puterile noastre, numai să ne însoțească o mare frică și trezvie, pentru ca nici un dispreț față de Dumnezeu să nu intre în noi când săvârșim slujba Lui¹¹”. Accentul nu rămâne pe un număr fix de rugăciuni, pe anumite răstimpuri, ci pe o stare a inimii care se apropie de Dumnezeu în rugăciune. În ciuda ostenețelor, stăruința în rugăciune se înscrie pe o treaptă a libertății, formele rugăciunii și alternarea lor fiind mijloace pe care discernământul le cuprinde, „căci Domnul e milostiv și te primește nu pe măsura osteneții tale, ci potrivit intenției gândirii tale¹²”.

Când rugăciunea precumpănește ca aducere-aminte de Domnul, făcându-L pe Dumnezeu prezent în viața omului și pe om prezent în viața lui Dumnezeu, „atunci ispitele se îndepărtează, patimile se domolesc, Satan e alungat, întristările nu-și mai găsesc loc în noi, mâhnirile se domolesc și toate cele potrivnice cedează locul aducerii aminte de Dumnezeu, cele de care ne bucuram mai înainte, fug și pier dinaintea Domnului lor¹³”. Prin aducerea-aminte de Dumnezeu, mintea se însuflețește, păstrând nădejdea sa.

În ceea ce privește pedagogia Sfântului Isaac de a scrie, în contextul rugăciunii, el pornește de la vederea lui Dumnezeu, subliniind cât de minunată este starea de răpire a minții la cele înalte. De aici, de la această înălțime, el coboară pe drumul rugăciunii către treapta cea mai de jos, ridicându-l pe cititorul devenit rugător către sine, reamintindu-i constant care este scopul încercărilor și ostenețelor sale și amintindu-i mereu să-și țină privirea ațintită către această țintă. Metoda alergătorului care are mereu în vedere ținta, scopul final, motivația, este propusă chiar de Sf. Ap. Pavel (*Evr* 12, 1-2; *Fil* 3, 14), dar, pentru Isaac, ea definește modul său de a gândi și acționa, întrucât el împlinește toată gama de exerciții ascetice într-un plan care are ca scop ultim rugăciunea curată, momentul primirii plinătății darurilor și harului Duhului Sfânt.

Cuviosul va folosi imaginea scării pentru a descrie lucrarea minunată a rugăciunii, ca experiență ce însoțește formele ascezei, împlinindu-le totodată și sublimându-le într-un avânt duhovnicesc:

⁹ Marcel Tang, *op. cit.*, p. 292.

¹⁰ Sf. Isaac Sirul, *partea a II-a...*, p. 342.

¹¹ *Ibidem*, p. 324.

¹² *Ibidem*.

¹³ Idem, *partea a III-a...*, p. 102.

„puterea [Duhului] îmbracă în chip convenit mintea prin rugăciunea desăvârșită care arată calea ascezei ce înalță dincolo de lume”¹⁴.

Într-un fragment dens, el definește întregitor experiența rugăciunii ca o sinteză a ascezei, ca o asceză a tuturor formelor ascezei:

„Rugăciunea e calea firii și scara pentru locul de dincolo de fire, care e cerul. Fără ea nu e cu putință să urcăm, iar în cer ea nu mai are nici o lucrare. Prin urmare, rugăciunea e regina purtărilor, cu alte cuvinte e viața tuturor purtărilor ascetice, fiindcă din cele pământești face lucruri cerești și în cele trupești pune în mișcare viața”¹⁵.

Rugăciunea curată – a ținti după desăvârșire

Sfântul Isaac Sirul pune rugăciunea curată ca hotar al tuturor celorlalte chipuri ale rugăciunii: suspinele și îngenuncherile, și cererile din inimă, și preadulcele tânguiri. Odată ajunși la rugăciunea curată, de acolo nu mai este nimic, lucrul de aici încolo nu mai este socotit rugăciune, ci răpire, deoarece, deși răpirea își are prilejul din rugăciune, totuși este altceva, nu mai este nici cerere sau mulțumire sau laudă, ci mintea intră în mișcările duhovnicești¹⁶. Numai în această stare omul este cu adevărat el însuși, căci aici, unit într-un tot cu Dumnezeu, este prezent cu adevărat în ceea ce el este de fapt. Vede în descoperire dumnezeirea din el activă prin Dumnezeu, recapitulând în el, prin Dumnezeu, întreaga creație, înțelegând că mișcarea lui de acum e de fapt mișcarea Duhului Sfânt, care îi este constitutivă și în care se simte cu adevărat acasă. Aceasta este starea după care trebuie să tânjim în diferitele forme de rugăciune ale noastre, căci acesta este hotarul pe care ni-l dorim cu toții. Aceasta este ținta, celelalte forme de rugăciuni fiind numai pregustări ale acestei stări ultime de prezență în Slava pururea veselitoare a Dumnezeirii.

Este important de subliniat acest aspect al rugăciunii curate, deoarece încă de la începutul călătoriei este necesar să știm finalitatea, scopul, ținta călătoriei. Căci „nu desăvârșirea încununează o minte curată, ci faptul de a ținti spre această desăvârșire”¹⁷. În cazul vieții creștinului asumat, care poate fi acest scop decât tocmai dobândirea bucuriei cea întru Dumnezeu, prin harul Unuia-Născut Fiului lui Dumnezeu.

Rugăciunile sunt cheile, iar ceea ce e după rugăciune, non-rugăciunea, este intrarea în vistieria comorii. La fel cum toate legile date de Dumnezeu au la capăt

¹⁴ *Ibidem*, p. 44.

¹⁵ *Ibidem*, p. 114.

¹⁶ *Idem*, *partea I*, pp. 155-156.

¹⁷ Sf. Isaac Sirul, *partea a II-a*, p. 201.

curăția inimii, la fel, rugăciunea are la capăt rugăciunea curată (non-rugăciunea). Însă de aici încolo totul încetează, tace tot trupul și duhul, căci după acest hotar e uimirea, toate simțurile devenind de prisos, la fel și lucrările lor, și puterile duhovnicești. *Sufletul devine asemenea Dumnezeuirii printr-o unire neînțeleasă și strălucște cu razele luminii celei înalte în mișcări fără ochi (Dionisie Areopagitul)*¹⁸.

În acest sens putem da un exemplu care ne este cunoscut și prin care deși trecem anual, uneori pare că îl ocolim, și anume îndemnul: *Să tacă tot trupul!*, din finalul Săptămânii Mari. Căci, de fapt, întreg parcursul Postului Mare și al Săptămânii Mari se încadrează împreună cu întreaga rânduială liturgică a Bisericii, întocmită de Sfinții Părinți, exact în această logică.

„Timpul liturgic e un timp ciclic, o repetiție rituală, dar presupune un efort ascetic susținut și o tensiune mistică personală ce reprezintă un progres infinit prin «începuturi fără sfârșit». Imaginea timpului creștin, așa cum este el trăit în mod real, ar putea fi cea a unei spirale ascendente, care apropiindu-se de capătul ei, se întinde însă la infinit spre a îmbrățișa, asemenea unei sfere întreg universal. [...] Această experiență nu este privilegiul stărilor mistice înalte, e și cea a Vieții în Hristos duse de-a lungul anilor în tradiția liturgică a Bisericii»¹⁹.

Dacă am menține efortul ascetic propus de această experiență a Bisericii, prin Tipicon, ne-am împărtași de fapt de intrarea prin toate formele rugăciunii în această visticie a Dumnezeuirii, unde simțurile încetează, unde trupul și duhul își încetează obișnuita lucrare, pentru a intra în casa Stăpânului, unde descoperim lucrurile lumii noi care „nu [mai] au un nume adevărat, ci doar o cunoaștere simplă mai presus de orice nume, semn, figură, culoare, formă și denumiri ascunse”²⁰.

„În acest spațiu liturgic se realizează amestecul fără confuzie al vieții pământești cu cea cerească, al istoriei cu veșnicia. [...] Unirea aceasta este atât de radicală și deplină că nu readuce numai creația la starea de dinainte de cădere a *vetrei* paradisului, ci creează o nouă vatră și un nou paradis, mult mai înalt decât primul: Biserica”²¹.

Sfântul Isaac Sirul conchide că rugăciune curată se instalează atunci când în noi nu mai este nici o urmă de mișcare stărnită ori de demoni, ori de aduceri-aminte, ori de temperamentul nostru. Cu cât gândirea se înalță mai sus de tot ce ține de alipirea de cele pământești, imaginile încetează, iar când s-a lepădat cu totul de lume în gândire se ridică *aurora harului*. Astfel el ne îndeamnă la o per-

¹⁸ Idem, *partea a III-a*, pp. 171-173.

¹⁹ Ieromonah Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat – Mistagogia timpului liturgic*, traducere: diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 9

²⁰ Sf. Isaac Sirul, *partea a III-a*, p. 173.

²¹ Panayotis Nellis, *op. cit.*, p. 158.

manentă dezlipire de iubirea tuturor celor trecătoare pentru a înceta și gândirea la ele, pentru ca pe măsura curăției să coboare, în rugăciune, peste noi lucrarea Duhului Sfânt²².

Este potrivit să avem în față acest scop al dobândirii rugăciunii curate, pentru a putea trece mai ușor prin toate treptele rugăciunii, căci „în lumea aceasta nimic nu e mai înalt și mai mare decât rugăciunea între toate fapăturile proprii treptei sufletești. În lumea nouă însă chiar și rugăciunea va dispărea, fiindcă oamenii vor fi puși în mișcare pe o treaptă mai înaltă decât cea a rugăciunii”²³.

Pocăința și asceza în rugăciune – o lucrare fără hotar

Sfântul Isaac Sirul ne cheamă la o lucrare neîncetată a pocăinței, înțelesul adevărat al ei fiind:

„cererea prelungită în tot ceasul a rugăciunii pline de străpungere ce se îndreaptă spre Dumnezeu pentru iertarea păcatelor trecute și grija de păzirea de cele viitoare”²⁴.

Niciodată nu se cuvine să întârziem în a cere aceste daruri de la Dumnezeu prin rugăciune. Căci însuși Hristos ne îndeamnă: „Cereți și veți lua. Căutați și veți afla. Bateți și vi se va deschide. Că tot cel ce cere va lua, și cel ce caută va afla, și celui ce bate i se va deschide” (*Mt* 7, 7-8). Însuși „Dătătorul ne stârnește pe noi să cerem de la el ca să ne dea darurile Sale dumnezeiești”²⁵. În atotștiința Sa, El cunoaște că, pe de o parte, pornirea noastră de abatere de la calea către El nu se oprește niciodată, iar pe de altă parte, că avem neîncetat nevoie de darurile Sale, datorite întotdeauna în măsura cea mai potrivită și pe care nu le putem dobândi decât prin îndrăzneală în rugăciune și încredere în El²⁶. Și pentru că Dumnezeu știe că, dacă ar fi fost să se ceară de la noi toată dreptatea, rari am fi cei care am reuși să pășim în Împărăția Lui, și pentru că dorința Lui e ca toți să pășim acolo, a pus pentru noi cel mai potrivit leac: căința/pocăința. Astfel, prin îndemnul de a cere neîncetat în rugăciune, și prin acest leac, pocăința, putem să ne îndreptăm ușor. Prin străpungerea inimii și implorarea pocăinței ne putem spăla în fiecare clipă de întinăriunile care ni s-ar întâmpla, căci, în marea Sa milă, „Creatorul nostru vrea să ne mântuiască pe fiecare prin orice mijloace”, căutând neîncetat „mântuirea noastră, iar nu motive ca să ne chinuiască”²⁷. „Drept aceea noi

²² Sf. Isaac Sirul, *partea a II-a*, pp. 180-181.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Idem, *partea I*, p. 232.

²⁵ *Ibidem*, p. 233.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Idem, *partea a II-a*, pp. 380-381.

păcătoșii să avem îndrăzneală în pocăință. Căci dacă chipul simplu al pocăinței a depărtat mânia de la regele Ahab, pocăința noastră adevărată nu ne va fi nici nouă fără de folos. Și dacă chipul simplu al smereniei a depărtat mânia de la acela care nu s-a pocăit cu adevărat, cu cât mai mult nu o va depărta de la noi, care ne întristăm cu adevărat pentru greșelile noastre? Căci întristarea cugetului tine locul a toată lucrarea cu trupul²⁸.

După Sfântul Isaac, „nici o virtute nu e mai presus de pocăință”, care este o lucrare fără hotar, care niciodată nu se poate desăvârși. Ea este nedesăvârșită deoa-rece „chiar și desăvârșirea celor desăvârșiți este nedesăvârșită”²⁹. Cum desăvârșirea nu are hotar în viața aceasta, la fel nici pocăința. „Orice virtute poate atinge o treaptă și mai înaltă, deci e supusă pocăinței pentru treapta nedeplină la care a ajuns. În acest sens nici un grad de virtute nu e mai presus de pocăință, adică nu-l scapă pe om de datoria pocăinței”³⁰.

Toate acestea deși sunt simple în fond – de multe ori așa le și numește Sfântul Isaac datorită faptului că ne sunt constitutive³¹ – totuși, din cauza multelor noastre alipiri de cele ale lumii, avem nevoie de atenție, discernământ și putere, căci lupta cu patimile nu se duce la întâmplare, ci învățând stratagemele unei adevărate lupte. Și acestea nu se deprind oriunde și în orice fel, căci,

„așa cum e cu neputință să înveți meșteșugul trasului cu arcul în mijlocul mulțimilor și în piețe, ci într-un loc pustiu și gol, bun pentru cursele de cai și trasul săgeților, unde acestea pot alerga neîmpiedicat spre ținta lor, tot așa e cu neputință să învețe cineva arta luptelor duhovnicești și alergarea iscusită spre ținta dumnezeiască, nici meșteșugul gândurilor și înțelepciunea navigării duhovnicești pe această mare cumplită, dacă nu cunoaște multele ei resurse și curse, dacă nu rămâne într-o liniștire neîncetată, în locul gol de tot ceea ce ține și împrăștie inteligența sau care face să înceteze implorarea necontenită”³².

Acest pământ potrivit este și *a fi în starea de împăcat cu tine însuși*. Aici mi se pare crucial de menționat exemplul lui Iuda, căruia mi se pare că, deși a fost vânzătorul Mântuitorului, totuși, uneori îi atribuim o prea mare vină; sau mai bine zis nu înțelegem adevărata lui vină. Uitam că i-a părut rău. Însă greșeala lui capitală, în acest proces al conștiinței sale, nu a fost faptul de a face o greșeală

²⁸ Idem, *partea I*, p. 274.

²⁹ *Ibidem*, p. 248.

³⁰ Pr. Dumitru Stăniloae, nota 337, în Sf. Isaac Sirul, *partea I*, p. 248.

³¹ „Binele e așezat în firea sufletului, așa cum focul e așezat în firea cremenii și a fierului; are nevoie de cineva care să-l pună în mișcare, adică de harul lui Dumnezeu și râvna omului. Harul lucrează în chip firesc și invariabil, dar râvna omului cere o voință neatârnată și liberă, nelegată de nici o necesitate”; Sf. Isaac Sirul, *partea a II-a*, p. 123.

³² *Ibidem*, pp. 211-212.

fără apel de pocăință; el se putea bucura de aceeași iertare ca și Petru, care să nu uităm că s-a lepădat de trei ori în fața unor slujnice; însă Iuda nu s-a putut ierta pe sine, și astfel să-și ducă la capăt părerea de rău. Dacă se ierta pe sine, dobânda cu siguranță și iertarea lui Dumnezeu. Nu s-a iertat și a sfârșit luându-și viața. La Sfântul Isaac, această iertare e momentul împăcării noastre cu cerul. El îndeamnă:

„Împăca-te în tine și se va împăca în tine cerul și pământul. Străduiește-te să intri în camera cea mai dinăuntru a ta și vei vedea camera cerească. Căci una sunt aceasta și aceea și într-o singură intrare le vei vedea pe amândouă”³³.

La nivel duhovnicesc avem nevoie să ne botezăm pe noi înșine din partea păcatului, căci scara Împărăției este înăuntru nostru. Însă desfătarea duhovnicească nu vine atunci când folosim lucrurile creației în afara sufletului. „Dacă nu ar fi așa, cuvântul *Împărăția cerurilor este înăuntru vostru* (Lc 17, 21) corelat cu *Vie împărăția Ta* (Mt 6, 10) ar arăta că noi luăm înăuntru nostru materia lucrurilor supuse simțurilor, ca arvună a desfătării aceleia”³⁴. În acest sens Părintele Dumitru Stăniloae menționează că prin „*Se botează robul lui Dumnezeu...* preotul constată nu numai o scufundare a celui ce se botează din partea lui Dumnezeu, ci și o scufundare a aceluia însuși în Dumnezeu sau o suire a lui în Dumnezeu”³⁵, suire ce e necesară de făcut și de noi în noi înșine, nu numai printr-un act pur exterior sau prin rostirea unor simple cuvinte. Putem deduce deci că botezul nu e în viziunea Sfântului Isaac un simplu act exterior; ci prin acest act exterior suntem chemați la un continuu botez interior în noi înșine, din punctul meu de vedere, o lucrare a Tăinei Pocăinței, dincolo de scaunul de Spovedanie. Asemenea Botezului, nici Pocăința nu poate fi transformată într-un act exterior, ori prin simpla înșiruire de păcate, ori prin simpla dezlegare dată, ci, de fapt, ea, ca prelungire a Botezului, e tocmai acest botez în noi înșine din partea păcatului. Adică dorința noastră interioară a suirii în Dumnezeu prin lepădarea păcatului și a falselor iubiri și atașamente de creație, ca înlocuitoare a atașării și iubirii față de Dumnezeu. Și nu doar dorința, ci însăși lucrarea acestei dorințe.

Deci putem spune, referitor momentan la aceste două taine, deși cred că e valabil și în cazul celorlalte taine și chiar a tuturor celorlalte lucrări duhovnicești ale Bisericii (Ierurgii și Laude și lucrarea personală, tainică a inimii), că lucrarea lor nu stă în simplul act exterior. Lucrarea lor stă de fapt în lucrarea noastră interioară, lucrarea și roadele lor văzându-se clar în tocmai depărtarea de păcat, de falsele atașamente și iubiri atribuite lumii³⁶, și nu lui Dumnezeu. Putem vorbi, în

³³ Idem, *partea I*, p. 146.

³⁴ *Ibidem*, pp. 146-147.

³⁵ Pr. Dumitru Stăniloae, nota 176, în Sf. Isaac Sirul, *partea I*, p. 146.

³⁶ „*Când voim să numim patimile în întregime, le numim lume, iar când vrem să le arătăm după deosebirea numelor lor le numim patimi. Și patimile sunt părți ale drumului lumii ce înaintează*

lucrarea aceasta a dobândirii asemănării cu Dumnezeu, de necesitatea unei stări continue de pocăință care ne poartă continuu prin gândirea lui Dumnezeu.

„Împăcarea dintre Dumnezeu și om se săvârșește prin actul pocăinței. Omului i se cere să se pocăiască de păcatele pe care le-a făcut, să-și asume hotărât voința de a se păzi de ele în viitor, să păstreze o atitudine de rugăciune înaintea lui Dumnezeu și să ceară iertare. Iertarea care vine de la Dumnezeu îl împacă pe penitent cu Dumnezeu și îi îngăduie să fie părtaș la iubirea dumnezeiască”³⁷.

Însă este cunoscut că Dumnezeu,

„în Botez, [iertarea păcatelor] o dăruiește în dar și nu cere nicidecum altceva decât credința. Dar în pocăința pentru păcate de după botez nu dăruiește în dar, ci cere osteneți și necazuri și întristări și străpungeri și lacrimi și plâns, vreme îndelungată, și apoi iartă”³⁸.

Așadar, odată cu toate puterile duhovnicești, împreună cu antrenarea minții în această lucrare a rugăciunii, este esențial să ne antrenăm trupul prin diferitele forme de nevoiță și de mortificare a obișnuințelor, căci alipiți de cele pământești nu putem nici mintea să o suim la cer³⁹. Isaac subliniază că

„rugăciunea e spațiul sufletului care duce la împlinire purtările noastre trupești și formele ei care sunt un exercițiu al trupului: postul, pravila, milostenia, osteneala, înfrânarea, slujirea bolnavilor, tăcerea, plânsul, ascultarea, renunțarea, compătimirea și toate cele asemenea lor”⁴⁰.

Aceste purtări sunt, după el, expresia unui exercițiu al trupului, „iubitor de osteneală [fiind] nu cel care nu-și iubește trupul, ci cel care nu iubește obișnuințele trupești”⁴¹. Deși ar părea că este cu totul invers, căci poftele trupului satisfăcute dau o iluzorie stare de bine (temporală), osteneala trupului odihnește de fapt și împlinește omul în întregul său. Adevărata odihnă a omului pleacă din a avea de fapt mintea liniștită de orice fel de închipuiri. Iar scopul ostenelilor, subliniază Sfântul Isaac, este tocmai acesta de a face mintea de nebiruit pentru patimi,

de la o stare la alta (ce se succedă), și, unde sfârșesc patimile, acolo lumea se oprește din această trecere de la o stare la alta (din succesiunea ei)”; Sf. Isaac Sirul, partea I, p. 152.

³⁷ Ilarion Alfeyev, Mitropolit de Volokolamsk, *Lumea duhovnicească a Sfântului Isaac Sirul*, cuvânt înainte de Kalistos Ware, Mitropolit de Diokleia, traducere de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2013, p. 134.

³⁸ Sf. Isaac Sirul, *partea I*, p. 460.

³⁹ „Focul nu se aprinde în lemnele ude, și căldura dumnezeiască nu se aprinde în inima iubitoare de tihnă”; *Ibidem*, p. 119.

⁴⁰ Idem, *partea III*, p. 109.

⁴¹ Sf. Isaac Sirul, *partea II*, p. 129.

sănătoasă și nemișcată, cât mai aproape de darul vederii dumnezeiești, acestea fiind premisele unui om împlinit⁴².

Concluzii

Sfântul Isaac ne oferă adevărate repere pentru ceea ce avem nevoie astăzi. „Deși monah, ale cărui cuvinte ascetice se adresează în primul rând monahilor, Sfântul Isaac elogiază și adevărata viață creștinească a *cetei mirenilor*, care trăiesc după poruncile Evangheliei”⁴³. El subliniază:

*„De ești mirean, îndeletnicește-te cu bunătățile ce le poți face în lume; iar de ești călugăr îndeletnicește-te cu lucrurile cu care se împodobesc călugării cei buni. Dar de voiești să te îndeletnicești cu amândouă, vei cădea din amândouă”*⁴⁴.

Așadar, Sfântul Isaac, deși desparte cele două căi de a viețui în Hristos, în Trupul eclezial al Domnului subliniază că cele două se completează. Totodată, după parcurgerea operei lui, vedem că una singură e calea spre Dumnezeu, dorirea cu toată ardoarea a unirii cu El și îndreptarea tuturor puterilor sufletești și trupești în acest sens, indiferent de calea de viețuire aleasă.

Viețuirea duhovnicească este o pregustare a comuniunii personale cu Dumnezeu, căci „inima s-a învrednicit să devină locul cerului, pentru Domnul”⁴⁵. Pentru acest timp nu e nimic mai bun decât rugăciunea, iar rugăciunea este bună și potrivită spre a fi oricând și în orice timp făcută, pentru a deveni constitutivă nouă. În rugăciune, mintea noastră se unește tainic cu mintea lui Dumnezeu. Mintea noastră iese din multiplicitate și se unifică cu Dumnezeu, ieșind astfel din timp și înscriindu-se în prezentul continuu a Lui.

În procesul cunoașterii participă omul în toată alcătuirea sa: cu facultățile sufletești, dar și cu simțirile. Din această perspectivă, viziunea Sfântului Isaac face calea inversă față de societatea contemporană. Pornind de la divizarea omului, propune o cale de realizare a unității interioare, dintre rațiune și inimă și o refacere a legăturii dintre spațiul interior și cel exterior, în Hristos Iisus, Care este Capul și Temelia întregii zidiri. Creația și Biserica au în sine puterea de a se întoarce în Dumnezeu. E necesar să lăsăm harul să lucreze în noi spre această restaurare a omului și lumii, în Hristos. Pocăința, Lectura duhovnicească, nevoințele trupești ne sunt necesare și indispensabile dacă ne dorim cu adevărat dobândirea asemănării cu Dumnezeu. Dacă patimile reprezintă o dezintegrare a omului ca

⁴² *Ibidem*, p. 130.

⁴³ Pr. Drd. Nacu Stoenescu, „Viața creștină după Sfântul Isaac Sirul”, în *Studii Teologice*, an. XXX, nr. 9-10 (1985), p. 678.

⁴⁴ Sf. Isaac Sirul, *partea I*, p. 347.

⁴⁵ Idem, *partea a II-a*, p. 322.

persoană, prin dezordine la nivelul simțirii și al gândirii, prin activarea impulsurilor pătimase, nepătimirea înseamnă tocmai această stabilitate launtrică, un soi de firească impermeabilitate la ispite și patimi. Astfel, în virtuți se lucrează, cât se poate de temeinic, adevărata asemănare cu Dumnezeu, creștinul învățând și cunoscând ce înseamnă să fii cu adevărat sănătos.

Ceea este interesant și caracteristic Sfântului Isaac este faptul că el nu doar scrie despre rugăciune. El alternează expunerile sale cu rugăciuni, adesea chiar în mijlocul unei argumentări. Aceste rugăciuni scot încă o dată în evidență discernământul debordant de care dă dovadă Isaac, ele fiind un festin al echilibrului duhovnicesc, un adevărat mod de a vorbi desăvârșit cu Dumnezeu. Ceea ce cred că este deosebit și important de scos în față este faptul că, înainte de a alcătui asemenea convorbiri cu Dumnezeu, el ascultă pe Dumnezeu prin aceea că meditează cuvintele Lui din Scriptură. De aici consider că ar trebui să aplicăm cât mai repede înțelesul prim al rugăciunii ca ascultare a cuvântului lui Dumnezeu. Din această ascultare se nasc rugăciunile adevărate și asumate.

Mind uploading – proiect pentru dobândirea imortalității digitale*

Drd. Ciprian-Lucian LAZĂR

Abstract:

In contemporary times, death is considered a problem that needs to be solved or overcome, so that the postmodern man can attain the desired immortality. For the fulfillment of this goal, starting with the end of the twentieth century, period in which important transformations took place that targeted the spiritual life of man, discussions have intensified on achieving possible digital immortality. According to the supporters of this project, the upload of the human mind *in silico* is based on the possibility that in the near future the technology through which the human brain could be scanned and mapped in depth and relevant information could be transferred to a computer, where a detailed and accurate simulation of it would be created. This project is one of the alternatives proposed by the current technological environment regarding the way man perceives the problem of death.

Keywords:

Mind-uploading, immortality, digital, simulation, technology

Introducere

În epoca contemporană, moartea este considerată o problemă ce necesită a fi rezolvată sau depășită, pentru ca omul postmodern să poată atinge nemurirea dorită. Pentru împlinirea acestui deziderat, începând cu sfârșitul secolului al XX-lea, perioadă în care au avut loc importante prefaceri ce au vizat viața spirituală a

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

omului, s-au intensificat discuțiile privitoare la atingerea unei posibile imortalități de factură digitală.

Întemeiată pe creații de tip Science-Fiction, precum lucrarea *The Tunnel under the World* (1955) a lui Frederik Pohl sau opera *The City and the Stars* (1956) a lui Arthur C. Clarke (1917-2008), considerată de unii critici drept prima care tratează subiectul nemuririi computerizate, ideea depășirii limitărilor biologice prin transferarea minții umane în substrat tehnologic începe să fie tratată și din punct de vedere științific și devine unul dintre proiectele mișcării transumaniste de atingere a înveșnicirii pământești. Astfel, prin lucrarea *Mind Children* (1988), Hans Moravec (n. 1948), membru al Institutului de Robotică al Universității Carnegie-Mellon și dezvoltator de roboți avansați atât pentru NASA, cât și pentru armata SUA, a popularizat ideea de nemurire în cadrul unei existențe de tip *software*. În acest sens, Moravec pune temelia pentru discuțiile privitoare la o viitoare procedură în care întreaga informație regăsită în neuronii creierului uman ar putea fi citită, copiată și transferată într-un computer, proces denumit mai târziu drept *mind-uploading* (transferarea minții)¹.

În mediile transumaniste, forma curentă a *homo sapiens* este percepută drept o stare de tranziție către o existență post-umană, una în care omul va fi îmbunătățit și va deveni nemuritor. O astfel de dezvoltare, potrivit avocaților mișcării menționate, este posibilă în viitor, este de dorit și face parte din procesul evolutiv, iar una dintre modalitățile probabile de împlinire a acestui proiect este reprezentată de realizarea *uploadării* minții umane pe substrat sintetic. În acest sens, *mind-uploading* reprezintă un proces futuristic care implică transferarea informațiilor relevante din creier către un computer prin tehnica *whole-brain emulation* (emularea întregului creier), atingându-se astfel o posibilă existență pe termen nedefinit a omului, imortalitatea digitală².

Potrivit susținătorilor acestui proiect, *uploadarea* minții umane se întemeiază pe posibilitatea ca în viitorul apropiat să fie creată tehnologia prin care creierul uman ar putea fi scanat și cartografiat în profunzime, iar informațiile relevante ar putea fi transferate către un computer, unde ar fi creată o simulare detaliată și

¹ Victoria Lorrimar, „Mind Uploading and Embodied Cognition: a Theological Response”, în *Zygon*, vol. 54, no. 1, 2019, pp. 191-206.

² Olle Häggström, „Aspects of Mind Uploading”, în *Transhumanism: The Proper Guide to a Posthuman Condition or a Dangerous Idea?*, Wolfgang Hofkirchner, Hans-Jörg Kreowski (eds.), Springer, 2020, pp. 3-20.

precisă a acestuia și, implicit, a minții umane, creându-se astfel o replică exactă, o *emulare*³, ce ar conține și identitatea ființei umane⁴.

Conform acestui scenariu, omul ar beneficia de câteva însușiri notabile, care l-ar așeza pe un alt palier al existenței. Astfel, devenind un șir finit de 1 și 0, precum un fișier de computer, individul ar avea o cogniție îmbunătățită, iar călătoria pe distanțe foarte mari ar fi mult mai ușoară, ivindu-se posibilitatea deplasărilor la nivel astronomic. De asemenea, un om uploadat nu ar mai fi limitat la existența sa biologică și ar putea migra către trupuri robotizate sau avataruri în lumi virtuale. În cele din urmă, țelul nemuririi în lumea materială ar fi atins prin crearea copiilor back-up și astfel moartea nu ar mai reprezenta o problemă⁵.

În prezent, tehnologia necesară pentru succesul proiectului *mind-uploading* nu este disponibilă, iar discuțiile privitoare la acest subiect accentuează partea etic-filosofică implicată în această procedură, întrucât nu există consens în mediul tehnico-științific în privința relației *creier-minte-sine*. Delimitată de coordonatele materialismului naturalistic, paradigma științifică actuală, care subliniază că „minte nu este altceva decât lucrările complexe ale creierului fizic și extensiile către trup, într-o lume de particule și forțe”⁶, precum și de viziunea științifico-fantastică privitoare la imortalitate și post-existență, uploadarea minții reprezintă unul dintre proiectele mediului tehnologic actual pentru atingerea înveșnicirii pământești, fiind popularizat prin creații cinematografice, precum *Transcendence* (2014), cu celebrul actor Johnny Depp, sau *Chappie* (2015), precum și în opere literare și jocuri video.

În acest context, este necesar ca lucrarea de față să cerceteze aspectele definitorii ale acestui proces, punctând, de asemenea, conceptele cheie ale învățaturii de credință creștin-ortodoxe relaționate acestui subiect, pentru realizarea unui cadru relevant privitor la atitudinea omului contemporan înaintea morții.

³ „Termenul *emulare* are originea în știința computerelor, unde denumește mimearea funcției unui program sau a hardware-ului unui sistem computerizat de către un alt sistem informatic. În timp ce simularea mimează rezultatele exterioare, o emulare mimează dinamica cauzale interne. Emularea se referă la un model 1 la 1 unde toate proprietățile relevante ale sistemului există, în timp ce simularea denotă un model unde doar anumite proprietăți există.” (Cf. Anders Sandberg, Nick Bostrom, *Whole Brain Emulation – A Roadmap*, Future of Humanity Institute, Oxford, 2008, p. 7.)

⁴ Nicholas Agar, „On the irrationality of mind-uploading: a reply to Neil Levy”, în *AI & Society*, 27, 2011, pp. 431-437.

⁵ O. Häggström, „Aspects of Mind Uploading...”, pp. 3-20.

⁶ Damien Broderick, „Introduction I: Machines of Loving Grace (Let's Hope)”, în *Intelligence Unbound – The Future of Uploaded and Machine Minds*, Russell Blackford, Damien Broderick (eds.), Wiley Blackwell, 2014, pp. 1-10.

Transferul minții – proiecții și posibile proceduri

Imortalitatea digitală prin ceea ce în prezent este numit *mind-uploading* a fost propusă pentru prima dată de către biogerontologul american George M. Martin (1927-2022), care menționa că dezvoltările neurobiologiei, bioingenieriei și ale disciplinelor asociate vor asigura tehnicile necesare pentru *citirea* informațiilor din creiere și transferarea acestora către computere capabile⁷.

Mai târziu, la sfârșitul anilor '90, Hans Moravec publică una dintre lucrările de referință ce au pus bazele dezvoltării ideii privitoare la *uploadarea* minții. Pornind de la ideea potrivit căreia în următorii 50 de ani roboții cu inteligență umană vor reprezenta ceva comun⁸, Moravec întrevede un posibil demers în urma căruia să se realizeze cu succes transferul minții umane într-un computer, precum și câteva posibile consecințe.

Prin transferul minții pe un suport sintetic, menționează autorul amintit, s-ar putea depăși limitările biologice, arătând că un posibil transplant al creierului uman într-un corp de robot reprezintă doar o procedură de tranziție, incompletă, țelul fiind detașarea totală de materia organică. În viziunea sa, în timpul operației de transfer omul ar fi conștient, iar după terminarea acesteia, trupul ar intra în spasme și ar muri, dar mintea ar continua în mediul artificial al calculatorului. În continuare, subiectul eliberat de constrângeri ar fi liber să își aleagă un nou trup, de factură robotică⁹.

De asemenea, în cadrul aceleiași lucrări, Hans Moravec reliefează câteva posibilități ale acestui proiect ce implică importante probleme de natură etică. Astfel, acesta precizează că ar exista opțiunea facerii de copii ale sinelui, ce ar fi transpuse în diferite medii și ar avea propriile experiențe, subliniind că noțiuni precum viață, moarte și identitate personală își vor pierde înțelesul. Mai mult decât atât, ar putea fi aduse în contextul cultural uman mințile animalelor mari¹⁰ sau ale persoanelor decedate, cu ajutorul codului genetic, înregistrărilor medicale, amintirilor și altor trimiteri¹¹.

Alt avocat al proiectului uploadării minții, Ray Kurzweil (n. 1948), în lucrarea *The Age of Spiritual Machines* (1999), sugerează că o îmbunătățire umană treptată nu duce la schimbarea sau anularea subiectului. Astfel, pornind de la

⁷ George M. Martin, „Brief proposal on immortality: an interim solution”, în *Perspectives in Biology and Medicine*, no. 14 (2), 1971, pp. 339-340.

⁸ Hans Moravec, *Mind Children – The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard University Press, Cambridge, 1988, p. 6.

⁹ *Ibidem*, pp. 109-110.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 115-116.

¹¹ *Ibidem*, p. 122.

un implant la ureche, continuând cu un procedeu de perfecționare a văzului și mergând până la scanarea și uploadarea minții, Kurzweil punctează că este vorba mereu de aceeași persoană umană¹², trimițând astfel către paradoxul navei lui Tezeu. Cu toate acestea, ideea prezentată de vizionarul american nu este în totalitate lipsită de dificultăți, întrucât se poate oferi ca răspuns exemplul apei, care chiar dacă ar fi răcită succesiv cu câte un grad, la un anumit moment bine definit, atunci când atinge 0°C, își schimbă starea. În același fel, și omul își poate pierde sinele într-un fază anume a procesului de uploadare¹³.

În cadrul lucrării cercetate, privitor la procedura uploadării minții, Kurzweil menționează metoda invazivă a înghețării creierului și a scanării fiecărei părți din acesta, precum și alte variante, care ar putea fi disponibile în viitor, ale căror coordonate vor fi analizate de alți autori transumanști¹⁴. Prin urmare, potrivit autorului amintit, până la sfârșitul secolului al XXI-lea nu va mai exista moarte, întrucât „imortalitatea noastră va fi o chestiune de a fi suficient de atenți să ne facem backup-uri frecvente”¹⁵.

Într-o anumită măsură, Kurzweil anticipa la sfârșitul celui de-al doilea mileniu ceea ce în prezent este o realitate, dezvoltarea accentuată a procesului de *cyborgizare* a omului, adică înlocuirea anumitor părți ale corpului cu elemente artificiale. Stadiul prezent menționat reprezintă, în optica transumanistă, doar începutul spre atingerea obiectivului de independență completă față de natură prin realizarea proiectului imortalității digitale, ce constituie expresia dorinței de a cuceri moartea¹⁶.

În prezent, cu toate că s-au făcut pași importanți pentru dezvoltarea inteligenței artificiale (AI), a super-computerelor, precum și a mijloacelor necesare pentru cartografierea creierului uman, nu există tehnologii care să permită transferul minții umane către dispozitive sintetice, dar au fost analizate câteva ipoteze privitoare la modul în care poate fi realizată această inițiativă. În acest sens, proiectul *mind-uploading* vizează trei pași esențiali pentru o posibilă reușită: *scanare*, *traducere* și *simulare*. Prima etapă presupune detectarea și înregistrarea tuturor detaliilor relevante din creier, la nivel microscopic. Cel de-al doilea pas implică analiza și procesarea informațiilor pentru pregătirea ultimei etape,

¹² Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines*, Viking Penguin, New York, 1999, p. 48.

¹³ Michael Hauskeller, „My brain, my mind, and I: some philosophical assumptions of mind-uploading”, în *International Journal of Machine Consciousness*, vol. 4, no. 1, 2012, pp. 187-200.

¹⁴ R. Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines...*, p. 90.

¹⁵ *Ibidem*, p. 94.

¹⁶ M. Hauskeller, „My brain, my mind, and I...”, pp. 187-200.

simularea, care necesită imense resurse în termeni de memorie, bandwidth (lățime de bandă) și CPU (procesare) pentru redarea minții umane pe un computer¹⁷.

În privința metodelor prin care informațiile relevante din creierul uman pot fi transferate într-un computer se pot distinge două categorii: metode de replicare a structurii și reconstruire a ei (SR) și metode de inginerie de inversare. În prima clasă sunt incluse trei proceduri: *cartografierea și replicarea creierului* (BM&R) prin înghețarea, tăierea, examinarea, cartografierea și replicarea acestuia într-un substrat artificial, *scanarea creierului superior* (SBS) prin tehnologii de scanare și rezonanță magnetică ce se presupune că vor exista cândva în viitor, fără distrugerea creierului, și *metoda uploadării reconstructive* (RU), care implică reconstruirea creierelor celor decedați prin diferite înregistrări¹⁸.

În cea de-a doua categorie sunt integrate două proceduri, *metoda de inginerie de inversare tip 1* (REM 1) și *tip 2* (REM 2). În timp ce primul demers implică scanarea, cartografierea și înlocuirea anumitor porțiuni din creier cu un echivalent artificial-neural, cea de-a doua metodă reprezintă un proces similar, dar emularea are loc la nivel neuronal prin folosirea nanotehnologiei¹⁹. Astfel, în cazul procedurii din urmă sunt introduși nanoroboți în creier, care se atașează de fiecare neuron, învață activitatea acestora și, în final, îi înlocuiesc. În cele din urmă, fiecare nanodispozitiv transmite informațiile către un calculator, iar activitatea neuronilor se transferă în mediul digital până când întreaga rețea neuronală trece prin acest proces, iar creierul biologic este oprit²⁰.

Dintre cele cinci metode ce privesc prima etapă a proiectului mind-uploading, doar pentru procedura de replicare și reconstruire a structurii neuronale (SR) există, în prezent, tehnologia necesară pentru citirea informațiilor din creier, însă, având în vedere gradul de invazivitate pe care îl presupune, nu este considerată drept un demers viabil, în timp ce toate celelalte metode, cu toate că sunt relativ non-invazive, presupun tehnologii inexistente la momentul actual. De asemenea, trebuie punctat faptul că în mediul transumanist procedura REM 2 sau *gradual uploading* reprezintă opțiunea ce se presupune că ar avea succes în

¹⁷ O. Häggström, „Aspects of Mind Uploading...”, pp. 3-20.

¹⁸ Naomi Wellington, „Whole Brain Emulation: Invasive vs. Non-Invasive Methods”, în *Intelligence Unbound – The Future of Uploaded and Machine Minds*, Russell Blackford, Damien Broderick (eds.), Wiley Blackwell, 2014, pp. 178-192.

¹⁹ N. Wellington, „Whole Brain Emulation...”, pp. 178-192.

²⁰ David J. Chalmers, „Uploading: A Philosophical Analysis”, în *Intelligence Unbound – The Future of Uploaded and Machine Minds*, Russell Blackford, Damien Broderick (eds.), Wiley Blackwell, 2014, pp. 102-118.

păstrarea personalității, „iar conservarea identității personale este absolut necesară pentru a putea vorbi de imortalitate”²¹.

Obiectivul înveșnicirii pământești reprezintă, în prezent, unul dintre cele mai dezbătute subiecte în mediul tehnico-științific. În Statele Unite ale Americii, încă din a doua jumătate a secolului trecut, moartea a început să fie tratată drept o „boală contagioasă”, și nu ca o parte firească a condiției umane. Treptat, această atitudine s-a răspândit în tot Occidentul secularizat și a început să influențeze într-un mod decisiv întreg spațiul nord-atlantic. În consecință, omul contemporan este ispitit de iluzia vieții veșnice de factură mundană²².

În sprijinul încercărilor de rezolvare a problemei morții prin transferul minții pe substrat digital sunt aduse drept argumente reușitele privind cartografierea emisferelor cerebrale ale câtorva animale și simularea parțială a creierului lui *Caenorhabditis elegans*, un vierme nematod simplu, care prezintă doar 302 neuroni interconectați și aproximativ 5000 de sinapse. Acesta a fost cartografiat în 1985 și parțial simulat în anul 1993, dar încă nu s-a reușit înțelegerea producerii comportamentului, cu toate că a fost analizat un sistem nervos foarte simplu²³.

Totodată, trebuie amintit faptul că în anul 2013 s-au pus bazele a două inițiative ce vizează înțelegerea profundă a creierului uman, cartografierea și construcția unui model digital al acestuia, după tiparul proiectului genomului uman. Astfel, în Statele Unite ale Americii, administrația Obama a susținut dezvoltarea *inițiativei BRAIN* (Brain Research through Advancing Innovative Neurotechnologies)²⁴, iar în cadrul Uniunii Europene au fost puse bazele *Human Brain Project* (Proiectul Creierul Uman), încheiat în data de 28 Septembrie 2023, după 10 ani de cercetări²⁵.

În același timp, un start-up american, *Nectome*, promite că în curând va începe să pună la dispoziția doritorilor opțiuni de îmbălsămare specială pentru conservarea creierelor cu scopul readucerii la viață a amintirilor și a informațiilor importante când tehnologia mind-upload va fi disponibilă. Trebuie menționat că pentru succesul tehnicii propuse de această entitate este nevoie ca persoana umană să fie în viață când i se aplică substanțele chimice necesare îmbălsămării,

²¹ N. Wellington, „Whole Brain Emulation...”, pp. 178-192.

²² Roberto Manzocco, *Transhumanism – Engineering the Human Condition*, Springer Praxis Books, Chichester, 2019, p. 92.

²³ R. Manzocco, *Transhumanism...*, pp. 194-195.

²⁴ *Overview*, <https://braininitiative.nih.gov/about/overview> (accesat în data de 29 septembrie 2023).

²⁵ *Pioneering digital Brain research*, <https://www.humanbrainproject.eu/en/about-hbp/human-brain-project-ebrains/> (accesat în data de 29 septembrie 2023).

viitorii clienți ai *Nectome* trebuind astfel să accepte eutanasia²⁶. O altă propunere de imortalitate digitală este făcută de platforma *Lifenaut*, care creează un avatar pe baza fotografiilor, înregistrărilor, documentelor și a informațiilor personale încărcate²⁷.

Prin urmare, proiectul de transferare a minții umane *in silico* (n. în mediul digital) reprezintă una dintre alternativele propuse de mediul tehnologic actual privitoare la modul în care omul percepe problematica morții. Astfel, cu toate că există limitări importante în legătură cu mind-uploading, avocații acesteia consideră că este doar o chestiune de timp până când imortalitatea digitală va fi disponibilă.

Limitări și predicții

Proiectul mind-uploading pornește de la ideea potrivit căreia în viitorul apropiat vor fi dezvoltate și implementate tehnologiile necesare transferării informațiilor relevante din creier către un substrat artificial și astfel se va trece într-o nouă etapă a existenței. Totuși, întregul sistem de presupuneri pe care se bazează un posibil succes al procedurii cercetate ridică semne de întrebare și dezvăluie lipsa de consens, la nivelul mediului științific, privitoare la câteva problematici cheie.

Aspectul etic-filosofic al mind-uploading accentuează diferențele teorii ale minții, care încearcă să explice esența ființei umane. Printre aceste teze se numără cele care susțin existența unui suflet, materialismul, care argumentează că omul este creat doar din atomi și molecule, teoriile continuității psihologice, care afirmă că ființa umană este în esență reprezentată de amintiri și abilitatea de a reflecta la sine, și ultima, viziunea inexistenței sinelui²⁸.

În acest sens, pentru susținătorii proiectului menționat, trupul reprezintă o resursă consumabilă și neimportantă, în timp ce „informațiile relevante” sau normative pentru identitatea personală sunt reprezentate de gândire, conștiință, emoții, creativitate, experiența estetică, empatia și altele asemenea. Astfel, celelalte proprietăți asociate cu *Homo sapiens*, precum caracteristicile de bază ale sistemului digestiv, nu sunt incluse în lista celor necesare pentru a fi conservate. Prin urmare, procesul de uploadare se sprijină pe două importante premise. Pe de o parte, pentru atingerea imortalității digitale este necesară doar continuitatea

²⁶ *About us*, <https://nectome.com/about-us/> (accesat în data de 29 septembrie 2023).

²⁷ *How it works*, <https://www.lifenaut.com/learn-more/> (accesat în data de 29 septembrie 2023).

²⁸ Joseph Corabi, Susan Schneider, „If You Upload, Will You Survive?”, în *Intelligence Unbound – The Future of Uploaded and Machine Minds*, Russell Blackford, Damien Broderick (eds.), Wiley Blackwell, 2014, pp. 131-145.

stărilor psihologice precum memorie, credințe, dorințe și personalitate, iar pe de altă parte, sediul conștiinței și, implicit al stărilor amintite, nu poate fi sufletul, ci un substrat independent, mintea, care poate fi extractată din creier și mutată²⁹.

O astfel de viziune accentuează importanța creierului, o minimalizează pe cea a trupului și o ignoră pe cea a sufletului. Mintea, adică sediul anumitor stări psihologice, nu înseamnă eul, sinele. În cazul oamenilor în comă, cu toate că mintea nu este activă, anumite funcții ale corpului sunt, iar eul continuă să existe. De asemenea, nu creierul râde, iubește sau empatizează, ci ființa umană în integralitate, creierul fiind una dintre părțile componente din aceste procese³⁰.

O altă problematică importantă ridicată de proiectul mind-uploading este posibilitatea existenței unui număr indefinit de *sine*, prin uploadare pe diferite dispozitive sau platforme, percepută de susținătorii procedurii drept o oportunitate pentru realizarea a nenumărate experiențe. În consecință, această posibilitate nu ar respecta identitatea *numerică* a minții subiectului și nu s-ar mai putea indica mintea originală³¹. O astfel de posibilitate reliefează, printre altele, o direcție definitorie a atitudinii omului postmodern asupra semnificațiilor vieții veșnice. Pentru acesta, imortalitatea înfățișează șansa trăirii unui număr nelimitat de experiențe, cu scopul eliminării stării de plictiseală. Omul contemporan, refuzând comuniunea cu Dumnezeu, nu înțelege scopul existenței sale și consideră că viața reprezintă un șir de momente de divertisment, iar o existență veșnică în lumea pământească ar constitui șansa prin care acesta ar putea să își împlinească dorințele de factură hedonistă și consumistă.

Potrivit teoreticienilor proiectului mind-upload, o reușită a proiectului mind-uploading ar avea doar beneficii. Odată încărcate, mințile oamenilor ar avea posibilitatea vieții veșnice și ar intra într-o eră a post-oamenilor. Astfel, o lume în care mind-uploading ar fi o realitate ar oferi posibilitatea alegerii tipului de existență, virtuală sau în trupuri, care cel mai probabil ar fi ori de tipul roboților humanoizi cu trăsături mult îmbunătățite ori corpuri biologice, dar cu înfățișări science fiction precum cele ale piticilor, elfilor, ființelor Na'vi sau ale altor rase sau ar avea noi caracteristici precum aripi, coadă, mai multe sau mai puține membre. De asemenea, într-un astfel de viitor, omul ar căuta și îmbunătățirea simțurilor și ar introduce viziunea termală, UV sau noi astfel de facultăți. Mai mult decât atât,

²⁹ Mark Walker, „Uploading and Personal Identity”, în *Intelligence Unbound – The Future of Uploaded and Machine Minds*, Russell Blackford, Damien Broderick (eds.), Wiley Blackwell, 2014, pp. 161-177.

³⁰ M. Hauskeller, „My brain, my mind, and I...”, pp. 187-200.

³¹ Massimiliano Lorenz Cappuccio, „Mind-upload. The ultimate challenge to the embodied mind theory”, în *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 16, 2016, pp. 425-448.

călătoriile oamenilor uploadați s-ar face la viteze foarte mari și s-ar dezvolta mai intens deplasările interplanetare, care ar deveni facile³².

În același timp, ar apărea și probleme majore de natură legală și socială în cazul multiplicării *sinelui*, îmbătrânirii populației și scăderii numărului de nașteri. Într-o lume a *ems*-urilor, a oamenilor uploadați, reproducerea s-ar face prin copii ale acestora, care ar avea abilitatea de a-și aduce aminte totul din trecut, dar și-ar schimba viitorul prin noi experiențe³³.

Cu toate acestea, trebuie punctat faptul că gândirea umană se află într-o relație deosebită cu dimensiunea fizică reliefată prin folosirea și semnificațiile metaforelor. Astfel, acest tip de limbaj codificat este relaționat întrupării, iar în lipsa trupului, anumite metafore și-ar pierde sensul. De pildă, afecțiunea este într-o profundă legătură cu ideea de căldură și cea de apropiere (*a primi cu căldură, a oferi un duș rece, a fi apropiat cuiva, a fi îndepărtat de cineva*). Prin urmare, cogniția este întemeiată pe trup într-o măsură mai mare decât este recunoscut de avocații mind-uploading, susținută, în mod paradoxal, de descoperirile dezvoltatorilor inteligenței artificiale (AI), care au observat că un robot care se poate mișca și care poate interacționa cu mediul prin diferiți senzori are o abilitate mai mare de a procesa informația decât dacă nu ar avea un trup³⁴.

Proiectul mind-uploading prezintă implicații profunde privitoare la identitatea personală și la importanța trupului. În acest sens, show-ul Gucci de la începutul anului 2018, intitulat *Cyborg – A Chimeric World of Fluid Identities and Trend-Defying Fashion*, indică provocările majore ale posibilității transferării minții accentuând că într-o lume în care mind-uploading reprezintă o realitate, post-oamenii ar fi „eliberați” de limitele condiției naturale și ale „clasificării rigide a identității umane impusă de societate”³⁵. Astfel, schimbarea sexului, fluiditatea genului sau alte himere de natură sexuală ar reprezenta, într-o astfel de lume, o realitate palpabilă, neîngrădită de limitările biologice.

Din perspectiva transumanistă, mind-uploading reprezintă o posibilitate de atingere a imortalității digitale, de depășire a morții. Din acest motiv, procedura

³² Joe Strout, „Practical Implications of Mind Uploading”, în *Intelligence Unbound – The Future of Uploaded and Machine Minds*, Russell Blackford, Damien Broderick (eds.), Wiley Blackwell, 2014, pp. 201-211.

³³ Robin Hanson, „What Will It Be Like To Be an Emulation?”, în *Intelligence Unbound – The Future of Uploaded and Machine Minds*, Russell Blackford, Damien Broderick (eds.), Wiley Blackwell, 2014, pp. 298-309.

³⁴ V. Lorrimar, „Mind Uploading...”, pp. 191-206.

³⁵ Eric David, „Gucci Cyborg: A Chimeric World of Fluid Identities and Trend-Defying Fashion”, în *Yatzer*, 22.02.2018, <https://www.yatzer.com/gucci-cyborg-fw-18-19> (accesat în data de 2 octombrie 2023).

cercetată este ilustrată drept o alegere rațională pentru oamenii cu boli grave sau în stadiu terminal, care știu că sfârșitul vieții se apropie și pentru care nu mai există altă speranță. Totuși, mind-uploading necesită înțelegerea totală a creierului, partea din corpul uman despre care știința știe în prezent cel mai puțin, dar și perfectarea cunoștințelor privitoare la convertirea aspectelor relevante ale funcționării minții umane în calcule electronice. Din acest motiv, orizontul apariției unei proceduri funcționale de transferare a minții este, în realitate, îndepărtat³⁶.

Prin urmare, mind-uploading reprezintă o încercare de anulare a morții și de procurare a unei nemuriri seculare³⁷, pământești, absolut diferită de viața veșnică promisă de Mântuitorul Iisus Hristos. Transumanismul și mediul tehnologic actual îi propune omului contemporan o imortalitate de factură digitală, în care acesta devine un avatar cu posibilități nenumărate, dar lipsit de esența identității umane. Mai mult decât atât, dacă în optica biblică trupul uman reprezintă „templul Duhului Sfânt” (*1 Co 3, 16-17*), în gândirea avocaților mind-uploading omul trebuie să scape de sclavia cărnii și de limitările ei. În acest context, este important de punctat faptul că învățătura ortodoxă prezintă o viziune diferită de cea a proiectului cercetat în ceea ce privește prelungirea considerabilă a vieții umane.

Întrupare și uploadare

Potrivit învățaturii creștine, Fiul lui Dumnezeu a luat trup omenesc din Fecioara Maria la „plinirea vremii” (*Ga 4, 4*) pentru a-l mântui pe om și pentru a face accesibilă „comuniunea cu Sine ca Dumnezeu în formă umană culminantă, mai bine zis cu întreaga Sfântă Treime. Numai Iisus Hristos ne-a dat puterea să ieșim deplin din egoismul păcatului, din închisoarea în limitele naturii ca sistem al proceselor de compunere și descompunere, sau al coruptibilității ce se încheie cu moartea”³⁸.

În optica ortodoxă, trupul omului este opera directă a lui Dumnezeu, care a luat „țărână din pământ și a făcut pe om” (*Fc 2, 7*), iar prin întruparea, pătimirea și învierea Sa, Mântuitorul Iisus Hristos a ridicat firea umană la o nouă demnitate, cea a îndumnezeirii, spre care este chemat fiecare om, și a oferit perspectiva învierii, căci „Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morți va face vii și trupurile

³⁶ Nicholas Agar, „On the Prudential Irrationality of Mind Uploading”, în *Intelligence Unbound – The Future of Uploaded and Machine Minds*, Russell Blackford, Damien Broderick (eds.), Wiley Blackwell, 2014, pp. 146-160.

³⁷ R. Manzocco, *Transhumanism...*, p. 197.

³⁸ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 31.

voastre cele muritoare, prin Duhul Său, Care locuiește în voi” (*Rm* 8, 11). În acest sens, percepția susținătorilor transferării conștiinței, conform căreia trupul este „un obstacol, un inamic de care omul trebuie să scape pentru a dobândi o existență avansată și fericită”³⁹, se poziționează în opoziție față de învățatura revelată a Bisericii Ortodoxe și în legătură cu direcțiile dualiste și gnostice din perioada primară a creștinismului, conform cărora trupul era considerat o închisoare a sufletului și izvorul relelor⁴⁰.

Omul contemporan prezintă o teamă patologică de moarte și de ce se întâmplă după ea, întrucât nu înțelege sensul vieții, iar căutările sale, atât în mediul tehnologic, cât și în cel spiritual, gravitează în jurul dobândirii imortalității. Totuși, această nemurire pe care *homo sapiens* din prezent dorește să o obțină este una lipsită de sens metafizic, devenind doar un surrogat, o pseudo-înveșnicire, pentru că accentuează doar aspectul pământesc. Mai mult decât atât, propunerea mediului tehnologic actual de uploadare a minții pentru atingerea imortalității digitale este, în realitate, o iluzie, întrucât moartea poate surveni oricând prin acțiunile virușilor de factură cibernetică, acte delictive sau prin întreruperea curentului electric la scară globală ori alte asemenea dezastre.

În acest sens, aparent paradoxala abordare a susținătorilor proiectului cercetat, delimitată atât de dorința de atingere a imortalității, dar și de perspectiva *antisomatică*, punctează o caracteristică definitorie a atitudinii omului postmodern înaintea morții, determinată de aspirația la înveșnicirea pământească.

Spre deosebire de aceste căutări contemporane, Mântuitorul Iisus Hristos S-a întrupat „ca să surpe prin moartea Sa pe cel ce are stăpânirea morții, adică pe diavolul, și să izbăvească pe acei pe care frica morții îi ținea în robie toată viața” (*Evr* 2, 14-15). Așadar, prin urmarea preceptelor evanghelice propuse de Fiul lui Dumnezeu întrupat, omul este eliberat de teama dinaintea morții, deschizându-i-se perspectiva vieții veșnice în comuniune de iubire cu Sfânta Treime.

O altă problemă importantă este cea privitoare la faptul că mind-uploading reprezintă, în viziunea transumanismului, o formă de îmbunătățire umană, de conservare și de continuare a vieții. Prin această procedură, omul se presupune că ar trece într-o nouă etapă a existenței sale și ar avea acces la mai multă informație, mai rapid și cu perspective mai largi. Totuși, progresul nu reprezintă întotdeauna un salt din perspectiva cantității, ci din cea a calității. Cu alte cuvinte, particularitățile și relevanța informațiilor dobândite au un impact mai important decât cuantumul acestora.

³⁹ M. Hauskeller, „My brain, my mind, and I...”, pp. 187-200.

⁴⁰ Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, trad. Tereza Culianu-Petrescu, Polirom, București, 2013, pp. 170-171.

În acest sens, Biserica Ortodoxă încurajează dezvoltarea tehnologiilor medicale prin care viața pământească a oamenilor este îmbunătățită și protejată, însă proiectul *mind-uploading* reprezintă, în realitate, o încercare de substituire a lui Dumnezeu. Prin această procedură, omul dorește să devină nemuritor, dar nu în comuniune cu Izvorul Vieții, ci singur, în mod autonom, arătând că scopul real al căutărilor transumaniste este ca omul să devină zeu, iar Dumnezeu să fie înlăturat. Proiectul uploadării conștiinței reprezintă, din perspectiva prezentei cercetări, una dintre expresiile contemporane ale filosofiei lui Nietzsche, care a anunțat *moartea* lui Dumnezeu și a îndemnat spre atingerea idealului de *Supra-om*.

În concluzie, proiectul *mind-uploading* reprezintă una dintre propunerile mediului tehnologic actual prin care se dorește anularea morții și a semnificațiilor acesteia. Omul contemporan, refuzând iubirea jertfelnică a lui Dumnezeu și îndumnezeirea la care este chemat prin harul divin, caută alternative care să îi ofere iluzia nemuririi, de tipul „tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte”. Prin urmare, uploadarea minții pe substrat digital devine expresia încercărilor contemporane de substituire a lui Dumnezeu și de înțelegere în cheie gnostică a realităților mundane, iar rata scăzută de succes și implicațiile etice profunde fac această procedură să fie privită drept o „formă foarte sofisticată și extrem de scumpă de suicid”⁴¹.

⁴¹ Massimo Pigliucci, „Mind Uploading: A Philosophical Counter-Analysis”, în *Intelligence Unbound – The Future of Uploaded and Machine Minds*, Russell Blackford, Damien Broderick (eds.), Wiley Blackwell, 2014, pp. 119-130.

Homosexualitatea: păcat voluntar sau involuntar?*

Drd. Ilie-Cristian MANTA

Abstract:

Research has not found any significant biological contribution to the emergence of homosexuality. No specific gene has been identified that is responsible for homosexual orientation and behavior, the theory of a biological determinism no longer having many supporters at the level of the scientific community.

It is not known to what extent the parents' predispositions towards deviant sexual behavior can play a certain role, but it is known that the upbringing of children in couples with people of the same sex and a family and institutional education, in which homosexuality is presented as normality, as a natural alternative to heterosexuality, sexual abuse, child molestation, pornography consumption, etc., are factors that contribute to the emergence and development of homosexual attraction and behavior. Therefore, there may be multiple situations and circumstances whereby one may come to, more or less voluntarily, exhibit homoerotic impulses and engage in same-sex relationships.

As in the case of other sins committed without consent, such as spontaneous abortion or killing in case of accident or in a situation of self-defense, in the case of the sin of homosexuality, committed consciously or less consciously, those who practice it are called by the Church to repentance in order to obtain healing and reintegration into the Eucharistic Communion of the Church.

Keywords:

homosexuality, voluntary and involuntary sin, The Old Testament, The New Testament, Holy Fathers, education, family environment, orientation, attraction, behavior, repentance

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

Păcatul voluntar și involuntar. Mărturia Scripturii și a Sfinților Părinți

În Vechiul Testament, Legea lui Moise prevedea ca pentru încălcarea din neștiință a poruncilor Domnului să se aducă la templu sacrificiu reparatoriu, jertfă pentru păcat (*Lv* 4, 2-3; 13-15; 22-24; 27-29; *Nm* 15, 24-28), iar pentru încălcarea voluntară și conștientă a poruncilor Domnului, pe lângă sacrificiu, făptașul trebuia „să întoarcă ce a furat sau ce a răpit sau ce i-a fost încredințat sau ce a fost pierdut și găsit de el. Tot lucrul pentru care s-a jurat strâmb să-l plătească deplin și să mai adauge, pe deasupra, a cincea parte din prețul lui și să dea aceuia, al cărui este lucrul, în ziua când își va cunoaște vina sa” (*Lv* 6, 4-5).

Potrivit lui Origen, preoții Legii Vechi puteau aduce sacrificii doar pentru „păcatele neintenționate” sau pentru „simple greșeli”, dar „nu aveau autoritatea de a le aduce pentru anumite păcate personale”¹, precum idolatria, adulterul,uciderea, încălcarea cu bună știință a sabbatului sau pentru alte păcate grave.

Cel care săvârșea ucidere în mod neintenționat era judecat de tribunalul comunității, care avea menirea „să izbăvească” pe ucigaș din mâinile celui care cerea răzbunarea vieții celui decedat, era exilat într-o cetate de refugiu sau de scăpare, unde rămânea până la moartea marelui preot, când se putea întoarce în „pământul lui de moștenire”. În cazul în care ucigașul părăsea cetatea de refugiu înainte de moartea marelui preot și era ucis de „răzbunătorul sângelui”, acesta din urmă nu era găsit vinovat (*Nm* 35, 22-28). În cazul crimei cu intenție, ucigașul putea fi ucis pe baza a cel puțin doi martori (*Nm* 35, 30), aspect confirmat și de Sfântul Pavel, când zice: „Călcând cineva Legea lui Moise, e ucis fără de milă, pe cuvântul a doi sau trei martori” (*Evr* 10, 28).

În Noul Testament, la Mântuitorul Hristos se observă o ușoară notă distinctivă între păcatul voluntar și cel involuntar. Îndemnând la priveghere, la trezvie în vederea momentului parusiei, Domnul Hristos face deosebire între cel care cunoaște și cel care nu cunoaște voia Stăpânului, arătând că judecata va fi mai puțin aspră pentru acesta din urmă: „Iar sluga aceea care a știut voia stăpânului și nu s-a pregătit, nici n-a făcut după voia lui, va fi bătută mult. Și cea care n-a știut, dar a făcut lucruri vrednice de bătaie, va fi bătută puțin. Și oricui i s-a dat mult, mult i se va cere, și cui i s-a încredințat mult, mai mult i se va cere” (*Lc* 12, 47-48). Comentând acest pasaj evanghelic, Sfântul Vasile cel Mare spune: „Domnul a condamnat în mod clar și pe cei care păcătuiesc din neștiință când a spus că «cel care n-a știut dar a făcut (fapte) vrednice de loviri, se va bate puțin»”², însă

¹ Basilio Petrà, *I Limiti dell'innocenza. Il peccato involontario nel pensiero cattolico e nella tradizione orientale*, EDB, Bologna, 2011, p. 95.

² Sfântul Vasile Cel Mare, „Regulile mici” 58, în *Scrieri*, Partea a II-a, PSB 18, trad. de Prof. Iorgu D. Ivan, EIBMBOR, București, 1989, p. 341.

recunoaște că „este mai grea judecata celor care înțeleg și nu fac”³, admitând în același timp că „păcătuirea din neștiință nu este fără primejdie”⁴.

Referindu-se la păcătuirea de bună voie, Apostolul Pavel spune că cei care păcătuiesc conștient și în mod voit după ce au primit botezul nu vor mai avea posibilitatea unei noi jertfe pentru păcate (a unui al doilea botez) și dacă nu vor practica pocăința, săvârșind faptele harului, vor avea parte de asprimea judecății Domnului: „Căci dacă păcătuim de voia noastră, după ce am luat cunoștință despre adevăr, nu ne mai rămâne, pentru păcate, nicio jertfă, ci o înfricoșată așteptare a judecății și iuțimea focului care va mistui pe cei potrivnici... Gândiți-vă: cu cât mai aspră fi-va pedeapsa convenită celui ce a călcat în picioare pe Fiul lui Dumnezeu și a nesocotit sângele testamentului cu care s-a sfințit și a batjocorit duhul harului” (*Evr* 10, 26-27, 29). Comentând acest text, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că atunci când Pavel vorbește despre imposibilitatea unei noi jertfe pentru păcate, (după ce ai primit botezul creștin), se referă de fapt la imposibilitatea unui al doilea botez: „Te-ai curățit, te-ai izbăvit de păcate, ai devenit fiu. Deci dacă te întorci ca câinele la borătura sa, iarăși vine dezmoștenirea și focul și toate celelalte, căci nu este a doua jertfă... Că aici apostolul nu desființează pocăința, și nici iertarea câștigată prin pocăință și nici că împinge la o parte și doboară pe cel greșit prin deznădăjduire, căci nu este atât de dușman mântuirii noastre, însă ce? Desființează al doilea botez. Că n-a zis doară: nu mai este pocăință, nu mai este iertarea păcatelor, ci jertfă nu mai este, adecă a doua cruce nu mai este, că jertfă o numește aceasta...”⁵.

În epistola adresată credincioșilor din Corint, Sfântul Clement Romanul amintește de obiceiul acestora de a se ruga pentru păcatele fără voie, invocând și pentru acestea iertarea lui Dumnezeu: „Plini de o sfântă hotărâre și cu bună râvnă, întindeați mâinile voastre către atotputernicul Dumnezeu cu evlavioasă convingere, rugându-L să vă fie îndurător dacă ați păcătuit cumva fără de voie”⁶.

La Clement Alexandrinul (cca 150-215), distincția dintre actele voluntare – *hekousion* – și cele involuntare – *akousion* – este foarte bine conturată. Potrivit lui Clement, în raport cu actele involuntare care nu sunt supuse judecății (Bisericii) și pot fi iertate prin pocăință, actele voluntare „exprimă puterea omului asupra lui însuși, prin urmare – dacă sunt grave, cum ar fi apostazia de exemplu – pot fi supuse judecății (nu celei penitențiale, ci celei definitive)”⁷. La Clement, iertarea

³ Sfântul Vasile Cel Mare, „Reguli morale” IX, în *Ibidem*, p. 111.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Sfântul Ioan Chrisostom, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Evrei*, trad. PS. Theodosie Athanasie, Ed. Tipografia Cărților Bisericești, 1923, p. 249.

⁶ Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni II*, 3, în *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB 1, trad. Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, p. 47.

⁷ Basilio Petrà, *I Limiti dell'innocenza*, p. 89.

prin pocăință apare ca un act bisericesc și, chiar dacă se iartă, lupta este cerută și în cazul păcatelor involuntare.

Canoanele apostolice, ale Sfinților Părinți și ale sinoadelor condamnă atât păcatul voluntar, cât și păcatul involuntar, însă există o deosebire între cele două. De exemplu, în cazul uciderii fără voie, canonul 65 apostolic prevede „în cazul clericilor, caterisirea, iar în cazul laicilor, afurisirea”⁸. Canonul 22 de la Ancira (314) prevede ca cel care a săvârșit în mod voit ucidere să facă pocăință toată viața și doar la sfârșitul vieții să primească Sfintele Taine⁹, în timp ce canonul 23 al aceluiași sinod prevede ca cel care săvârșește ucidere din imprudență, să primească Sfintele Taine după o perioadă cuprinsă între 5 și 7 ani¹⁰.

Sfântul Vasile cel Mare cere ca, atât în cazul uciderii de voie, cât și al celei fără voie, făptuitorii să facă pocăință sinceră, să își mărturisească public fapta și să ceară rugăciunea credincioșilor pentru iertarea lor, recomandând ca primii să fie primiți la Sfânta Împărtășanie după o perioadă de 20 de ani (canonul 56)¹¹, iar ceilalți, după o perioadă de 10 ani (canonul 57)¹². La Sfântul Vasile cel Mare sunt pedepsite canonic nu doar păcatele săvârșite în cunoștință de cauză și în mod liber „ci toate cele în care subiectul încalcă ordinea, ordine care vine de la natură, din Scriptură și din însăși disciplina Bisericii”¹³, aceeași greșală putând avea „gravitate diferită dacă condițiile în care subiecții săvârșesc acțiunea sunt diferite din punct de vedere istoric, cultural”¹⁴. Pentru Sfântul Vasile cel Mare nu mai există păcate ireparabile. Pot fi iertate inclusiv păcatele mai grave precum adulterul, crima, idolatria, impuritatea sexuală, încălcările disciplinei bisericești, erezia și schisma etc., cu condiția ca, făptuitorii să se supună disciplinei penitențiale rânduită de Biserică¹⁵.

Potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa, cel care săvârșea în mod voluntar ucidere era excomunicat nouă ani din Biserică, alți nouă ani asculta în Biserică învățăturile Sfintei Scripturi și doar după alți nouă ani de pocăință și rugăciune împreună cu cei credincioși putea primi Sfânta Taină a Euharistiei (canonul 5)¹⁶. Atât pentru uciderea fără voie, cât și pentru păcatul desfrânării, Sfântul Grigorie

⁸ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, ediția a III-a, Sibiu, 2005, p. 44.

⁹ *Ibidem*, p. 212.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 418.

¹² *Ibidem*.

¹³ Basilio Petrà, *I Limiti dell'innocenza*, p. 105.

¹⁴ *Ibidem*, p. 106.

¹⁵ *Ibidem*, p. 111.

¹⁶ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, pp. 454-455.

recomandă o perioadă de nouă ani de penitență, această durată putând fi scurtată dacă penitentul manifestă o pocăință sporită și o dorință mai mare de îndreptare.

Distincția dintre acțiunile voluntare și cele involuntare este evidentă și la Sfântul Ioan Damaschin. Potrivit Sfântului Ioan, actul involuntar este „acela al cărui principiu este extern, la care cel silit nu contribuie prin propriul său impuls... Act involuntar săvârșit prin neștiință este atunci când nu suntem noi cauza neștiinței, ci se întâmplă astfel. Spre exemplu: dacă cineva, fiind beat, ucide, a omorât din neștiință, dar nu involuntar, căci el a provocat cauza neștiinței, adică beția. Dar dacă cineva, trăgând cu arcul în locul obișnuit, a omorât pe tatăl său, care trecea pe acolo, se zice că a făcut aceasta din neștiință și involuntar”¹⁷. Accele voluntare sunt „urâte și pedepsite”¹⁸, iar cele involuntare „se miluiesc și sunt demne de iertare”¹⁹.

Din cuvintele Mântuitorului Hristos, Care a afirmat deschis că scopul venirii Lui în lume este mântuirea păcătoșilor (*Lc 5, 32*), și din practica Bisericii și a Sfinților Părinți, se poate observa că, deși există o diferențiere în privința urmărilor de care are parte săvârșitorul păcatului, aceasta fiind strâns legată de implicarea personală și de gradul de intenție al făptașului, pocăința este cerută atât în cazul păcatelor săvârșite voluntar, cât și în cazul celor săvârșite involuntar și, în funcție de implicarea penitentului în procesul de pocăință, reintegrarea acestuia în comuniunea eclesială și accesul la Taina Euharistiei poate fi de o durată mai scurtă sau mai lungă de timp.

Homosexualitate: păcat voluntar sau involuntar?

În cazul homosexualității, ca și în cazul unor situații precum avortul spontan sau accidentarea cuiva fără voie, care duce laucidere, se pune întrebarea dacă ar putea exista situații în care manifestarea acestei conduite sexuale să apară ca păcat involuntar, putând fi invocate circumstanțe atenuante pentru persoanele care o practică.

Făcând referire la cazul a două fetițe vândute pe piața de sclavi și înfiate de persoane cu moduri de viață diferite, crescute în medii familiale și sociale diferite, care însă le-au influențat în mod decisiv dezvoltarea – una ajunge să aibă viață virtuoasă, urmând vieții mamei sale adoptive, de la care deține modul de viață creștină, iar cealaltă ajunge o femeie de moravuri ușoare, urmând vieții

¹⁷ Sfântul Ioan Damaschinul, „Despre fapte voluntare și involuntare”, în *Dogmatica II*, 24, traducere de Pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993 p. 85.

¹⁸ *Ibidem*, p. 85.

¹⁹ Basilio Petrà, *I Limiti dell'innocenza*, p. 118.

desfrânate a mamei sale²⁰ – Sfântul Vasile cel Mare spune că oamenii vor fi judecați de Dumnezeu după faptele lor, însă, întrucât aceste fapte pot fi influențate de mediul familial și social în care omul se dezvoltă, de zestrea ereditară moștenită de la părinți, de educația primită etc., de aceea și judecata lui Dumnezeu în evaluarea faptelor omului va fi diferită, ținându-se cu siguranță seama de toate aceste aspecte. Iată ce spune episcopul Cezareei Capadociei în acest sens: „Socot însă că nu vom fi judecați la fel toți cei care am luat de la dreptul Judecător trupul acesta pământesc, pentru că cele ce vin din afară peste fiecare dintre noi, care sunt foarte mult diferite, fac să se schimbe judecata. Că păcatele sau ne sunt grele când le facem cu propria noastră voie, sau ne sunt ușoare când săvârșirea lor n-a stat în puterea noastră, ci un concurs de împrejurări ne-au silit să le facem fără voia noastră. Să presupunem că vine la judecată desfrânarea. Unul a făcut acest păcat pentru că de la început a trăit într-o casă cu moravuri desfrânate: s-a născut din părinți desfrânați, a fost crescut înconjurat de obiceiuri rele, de beții, de chefuri și de istorisiri rușinoase; un altul a avut multe exemple care-l îndemnau la fapte bune: educația, profesorii, auzirea cuvintelor dumnezeiești, lecturi mântuitoare, sfaturile părinților, povestiri cu pilde de curățenie și cumișenie, un trai înfrânat; mai târziu, acesta este târât în același păcat ca și celălalt. Când va da socoteală de faptele săvârșite în viață, nu va merita, oare, unul ca acesta o pedeapsă mai grea decât cel dintâi? Unul va fi învinuit numai de prilejurile de mântuire, care au fost semănate în sufletul lui și de care nu s-a folosit în chip sănătos; celălalt, pe lângă aceasta, va fi învinuit și pentru că, având ajutoare ca să se mântuie, s-a pierdut singur și din pricina neînfrânării și din pricina unei neglijențe de foarte scurtă durată. La fel și cel care a fost crescut dintru început în buna credință, care a evitat orice învățătură ce strică dogmele despre Dumnezeu, care a fost crescut în legea lui Dumnezeu, care înferează orice păcat și îndeamnă la virtute, nu va avea, dacă trece de (prepoziția *de* are aici sensul de *la*) idololatrie, același cuvânt de apărare ca cel care a fost născut din părinți păgâni și dintru început a trăit între neamurile care învață idololatria”²¹.

Unele persoane ajung să dezvolte o atracție homoerotică și să manifeste comportament homosexual, însă acest fapt nu se datorează exclusiv unei alegeri personale, cel puțin nu până la vârsta deplinei maturității. Chiar dacă alegerea personală joacă un rol decisiv, nu înseamnă că doar ea singură a contribuit la adoptarea comportamentului homosexual. Pot fi implicați și alți factori, care,

²⁰ În *Filocalia*, vol. 9, Avva Dorotei prezintă pe larg această situație, pe care am redat-o în capitolul: *Mediul familial și comportamentul homosexual. Mediului familial și experiența Sfinților Părinți*.

²¹ Sfântul Vasile cel Mare, „Omilia la Psalmi” VII, în *PSB* 17, trad. Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1986, pp. 198-199.

într-o măsură mai mică sau mai mare, își aduc aportul la apariția atracției față de același sex și la cristalizarea orientării și identității homoerotice.

Până în momentul de față, cercetarea științifică nu poate preciza felul în care ereditatea contribuie la apariția atracției homoerotice. Nu se cunoaște exact în ce măsură predispozițiile părinților spre comportamente sexuale deviate pot juca un anumit rol, însă este cunoscut faptul că creșterea copiilor în cupluri cu persoane de același sex și o educație familială și instituțională în care homosexualitatea este prezentată ca normalitate, ca o alternativă firească a heterosexualității, abuzul sexual, molestarea copiilor, consumul de pornografie etc., reprezintă factori care contribuie la apariția și dezvoltarea atracției și comportamentului homosexual.

Din mărturiile copiilor crescuți în „familii curcubeu” observăm că, atunci când au ajuns la maturitate, unii dintre ei au fost incapabili să se deschidă sexual și relațional față de persoanele de sex opus, și aceasta din cauza creșterii în „cultura” gay, care poate reprezenta un obstacol în cunoașterea stilului de viață heterosexual. În legătură cu acest fapt, reamintesc afirmația tinerei Ry, crescută de două lesbiene, care, într-un interviu acordat în *The New York Times Magazine*, a spus următoarele: „Nu pot să înțeleg sau să relaționez cu bărbații pentru că sunt atât de cufundată în cultura gay și nu sunt familiarizată cu ceea ce înseamnă să ai o relație heterosexuală sănătoasă”²². Robert Oscar Lopez, crescut și el de mamă implicată în relații homoerotice, confirmă faptul că copiii crescuți în cupluri formate din persoane de același sex sunt mai curioși în urma unei experiențe homosexuale²³. Abandonat de tatăl său, crescut într-un mediu exclusiv feminin, având maniere de fetiță și purtând haine amuzante, Lopez spune că a fost educat diferit față de ceilalți oameni, aspect care a inhibat în el masculinitatea. Pentru el, absența reperului masculin din sânul familiei și trăirea într-un mediu exclusiv feminin a facilitat intrarea sa în relații cu persoane de același sex.

În afara cazurilor de molestare și de abuz sexual, în care persoanei îi sunt încălcate drepturile și nu se ține cont de voința acesteia, pot exista și alte situații în care se poate ajunge prin învățare/deprindere la dobândirea și manifestarea unui comportament homosexual. Amintim în acest sens cazul mai multor triburi din Papua, Noua Guinee – Sambia²⁴ și Keraki²⁵ – sau populația din insu-

²² Susan Dominus, *Growing Up With Mom and Mom*, în *The New York Times Magazine*, 2004, disponibil la: <https://www.nytimes.com/2004/10/24/magazine/growing-up-with-mom-and-mom.html> (accesat în 27.01.2023).

²³ Robert Oscar Lopez, *Growing Up With Two Moms: The Untold Children's View*, în *Public Discourse* (6.8. 2012), disponibil la: <https://www.thepublicdiscourse.com/2012/08/6065/> (accesat în 2.2.2023).

²⁴ Gilbert H. Herdt, *Guardians of the Flutes. Idioms of Masculinity*. McGraw-Hill, New York, 1981.

²⁵ Chellan Ford and Frank A. Beach, *Patterns of Sexual Behavior*, Harper Colophon Books, New York, 1972.

lele Hebride²⁶ (în prezent aparțin Scoției), unde, înainte de căsătorie, în cadrul unor ceremonii rituale, băieții erau inițiați în sexualitate, apelându-se la relații de natură homoerotică. În astfel de cazuri, homosexualitatea era privită drept „cale” spre heterosexualitate, existând convingerea că „tinerii dobândeau puterea de a procrea numai dacă ingerau sperma persoanelor vârstnice cu care întrețineau relații homosexuale”²⁷. Situații relativ similare au putut fi întâlnite la populațiile din insulele Aleutine și Tahiti sau la populația Sakaleres din Madagascar, unde, în schimbul unor foloase materiale, copiii erau oferiți (vânduți) persoanelor vârstnice în vederea satisfacerii sexuale²⁸.

Educația care se face în zilele noastre urmărește sexualizarea copiilor încă de la vârste foarte fragede. Observăm că în unele țări, cum ar fi de exemplu Canada, fără ca părinții să fie consultați în prealabil, sunt introduse încă de la grădiniță discipline în cadrul cărora copiii li se citesc povești de către travestiți și sunt învățați aspecte cum că sexul este schimbător, că este o normalitate ca două persoane de același sex să se iubească, că nu este deloc deplasat ca băieții să se îmbrace în rochițe etc.²⁹

Copiii zilelor noastre sunt puternic influențați în felul de a trăi și de a vedea lucrurile, incluzând aici și aspectele care privesc manifestarea sexualității, de vedetele prezente în spațiul public, în cinematografie, în industria de divertisment, în media, în sport și în lipsa unei educații sănătoase, bazate pe valori autentice, mulți dintre tineri își împropriază comportamentele, manifestările și stilul de viață promovat de aceste vedete.

Prin urmare, se observă faptul că, pe lângă alegerea personală, mediul de creștere și tipul de educație primit, cultura manifestată și modul de a vedea lucrurile într-o anumită societate influențează persoana în alegerile pe care le face, inclusiv în privința determinării orientării și comportamentului sexual. Or, Părinții Bisericii spun că aceste persoane au puterea să se schimbe dacă conștientizează starea în care au ajuns și practică pocăința, manifestându-și dorința de a rămâne în comuniune cu Izvorul vieții, Hristos Domnul, dar dacă nu ajung să se schimbe, ele pot avea circumstanțe atenuante în fața judecății lui Dumnezeu, deoarece la alegerea lor greșită au contribuit și alți factori, și nu doar liberul lor arbitru.

²⁶ Sorin M. Rădulescu, *Sociologia și istoria comportamentului sexual „deviant”*, Ed. Nemira, 1996, p. 202.

²⁷ James Wilfrid Vander. Zanden, *The Social Experience. An Introduction to Sociology*, Random House, New York, 1988, p. 329, apud Sorin M. Rădulescu, *Sociologia și istoria comportamentului sexual „deviant”*, p. 202.

²⁸ Sorin M. Rădulescu, *Sociologia și istoria comportamentului sexual „deviant”*, p. 202.

²⁹ Mapamond creștin, *Programul S.O.G.I. în grădinițele din Canada* (21.1.2018), disponibil la: https://www.youtube.com/watch?v=0btG1F2Dg3A&ab_channel=AlfaOmegaTV (accesat în 28.3.2018).

Cu alte cuvinte, având în vedere cele redat mai sus de Sfântul Vasile cel Mare referitor la modul în care Dumnezeu evaluează faptele omului și face judecata, păcatul lor nu poate fi considerat cu totul voit și rod al unei depline alegeri libere.

Din practica Bisericii și din învățăturile Sfinților Părinți cunoaștem că unele păcate săvârșite de om sunt intenționate, voite, omul fiind în deplinătatea facultăților mintale și pe deplin responsabil în momentul făptuirii lor, iar altele sunt considerate a fi săvârșite involuntar, fără voia directă și exclusivă a făptuitorului. Avem în vedere aici situația unui avort spontan sau uciderea fără voie în cazul unei accident rutier, feroviar sau accident de muncă sau chiar uciderea când te afli în situația de legitimă apărare.

Mântuitorul Hristos deplânge soarta persoanelor care produc sminteală, poticnire și care scandalizează, atunci când zice: „Vai lumii, din pricina smintelilor! Că smintelile trebuie să vină, dar vai omului aceluia prin care vine sminteala” (*Mt* 18, 7). Mântuitorul arată că, în cazul săvârșirii unui rău, nu doar săvârșitorul are vină, ci vina este împărțită, aceasta putând fi chiar mai mare în cazul celui care a facilitat săvârșirea răului respectiv. În acest sens, la falsul proces care i-a fost intentat, stând în fața procuratorului roman Ponțiu Pilat, Mântuitorul Hristos îi spune acestuia: „N-ai avea nici o putere asupra Mea, dacă nu ți-ar fi fost dat ție de sus. De aceea, cel ce M-a predat ție mai mare păcat are” (*In* 19, 11).

Tuturor acelorora care contribuie într-un anume fel la săvârșirea răului de către o persoană, și evident că îi avem în vedere aici pe toți cei care joacă un anumit rol în dezvoltarea sexuală nesănătoasă a unei persoane (copiilor), cum ar fi educatorii, profesorii, asistenții maternali sau persoanele de același sex, care au în îngrijire copii și îi îndrumă greșit sau pe cei care molestează în tot felul inclusiv sexual copiii, li se potrivesc cuvintele Mântuitorului Hristos, Care zice: „Și cine va primi un prunc ca acesta în numele Meu, pe Mine Mă primește. Iar cine va sminti pe unul dintr-aceștia mici care cred în Mine, mai bine i-ar fi lui să i se atârne de gât o piatră de moară și să fie afundat în adâncul mării” (*Mt* 18, 5-6).

Există duhovnici și psihologi creștini care consideră că homosexualitatea poate fi socotită un păcat fără voie, doar în cazul unui abuz sau viol homosexual, întrucât o asemenea experiență nefericită poate provoca traume și poate produce blocaj în privința dezvoltării sexuale. Trebuie însă avute în vedere și alte situații, fiecare caz având particularitățile sale, de care trebuie să se țină cont în procesul vindecării. De exemplu, copiii crescuți într-un cuplu cu persoane de același sex, care au avut parte de un mediu nefavorabil din punct de vedere moral, care au văzut lucrurile doar într-o anumită direcție, practica homosexualității fiindu-le prezentată ca firească, neavând parte nici de modelul părintelui de sex opus la care să se raporteze, nu poate constitui oare circumstanță atenuantă în deprinde-

rea homosexualității? Și aceasta cel puțin până la vârsta maturității, când persoanei în cauză i se dezvoltă pe deplin capacitatea de reflecție, având puterea de a se informa adecvat și de a discerne lucrurile și din punct de vedere moral. Alții ajung să practice homosexualitatea pentru că au fost direcționați greșit, având parte de o educație neadecvată încă din școală sau chiar de la grădiniță. Dumnezeu, în marea Sa iubire de oameni și în virtutea dreptății divine, nu are cum să nu ia în considerare în evaluarea morală a faptelor omului tot acest complex de împrejurări.

Faptul că unele persoane pot ajunge să săvârșească păcatul în mod involuntar, găsindu-se, fără voia lor, într-o realitate nefirească, pe care nu au ales să o trăiască (cazul unui abuz sexual sau chiar faptul de a fi adoptat de un cuplu homosexual și trăirea într-un mediu nefavorabil) nu înseamnă că acele persoane pot fi lipsite în mod automat de orice vinovăție. Până la vârsta adultă însă, când persoana ajunge la o judecată matură, fiind liberă și conștientă de propriile alegeri, pot fi invocate circumstanțe atenuante.

Ce se întâmplă însă când cineva, în mod liber, responsabil și conștient continuă să manifeste un comportament homosexual? Mai pot fi oare invocate circumstanțe atenuante într-o asemenea situație? Dacă păcatul nu este înțeleș doar ca o încălcare legalistă a legii, ci ca o corupere a întregii ființe, care produce pierderea harului, pervertind ființa umană și ținându-l încătușat pe om, este foarte greu să considerăm că o persoană care manifestă astfel de practici ca urmare a unor circumstanțe nefavorabile, odată ajunsă la vârstă conștientă, va renunța ușor la acest mod de a înțelege și experia sexualitatea. Va fi nevoie de timp, de consiliere spirituală, de un duhovnic iscusit, luminat de harul Duhului Sfânt și cu oarecare experiență în acest domeniu, de voință puternică în a lupta cu această conduită sexuală deviantă, pentru a conștientiza că un asemenea mod de a te raporta la sexualitate este total necorespunzător și în defavoarea persoanei ca întreg, trup și suflet.

Situația poate fi văzută și din perspectiva unei familii tradiționale cu părinți care se îngrijesc ca ai lor copii să crească sănătos, să aibă toate cele necesare pentru o bună dezvoltare psihosomatică, dar care să nu manifeste atenție în privința educației sexuale, de care copiii lor au parte la școală, în cercul de prieteni sau în alte circumstanțe, cum ar fi expunerea la pornografie. Nepăsarea față de acest aspect atrage o vinovăție directă asupra părinților, întrucât copiii se află sub directă lor supraveghere și îngrijire. Dacă pentru diverse situații amintite mai sus copiii pot beneficia de circumstanțe atenuante, pentru părinții neglijenți care manifestă nepăsare în educarea copiilor lor, pentru educatori, profesori și factorii de decizie care favorizează și produc o educație nesănătoasă, aceste circumstanțe devin agravante și păcatul poate fi considerat unul intenționat.

Chiar dacă cineva ajunge să săvârșească anumite păcate fără voia sa directă, la săvârșirea lor contribuind o seamă de alți factori, nu înseamnă că ele sunt mai puțin dăunătoare și nu produc urmări cu totul nefavorabile pentru persoana în cauză și pentru semenii. Nu doar păcatele pe care le săvârșim în mod voit, ci și păcatele fără voie ne implică în rău (ne amestecă cu răul): „Păcatele fără voie sunt ființa noastră atinsă de caracterul corupt al lumii căzute, astfel încât să rămânem blocați în ea și căreia trebuie să îi răspundem deschizându-ne inimile în mod deplin lui Dumnezeu”³⁰.

Păcatele fără voie sunt periculoase deoarece consecințele pe care le angajează și săvârșirea lor în mod constant produc coruperea ființei și a facultăților sufletești, determinând în noi un anumit mod de a fi și de a acționa care ne îndepărtează de Dumnezeu și ne plasează în afara comuniunii cu El. Omul ajunge să se obișnuiască cu săvârșirea lor și cu modul de a fi pe care acestea îl determină și, astfel, răul respectiv, păcatul atinge inima omului, iar aceasta devine sediu al patimilor. Mântuitorul Hristos atrage atenția asupra acestui aspect atunci când spune: „Căci dinăuntru, din inima omului, ies cugetele cele rele, desfrânările, hoștiile, uciderile, adulterul, lăcomiile, vicleniile, înșelăciunea, nerușinarea, ochiul pizmaș, hula, trufia, ușurătatea. Toate aceste rele ies dinăuntru și spurcă pe om” (Mc 7, 21-23). Omul ajunge să fie ceea ce experiază (*Ești ceea ce trăiești*)³¹, întrucât el se modelează prin ceea ce face, prin acțiunile pe care le săvârșește (*Ce faci, te face*)³².

Ca și în cazul altor păcate săvârșite fără voie, cum ar fi avortul spontan sauuciderea în caz de accident sau în situație de legitimă apărare, și în cazul păcatului homosexualității, săvârșit conștient sau mai puțin conștient, cei care îl practică sunt chemați de Biserică la pocăință sinceră. Sfântul Grigorie de Nyssa, în canonul 4³³, cerea ca „cel care comite necuviință cu bărbați” să fie oprit optsprezece ani de la comuniunea euharistică, iar Sfântul Vasile cel Mare, prin canonul 62³⁴ stabilea o perioadă de cincisprezece ani. Spre deosebire de ei, Sfântul Ioan Ajunătorul (numit și Postitorul), este mai puțin aspru în fixarea duratei epitimiei sodomitorilor (și nu doar în cazul lor), dar recomandă o intensificare a ascezei³⁵.

³⁰ H. Tristram Engelhardt Jr., „Sins, Voluntary and Involuntary: Recognizing the Limits of Double Effect”, în *Christian Bioethics*, vol. 3, nr. 2, 1997, p. 175.

³¹ *Ești ceea ce trăiești* este titlul lucrării care îl are ca autor pe Arhid. Prof. Adrian Sorin Mihaelache. Ediția a II-a a apărut în anul 2019 la Editura Trinitas a Patriarhiei Române.

³² *Ce faci te face* era o vorbă des folosită de Pr. Teofil Păraian, duhovnic la Mănăstirea Brâncoveanu din localitatea Sâmbăta de Sus.

³³ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 452.

³⁴ *Ibidem*, p. 420.

³⁵ Canoanele mai importante care se raportează la homosexualitate sau au legătură cu aceasta sunt: canonul 4 (osândește desfrâul sub diferite forme și adulterul) al Sfântului Grigorie de

În canonul 29, el amintește de epitimia Sfântului Vasile cel Mare și a Sfântului Grigorie de Nyssa și fixează durata de penitență pentru sodomiți la trei ani: „Canonul al 4-lea al Sfântului Grigorie de Nyssa exclude de la împărtășanie pentru optsprezece ani pe cel ce comite necuviință cu bărbați, iar canonul al 62-lea al Sfântului Vasile cel Mare pentru cincisprezece ani. Noi însă socotim că pentru trei ani să se excludă de la împărtășanie unul ca acesta, plângând și ajunând și spre seară mâncând mâncăruri uscate și două sute de mătăanii făcând, iar dacă se dedă mai mult trândăviei să îplinească cincisprezece ani”³⁶.

Biserica îi are în rugăciunile sale pe toți fiii ei duhovnicești, urmărind ca prin epitimiile pe care le aplică (incluzând aici chiar măsuri mai severe precum excluderea de la comuniunea euharistică), să trezească în inima omului pocăința sinceră și aceasta „nu ca pedeapsă, ci ca terapie”³⁷, în sensul că omul trebuie să conștientizeze fapta săvârșită, să practice pocăința pentru a dobândi tămăduirea și să își dorească reintegrarea în comuniunea euharistică a Bisericii.

Nyssa; canonul 7 (osânda desfrâului cu bărbați, a sodomiei și a altor păcate asemenea) și canonul 62 (osânda desfrâului cu bărbați) ale Sfântului Vasile cel Mare; canonul 29 (osânda desfrâului cu bărbați), canonul 30 (copiii pângăriți nu pot fi clerici), canonul 51 (desfrânarea nefirească cu doi frați), canonul 52 (desfrânarea nefirească cu ginerele), canonul 53 (desfrânarea nefirească între frați), canonul 54 (desfrânarea nefirească cu fratele mai mic), canonul 65 (împreunarea nefirească cu soția) ale Sfântului Ioan Ajunătorul.

³⁶ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 489.

³⁷ H. Tristram Engelhardt Jr., „Sins, Voluntary and Involuntary: Recognizing the Limits of Double Effect”, p. 178.

Rolul și importanța activităților social-filantropice pe care le desfășoară Biserica Ortodoxă Română pentru sprijinirea persoanelor cu dizabilități/boli*

Drd. Mihai LUNGU

Abstract:

The Romanian Orthodox Church carries out a series of activities in accordance with the teachings of the Saviour Jesus Christ, which aim to help the neighbour. Social-philanthropic activities to support people with disabilities/diseases are essential as they target a category of people who need support from the community. The communities of the Romanian Orthodox Church look to the example of the Saviour Jesus Christ for philanthropic acts, but also to the early Christian communities of the Church who received direct teachings from the Holy Apostles. Some of the social-philanthropic activities of the Saviour and the first Christian communities are found in Holy Scripture, and others have been handed down through Holy Tradition to the present day thanks to the uninterrupted apostolic succession in the Romanian Orthodox Church. Having this uninterrupted millenary tradition, the Romanian Orthodox Church has developed over time its social-philanthropic work to support people with disabilities/diseases, offering a series of services to these people to help them overcome the difficulties encountered due to their disabilities or diseases.

Keywords:

disabilities, diseases, social-philanthropic activities, Jesus Christ, Romanian Orthodox Church, parables

Activitățile social-filantropice pentru persoanele cu dizabilități/boli s-au desfășurat în cadrul Bisericii încă de la întemeierea acesteia (FA 2, 1-47), întrucât

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

aceste activități sunt rodul îndeplinirii poruncilor date de Dumnezeu, creștinilor. Mântuitorul Iisus Hristos a arătat, prin „Pilda samarineanului milostiv” (Lc 10, 25-37), cum trebuie să se comporte un credincios când vede un om în suferință. Se poate vedea în această pildă că învățătorul de lege a știut să-i răspundă Mântuitorului care este porunca cea mai mare dată de Dumnezeu: „Să iubești pe Domnul, Dumnezeul tău, din toată inima ta și din tot sufletul tău și din toată puterea ta și din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău, ca pe tine însuși” (Lc 10, 27), însă a dorit lămuriri în privința aproapelui său (Lc 10, 29). Mântuitorul i-a dat exemplu pe un om care a fost atacat pe drum de tâlhari și care, nemaiputând să se îngrijească de sine din cauza rănilor, a rămas în acel loc (Lc 10, 30), pe lângă care au trecut succesiv un preot și un levit, care nu l-au ajutat (Lc 10, 31-32). Totuși, un samarinean, văzându-l, i s-a făcut milă de el și i-a îngrijit rănilor și l-a dus într-un loc unde să fie îngrijit în continuare (Lc 10, 33-35). După această povestire, Mântuitorul l-a întrebat pe învățătorul de lege cine a fost aproapele persoanei suferinde, iar el a răspuns că cel care a avut grijă de el. Mântuitorul l-a sfătuit să facă și el la fel (Lc 10, 36-37). Prin această pildă dată de Mântuitorul, s-a arătat cât de simplu se poate manifesta iubirea față de aproapele, specificată în poruncă. Iubirea față de semenii se demonstrează de către credincioși, mai ales atunci când interacționează cu semenii care se află într-o situație mai dificilă, cum ar fi semenii cu dizabilități/boli. Mântuitorul Iisus Hristos are „două firi, în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit, deosebirea firilor nefiind desființată nicidecum din cauza unirii, ci păstrându-se mai degrabă însușirea fiecărei firi și concurgând într-o persoană și într-un ipostas”¹, așa cum a fost stabilit de Sfinții Părinți la Sinodul al IV-lea Ecumenic. Ca om, Mântuitorul și-a îndeplinit îndatorirea pe care o au toți oamenii, și anume aceea de a-și iubi aproapele, și a arătat-o într-un mod extraordinar. Sfântul Clement Alexandrinul spune: „Și cine altul poate fi aproapele nostru decât Mântuitorul? Sau cine ne-a miluit mai mult, decât Mântuitorul, pe noi, care eram aproape omorâți de stăpânitorii întinericului; pe noi, care eram cu multe răni, cuprinși de frică, de poftă, de urgență, de supărări, de înșelăciuni și plăceri?”². Sfântul Clement Alexandrinul conchide: „Singurul doctor al acestor răni este numai Iisus, Cel Ce a tăiat desăvârșit din rădăcina patimilor”³. În activitatea Sa misionară, Mântuitorul Iisus Hristos a arătat în chip tainic că este aproapele tuturor oamenilor, dar și vădit, întrucât „toți

¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, ediția a III-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 36.

² Sfântul Clement Alexandrinul, *Scrieri, Partea întâia. Care bogat se va mântui?*, în *PSB*, vol. 4, trad., introd., note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 54.

³ *Ibidem*.

câți aveau bolnavi de felurite boli îi aduceau la El; iar El, punându-Și mâinile pe fiecare dintre ei, îi făcea sănătoși” (*Lc 4, 40*). Grija față de semenii care au diferite dizabilități/boli a fost transmisă de Mântuitor către ucenicii Săi, apoi întregii Biserici. În virtutea faptului că Mântuitorul este aproapele tuturor oamenilor, Acesta consideră că orice faptă bună făcută semenilor cu dizabilități/boli Îi este făcută Lui: „bolnav am fost și M-ați cercetat” (*Mt 25, 36*). În privința vindecării, este nevoie de providența lui Dumnezeu, pentru a se milostivi de credincioși și a-i milui cu vindecare, însă creștinii pot veni în întâmpinarea semenilor lor cu acțiuni care stau în puterea lor, în orice moment, prin activități social-filantropice, pentru cei care au nevoie de ajutorul lor. Dumnezeu nu cere ce este peste putința oamenilor, de aceea îi îndeamnă să cerceteze pe bolnavi, nu să-i vindece. Uneori sunt situații când o cercetare a unor persoane cu dizabilități/boli poate să le aducă vindecarea, dacă rezolvarea problemelor lor este una care stă în puterea oamenilor, cum sunt unele intervenții chirurgicale pentru anumiți bolnavi sau anumite terapii sau facilități/dispozitive pentru persoanele cu dizabilități.

Sfântul Apostol Iacov, în Epistola sobornicească, spune că: „credința fără de fapte moartă este” (*Iac 2, 20*). Oricât de mult ar încerca credincioșii să sporească în credință, dacă nu o corelează cu fapte, această credință nu este aducătoare de mântuire. În cele patru Evanghelii, în Faptele Apostolilor, dar și în celelalte cărți din Sfânta Scriptură, se arată importanța activităților social-filantropice ale credincioșilor, care stau la baza credinței creștine pe care o mărturisesc, pentru că este nevoie de solidaritate față de aproapele, dacă acesta este iubit cu adevărat. Sprijinirea aproapelui prin activități social-filantropice se poate face în funcție de posibilitățile fiecărui credincios în parte. În Sfânta Evanghelie după Marcu este relatată o întâmplare care arată măsura unei fapte filantropice. Mântuitorul Iisus Hristos privea împreună cu ucenicii Săi cum cei care veneau la Templu aduceau daruri în bani. Mulți dintre ei erau bogați și puneau în cutia care era destinată acestui scop sume foarte mari (*Mc 12, 41*). Între timp, a venit și o văduvă care a pus în cutie doi bani, care nu reprezentau foarte mult, întrucât aveau valoarea unui codrant (*Mc 12, 42*). Văzând acest lucru, Mântuitorul a zis ucenicilor Săi: „Adevărat grăiesc vouă că această văduvă săracă a aruncat în cutia darurilor mai mult decât toți ceilalți. Pentru că toți au aruncat din prisosul lor, pe când ea, din sărăcia ei, a aruncat tot ce avea, toată avuția sa” (*Mc 12, 43-44*). Din această întâmplare, relatată în Sfânta Evanghelie după Marcu, fiecare credincios poate să vadă că faptele filantropice trebuie făcute în acord cu posibilitățile fiecăruia, nu cu un anumit standard. Atunci când veniturile unui credincios sunt mari sau averea lui este mare și ce este de prisos nu este îndreptat către cei care au nevoie, aceste bogății pot să-l atragă în patimi foarte grele, cum sunt bețiile, ospețele sau

alte desfrânări și, astfel, acesta îi poate îndemna și pe alții la aceste păcate⁴. Sfântul Antonie cel Mare afirmă că: „avuția însă este povățuitor orb și sftenic fără minte și cel ce întrebuițează bogăția rău și pentru desfătare își pierde sufletul pe care l-a dus la lipsa de simțire”⁵. Bogățiile au fost și sunt o tentație foarte mare pentru oameni, astfel că diavolul folosește această ispită a înavuțirii pentru a-i deturna de la calea cea dreaptă care duce la mântuirea sufletului. Bogăția și slava ei reprezintă o ispită așa de mare și puternică, încât diavolul le-a folosit chiar pentru ispitirea Mântuitorului Iisus Hristos, spunându-i că-i va da toate împărățiile lumii dacă i se va închina (*Mt* 4, 8-9), însă Mântuitorul, cunoscând slava deșartă a tuturor bogățiilor lumești, l-a refuzat, răspunzându-i: „Piei, satano, căci scris este: «Domnului Dumnezeuului tău să te închini și Lui singur să-I slujești»” (*Mt* 4, 10).

În activitatea Sa misionară, Mântuitorul Iisus Hristos a întâlnit și oameni bogați. În Sfânta Evanghelie după Luca este descris cum Mântuitorul a intrat într-un oraș, unde locuia un om bogat cu numele Zaheu, care conducea activitățile vameșilor (*Lc* 19, 1-2). Zaheu dorea să-L cunoască pe Mântuitorul, însă din cauza mulțimii nu putea să-L vadă, așa că s-a urcat într-un pom, ca de acolo să-L poată vedea când trece (*Lc* 19, 2-4). Când a trecut prin dreptul pomului în care se urcase Zaheu, Mântuitorul i-a zis să coboare de acolo, că dorește să rămână în casa lui (*Lc* 19, 5). Acesta a coborât și s-a bucurat de această veste, primindu-L în casa lui pe Mântuitorul (*Lc* 19, 6). Mulțimea care a văzut că Mântuitorul a intrat în casa lui Zaheu a fost uimită, întrucât Zaheu era considerat un om păcătos (*Lc* 19, 7). Văzând toată situația, Zaheu i-a zis Mântuitorului că va da jumătate din averea sa săracilor, iar pe cei pe care i-a nedreptățit le va da înapoi de patru ori (*Lc* 19, 8). Mântuitorul i-a răspuns: „Astăzi s-a făcut mântuire casei acesteia, căci și acesta este fiu al lui Avraam. Căci Fiul Omului a venit să caute și să mântuiască pe cel pierdut” (*Lc* 19, 9-10). Mulți oameni, cum este și cazul lui Zaheu, conștientizează că bogățiile pe care le au ar putea fi folosite pentru activități social-filantropice, dar au nevoie de anumiți stimuli pentru a porni pe calea cea bună. Zaheu nu a ratat ocazia de a se îndrepta, văzând că Mântuitorul este dispus să-l cerceteze. Părintele Nicolae Steinhardt spune: „în interval de câteva ceasuri, Zaheu nu numai că se vindecase de patima bănească (de fapt, consecutivă unei patologii mai cuprinzătoare), ci devenise un alt ins; nu pierise numai arghirofilia,

⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri, Partea a treia, Omilii la Matei*, în *PSB*, vol. 23, trad., introd., indici și note de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 881.

⁵ Sfântul Antonie cel Mare, „Învățături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare, în 170 de capete”, în *Filocalia*, vol. I, ediție jubiliară, trad. din grecește, introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2017, p. 28.

se cutremuraseră înseși profunzimile ființei sale”⁶. Nu este nevoie de mult timp de gândire pentru ca un credincios să conștientizeze că are posibilitatea să dea din averea sa și celor care au nevoie. Această schimbare se poate produce într-o clipă. În Sfânta Evanghelie după Marcu este descrisă o întâmplare care s-a petrecut tot când Mântuitorul mergea pe drum. De data aceasta, Mântuitorul a fost abordat direct de către un om care voia să cunoască cum să moștenească viața veșnică (*Mc* 10, 17). Mântuitorul, văzând dorința lui, l-a întrebat dacă știe poruncile date de Dumnezeu (*Mc* 10, 18), iar omul acela i-a răspuns că a păzit aceste porunci din tinerețile lui (*Mc* 10, 19). Mântuitorul, „privind la el cu dragoste, i-a zis: un lucru îți mai lipsește: mergi, vinde tot ce ai, dă săracilor și vei avea comoară în cer; și, apoi, luând crucea, vino și urmează Mie” (*Mc* 10, 21). Auzind aceste cuvinte, a plecat trist și mâhnit, pentru că avea multe bogății (*Mc* 10, 22). Mântuitorul le-a spus ucenicilor Săi: „Cât de greu vor intra bogății în împărăția lui Dumnezeu!” (*Mc* 10, 22). Cei doi bogați, Zaheu și cel prezentat mai sus, căruia Sfântul Apostol și Evanghelist Marcu nu i-a pomenit numele, aveau amândoi dorința de a cunoaște calea cea dreaptă. Zaheu, știindu-se păcătos, a venit din proprie inițiativă cu dorința de a da jumătate din averea sa și de a despăgubi împătrit pe cei pe care i-a păgubit; în schimb, cel de-al doilea se credea om credincios, pentru că respectase poruncile lui Dumnezeu din tinerețile sale și a considerat că nu este necesar să renunțe la bogății pentru a se mântui. Patima iubirii de bogății poate orbi rațiunea celor care cad în aceasta⁷ și nu pot vedea profunzimea respectării poruncilor lui Dumnezeu.

Sfântul Apostol Pavel, în Epistola a doua către Corinteni, a spus: „despre strângerea de ajutoare pentru sfinți îmi este de prisos să vă scriu. Că știu bunăvoința voastră, cu care, pentru voi, mă laud către macedoneni; că Ahaia s-a pregătit din anul trecut și râvna voastră a însuflețit pe cei mai mulți” (*2 Co* 9, 1-2). Din această epistolă se poate observa că primele comunități creștine aveau preocuparea de a strânge ajutoare pentru opera social-filantropică a Bisericii. Dumnezeu dă unor credincioși mai mult decât au nevoie pentru a-și arăta solidaritatea față de semenii care au nevoie de ajutor⁸. Iar celor care sunt săraci sau au dizabilități/boli, având nevoie de ajutor, dacă au răbdare și încredere în

⁶ Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei dobândi: cuvinte de credință*, Editura Mănăstirii Rohia, Rohia, 2006, p. 303.

⁷ Isihie Sinaitul, „Către Teodul, Scurt cuvânt de folos sufletului și mântuitor despre trezvie și virtute”, în *Filocalia*, vol. IV, ediția Dumitru Stăniloae, trad. din grecește, introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2017, p. 54.

⁸ Sfântul Petru Damaschin, „Cartea întâia, Despre binefacerile generale și particulare ale lui Dumnezeu”, în *Filocalia*, vol. V, ediția Dumitru Stăniloae, trad. din grecește, introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2017, p. 120.

Dumnezeu, li se va încununa răbdarea lor de către El în multe chipuri⁹. Creștinii pot fi solidari cu semenii lor, dăruind din prisosul pe care îl au. Foarte mulți credincioși se întreabă care este prisosul lor. În acest sens, părintele Teofil Părăian spune: „prisosul nostru este acela din care am putea să ne cumpărăm un suc, o înghețată, un ziar, la care renunțăm, pentru că se poate și fără ele, și dăm la cineva spre slava lui Dumnezeu și spre bucuria noastră”¹⁰. Părintele Teofil Părăian mai spune: „cineva i-a dat unui sărac o floare. Și s-a bucurat săracul acela de floare mai mult decât mulți bani. De ce? Pentru că s-a văzut cinstit de omul care i-a oferit ceva”¹¹. Activitățile social-filantropice nu trebuie văzute ca pe niște activități care păgubesc pe credincioși, ci ca pe o plăcere de a sprijini pe aproapele. Dumnezeu se arată foarte darnic în multe feluri. Oamenii pot vedea cum pământul în diferite anotimpuri, cu precădere vara și toamna, le dă tot ceea ce au nevoie și, în multe cazuri, le dă mai mult decât le este necesar, iar pentru acest lucru ar trebui să fie recunoscători lui Dumnezeu și să respecte poruncile date de El, sprijinind pe aproapele lor care din diferite motive nu are suficient¹².

În aprilie, anul 1885, Patriarhia Ecumenică a recunoscut autocefalia Bisericii Ortodoxe Române¹³. Din acel moment, Biserica Ortodoxă Română s-a organizat sistematic și eficient în privința diferitelor activități social-filantropice, datorită libertății de decizie proprii care decurge din principiul autocefaliei, îmbunătățind activitățile pe care le desfășura până atunci, sub alte forme de organizare, pe teritoriul pe care îl avea sub jurisdicție. În prezent, activitățile social-filantropice pe care le desfășoară Biserica Ortodoxă Română sunt reglementate prin Statutul propriu de funcționare¹⁴, fiind foarte bine definite sarcinile pe care le au forurile de conducere deliberative sau executive și reprezentanții lor în privința acestei activități. Una dintre atribuțiile Sfântului Sinod, care este cel mai înalt for de conducere al Bisericii Ortodoxe Române, este să promoveze și să sprijine activitățile social-filantropice¹⁵. De asemenea, stabilește criteriile în baza cărora se desfășoară

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Arhimandrit Teofil Părăian, *Bucuriile credinței*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2004, p. 212.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Sfântul Ioan din Kronstadt, *Viața mea în Hristos*, trad. Boris Buzilă, Editura Sophia, București, 2005, p. 45.

¹³ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 134.

¹⁴ *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române* din 16.1.2008, republicat în 10.2.2020. Emitent: Guvernul României, publicat în: Monitorul Oficial, Partea I, nr. 97 din 10.2.2020.

¹⁵ *Ibidem*, Art. 14, alin. 2.

activitățile social-filantropice¹⁶. Adunarea Națională Bisericească, ca for deliberativ central al Bisericii Ortodoxe Române¹⁷, adoptă măsuri cu caracter normativ privind activitățile social-filantropice¹⁸, iar Consiliul Național Bisericesc, ca for central executiv al Sfântului Sinod și al Adunării Naționale Bisericești¹⁹, pune în aplicare activitățile social-filantropice stabilite de cele două foruri²⁰. La nivel central mai este și Administrația Patriarhală, care are în subordine, printre altele, „Sectorul social-filantropic”²¹, prin care sunt avizate o serie de activități în acest domeniu de activitate. La nivel local, eparhiile și parohiile, prin forurile statutare și reprezentanții lor, desfășoară activități social-filantropice²². În plus, cu binecuvântarea chiriarhilor locului, se pot înființa organizații nonguvernamentale care să activeze în domeniu social-filantropic²³.

Persoanele cu dizabilități/boli au anumite nevoi specifice, în funcție de gradul de dizabilitate sau de gravitatea bolilor pe care le au. O parte dintre nevoile specifice ale persoanelor cu dizabilități/boli sunt: nevoi de socializare (participare la slujbele bisericești, participare la activități diverse etc.), nevoi de asistență socială (îngrijire la domiciliu, îngrijire în centre specializate, recuperare medicală etc.).

Biserica Ortodoxă Română a venit în întâmpinarea nevoilor specifice ale persoanelor cu dizabilități/boli, înființând anumite asociații și fundații care desfășoară activități social-filantropice pentru aceste persoane, sub coordonarea unor clerici sau foruri de conducere ale Bisericii. De asemenea, Biserica Ortodoxă Română desfășoară și activități prin propriile structuri pentru persoanele cu dizabilități/boli.

Activități în cadrul unor parohii pentru sprijinirea persoanelor cu dizabilități/boli:

Parohia Nădăștia de Sus, Protopopiatul Deva, Episcopia Devei și Hunedoarei, prin preotul paroh și cu binecuvântarea chiriarhului locului, a donat „Centrul de recuperare pentru copii cu dizabilități Hunedoara”, aflat în subordinea Direcției Generale de Asistență Socială și Protecția Copilului Hunedoara, scaune

¹⁶ *Ibidem*, Art. 14, alin. 30.

¹⁷ *Ibidem*, Art. 19.

¹⁸ *Ibidem*, Art. 22.

¹⁹ *Ibidem*, Art. 28.

²⁰ *Ibidem*, Art. 30-32.

²¹ *Ibidem*, Art. 38.

²² A se vedea *Statutul B.O.R.*, Art. 45; Art. 50, alin. 11; Art. 55, alin. 6, 11; Art. 65, alin. 16; Art. 67, alin. 2; Art. 71, alin. 4; Art. 73, alin. 5; Art. 79, alin. 1; Art. 84 alin. 1; Art. 88, alin. 9; Art. 90; Art. 93, alin. 3; Art. 94-95; Art. 98, alin. 7; Art. 101, alin. 10, 12, 13; 21; Art. 108, alin. 1; Art. 111, alin. 5; ș.a.

²³ *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, Art. 40, alin. 2.

rulante pentru copiii din acest centru, pentru a-i ajuta în activitățile pe care le desfășoară²⁴;

Parohia Călimănești I, Protopopiatul Călimănești, Arhiepiscopia Râmnicului, în parteneriat cu „Liceul Tehnologic de Turism”, din orașul Călimănești, a desfășurat un proiect educațional, dar și caritabil, în „Complexul familial pentru copilul cu dizabilități Goranu”, aflat în subordinea Direcției Generale de Asistență Socială și Protecția Copilului Vâlcea²⁵. Acest proiect a avut ca scop conștientizarea în rândul elevilor și tinerilor a valorilor moral-creștine privind sprijinirea semenilor cu dizabilități/boli și împrumierea acestei practici²⁶. Cu ocazia acestui proiect, au fost ajutați copiii din acest centru cu diferite daruri²⁷;

Parohia Iosefin, Protopopiatul Timișoara I, Arhiepiscopia Timișoarei, a organizat, cu tinerii din parohie, un atelier de confecționat măștișoare, împreună cu copiii cu dizabilități din „Centrul de Recuperare pentru Copii cu Dizabilități «Podul Lung»”, aflat în subordinea Direcției de Asistență Socială a Municipiului Timișoara²⁸. Măștișoarele create în acest proiect au fost expuse într-o expoziție și au putut fi admirate și cumpărate de enoriașii din parohie sau de alte persoane interesate, iar banii strânși din vânzarea acestor măștișoare au fost donați către centrul de recuperare pentru sprijinirea activităților pe care le desfășoară în beneficiul copiilor cu dizabilități²⁹;

Parohia Pantelimon III, Protopopiatul Ilfov Sud, Arhiepiscopia Bucureștilor, în parteneriat cu Asociația OMIS, care are ca scop sprijinirea copiilor cu dizabilități și a persoanelor în vârstă, a organizat ateliere de pictură pentru copii³⁰. Lucrările create de către copii au fost expuse într-o expoziție în format fizic, dar și online, de unde doritorii au putut achiziționa lucrările acestora. Sumele obținute vor fi folosite pentru o excursie la munte pentru 20 de copii care au participat la proiect³¹;

Parohia Turda-Oprișani 2, Protopopiatul Ortodox Turda, Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, împreună cu „Fundatia filantropică «Sfânta Irina»”,

²⁴ Episcopia Devei și Hunedoarei, <https://episcopiadevei.ro/index.php/2018/02/26/parohia-nadastia-de-sus-actiune-sociala-la-centrul-de-recuperare-pentru-copii-cu-dizabilitati-din-hunedoara>, accesat în 14.5.2023.

²⁵ Arhiepiscopia Râmnicului, <http://arhiepiscopiaramnicului.ro/social/daruri-pentru-copiii-din-complexul-familial-pentru-recuperarea-copilului-cu-dizabilitati>, accesat în 14.6.2023.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ Mitropolia Banatului, <https://mitropolia-banatului.ro/bucurii-pentru-copii-cu-dizabilitati>, accesat în 22.5.2023.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ Asociația OMIS, <https://omis.ro/2021/08/30/expozitia-caritabila-online-vara-in-culoare>, accesat în 24.5.2023.

³¹ *Ibidem.*

au deschis un centru de recuperare pentru copiii cu dizabilități³². În anul 2022, de Ziua Internațională a persoanelor cu dizabilități³³, au fost sărbătoriți cei 13 ani de funcționare a centrului de recuperare³⁴. Cu această ocazie, Înaltpreasfințitul Părinte Andrei, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului și Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului a făcut o slujbă de Te-Deum, iar după aceea s-au oferit daruri copiilor care frecventează acest centru de recuperare³⁵. De asemenea, Înaltpreasfințitul Părinte Andrei, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului și Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului, a ținut o cuvântare prin care a afirmat importanța activităților social-filantropice pentru persoanele cu dizabilități/boli, dar și a activităților social-filantropice, în general, care sunt fapte ale milosteniei creștine³⁶;

Arhiepiscopia Romanului și Bacăului, cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Ioachim, Arhiepiscopul Romanului și Bacăului, a lansat proiectul „Nicio parohie fără filantropie”³⁷. Acest proiect își propune ca în anul 2023 să se investigheze toate activitățile social-filantropice din cele 5 protopopiate, respectiv din cele 438 de parohii³⁸. În urma acestor investigații se dorește crearea unei hărți digitale care să arate în timp real toate activitățile social-filantropice din Arhiepiscopia Romanului și Bacăului³⁹. Un alt scop al proiectului, după crearea hărții digitale, este să se creeze mecanismele necesare pentru sprijinirea eficientă a activităților social-filantropice care se află în derulare, dar și crearea unor noi activități acolo unde este nevoie, în acord cu principiile filantropice creștine⁴⁰. Acest proiect demarat de către Arhiepiscopia Romanului și Bacăului⁴¹ este desfășurat în acord cu „Anul omagial al pastorației persoanelor vârstnice”⁴², pe care l-a stabilit Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pentru anul 2023⁴³.

³² Protopopiatul Ortodox Turda, <https://protopopiatulortodoxturda.ro/2022/12/06/ziua-internationala-a-persoanelor-cu-dizabilitati-la-turda>, accesat în 27 mai 2023.

³³ World Health Organization (WHO), <https://www.who.int/india/international-day-of-persons-with-disabilities>, accesat în 28 mai 2023.

³⁴ Protopopiatul Ortodox Turda, <https://protopopiatulortodoxturda.ro/2022/12/06/ziua-internationala-a-persoanelor-cu-dizabilitati-la-turda>, accesat în 30 mai 2023.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ Arhiepiscopia Romanului și Bacăului, <https://eprb.ro/nicio-parohie-fara-filantropie-arhiepiscopia-romanului-si-bacaului>, accesat în 10 iunie 2023.

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² Agenția de Știri Basilica a Patriarhiei Române, <https://basilica.ro/2023-va-fi-anul-omagial-al-pastoratiei-persoanelor-varstnice-si-anul-comemorativ-al-immnografilor-si-cantaretilor-bisericesti> accesat la 13 iunie 2023.

⁴³ *Ibidem.*

Activitățile din cadrul parohiilor Bisericii Ortodoxe Române pentru sprijinirea persoanelor cu dizabilități/boli, dar și pentru alte activități pastoral-misionare, sunt de dimensiuni reduse din cauza resurselor financiare limitate, însă Biserica Ortodoxă Română a abordat o strategie mai amplă pentru activitățile social-filantropice, înființând asociații și fundații, o parte dintre acestea fiind afiliate la Federația Filantropia⁴⁴.

Federația Filantropia a fost înființată în anul 2008 cu binecuvântarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, care și-a dat acordul în anul 2007 pentru constituirea ei⁴⁵. În anul 2022, conform Raportului anual de activitate, Federația Filantropia avea 24 de asociații și fundații care desfășurau activități social-filantropice și alte activități pastoral-misionare, conform statutului lor de funcționare și în acord cu misiunea pastoral-misionară a Bisericii Ortodoxe Române⁴⁶. În anul 2022, Federația Filantropia a avut venituri de 3.949.315 lei și cheltuieli de 3.275.231 lei, diferența dintre aceste sume o reprezintă cheltuielile cu proiectele aflate în derulare⁴⁷. Veniturile Federației Filantropia sunt din patru surse de finanțare: din proiecte, suma de 2.371.437 lei; din cotizații și contribuții, suma de 47.910 lei; din donații și sponsorizări, suma de 1.485.037 lei; alte venituri, suma de 44.931 lei⁴⁸. Aceste sume reprezintă doar bilanțul Federației Filantropia. În schimb, organizațiile care fac parte din Federația Filantropia au avut bugete proprii și le-au alocat proiectelor pe care le-au desfășurat.

La nivelul celor 24 de organizații care fac parte din Federația Filantropia, numărul și tipul serviciilor de asistență socială sunt prezentate în date sintetice în Tabel nr. 1:

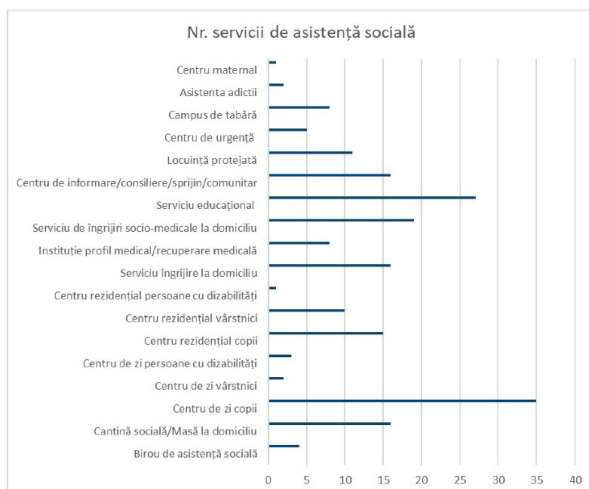
⁴⁴ Federația Filantropia, <https://federatia-filantropia.ro>, accesat la 16 iunie 2023.

⁴⁵ Federația Filantropia, Raport anual de activitate în anul 2022, p. 6, Disponibil online: https://federatia-filantropia.ro/wp-content/uploads/2023/04/anuar-2022-filantropia_v-finala-compressed.pdf, accesat la 15 iunie 2023.

⁴⁶ *Ibidem*.

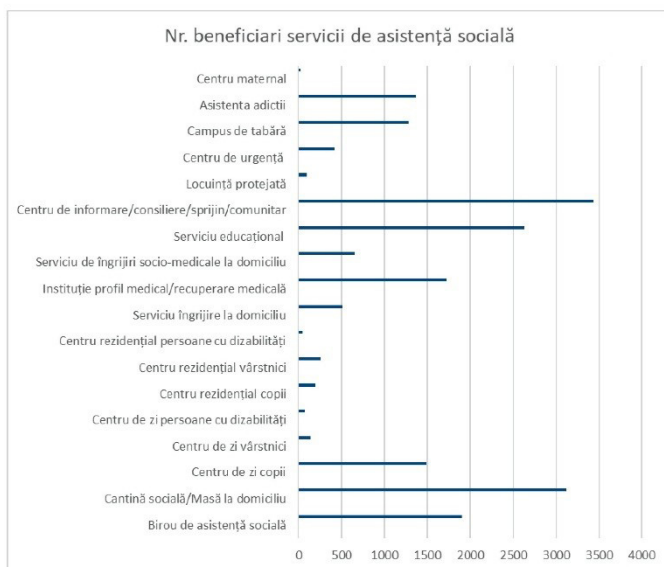
⁴⁷ *Ibidem*, p. 19.

⁴⁸ *Ibidem*.



Tabel nr. 1⁴⁹

Numărul beneficiarilor de servicii de asistență socială, la nivelul celor 24 de organizații care fac parte din Federația Filantropia, este prezentat în date sintetice în Tabel nr. 2:



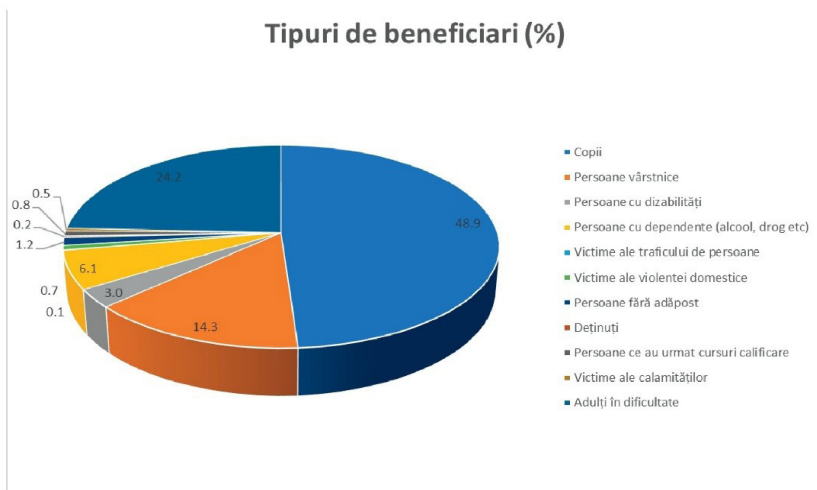
Tabel nr. 2⁵⁰

⁴⁹ *Ibidem*, p. 20.

⁵⁰ *Ibidem*.

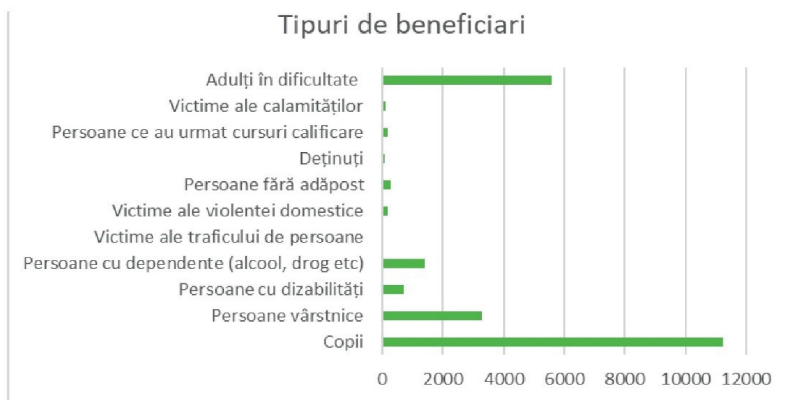
În cele 24 de organizații care fac parte din Federația Filantropia sunt următoarele tipuri de beneficiari, prezentate în date sintetice, procente (%) și cifre în Tabel nr. 3 și 4:

Tipuri de beneficiari în procente (%):



Tabel nr. 3⁵¹

Tipuri de beneficiari în cifre:



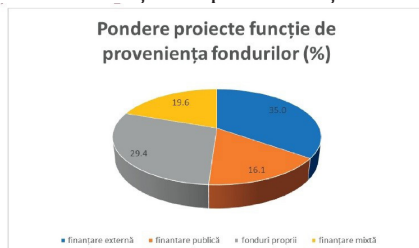
Tabel nr. 4⁵²

⁵¹ *Ibidem*, p. 21.

⁵² *Ibidem*.

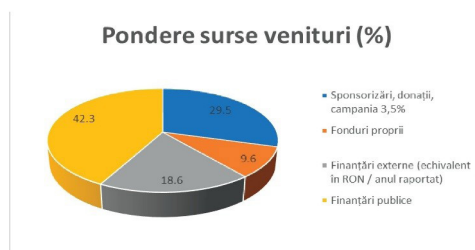
Ponderea proiectelor în funcție de proveniența fondurilor, a surselor de venituri și a tipurilor de cheltuieli sunt prezentate în date sintetice în Tabel nr. 5, 6 și 7:

Ponderea proiectelor în funcție de proveniența fondurilor:



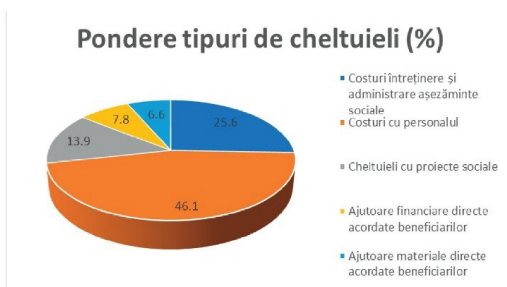
Tabel nr. 5⁵³

Ponderea surselor de venituri:



Tabel nr. 6⁵⁴

Ponderea tipurilor de cheltuieli:



Tabel nr. 7⁵⁵

⁵³ *Ibidem*, p. 22.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

– **13 organizații** care fac parte din Federația Filantropia au oferit, în anul 2022, **servicii copiilor și familiilor acestora**, după cum urmează: **848** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **1.940.382 lei** pentru asistență socială primară; **1313** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **5.045.922 lei** pentru asistență socială specializată; **235** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **401.000 lei** pentru formarea specialiștilor care lucrează cu copiii și familiile acestora; **264** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **7.936.262 lei** pentru centrele rezidențiale; **725** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **3.198.599 lei** pentru servicii educaționale/remediale⁵⁶.

– **10 organizații** care fac parte din Federația Filantropia au oferit, în anul 2022, **servicii adresate vârstnicilor**, după cum urmează: **128** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **34.500 lei** pentru asistență socială primară; **990** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **2.260.681 lei** pentru servicii de asistență specializată în centre de zi, îngrijiri la domiciliu și asistență socio-medicală; **229** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **4.001.593 lei** pentru servicii rezidențiale⁵⁷.

– **6 organizații** care fac parte din Federația Filantropia au oferit, în anul 2022, **servicii adresate persoanelor cu dizabilități**, după cum urmează: **3426** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **972.442 lei** pentru asistență socială primară; **30** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **284.136 lei** pentru servicii în centre medicale; **383** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **10.604.397 lei** pentru servicii de asistență specializată în centre de zi, centre rezidențiale și îngrijiri la domiciliu⁵⁸.

– **6 organizații** care fac parte din Federația Filantropia au oferit, în anul 2022, **servicii medicale adresate persoanelor aflate în dificultate**, după cum urmează: **2152** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **3.850.211 lei** pentru servicii în unități medicale: spitale, cabinete medicale, cabinet de kinetoterapie și de recuperare, centre medicale integrate; **67** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **5.300 lei** pentru serviciul de ambulanță; **2000** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **2.500.000 lei** pentru servicii de telemedicină⁵⁹.

– **10 organizații** care fac parte din Federația Filantropia au oferit, în anul 2022, **servicii refugiaților din Ucraina**, după cum urmează: **4741** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **1.375.700 lei** pentru produse alimentare și hrană caldă; **14365** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **152.488 lei** pentru produse de primă necesitate și de igienă; **742** de beneficiari sprijiniți și un

⁵⁶ *Ibidem*, p. 23.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 24.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 26.

buget alocat de **1.184.401 lei** pentru servicii de găzduire; **14435** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **1.644.241 lei** pentru servicii de transport umanitar și traducere; **96586** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **567.076 lei** pentru servicii de informare, orientare, consiliere juridică și psihologică, asistență socială, servicii educaționale⁶⁰.

– **5 organizații** care fac parte din Federația Filantropia au oferit, în anul 2022, **hrană caldă persoanelor aflate în dificultate**, după cum urmează: **909** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **1.654.682 lei** pentru servicii de hrană caldă; **538** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **86.705 lei** pentru pachete alimentare; **363** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **1.455.252 lei** pentru servicii de cantină mobilă – masă pe roți⁶¹.

– **6 organizații** care fac parte din Federația Filantropia au oferit, în anul 2022, **servicii de consiliere și terapie în privința diferitelor adicții**, după cum urmează: **1893** de beneficiari sprijiniți și un buget alocat de **2.445.495 lei** pentru servicii de informare și consiliere⁶².

Concluzii

Activitățile social-filantropice ale Bisericii Ortodoxe Române sunt numeroase, conform rapoartelor anuale de activitate, care sunt disponibile pe internet, cel mai complex raport anual fiind cel făcut de Federația Filantropia, unde sunt membre o parte dintre asociațiile și fundațiile care funcționează sub patronajul arhiepiscopilor, episcopilor, mitropoliților și al Patriarhului Bisericii Ortodoxe Române. Pe lângă raportul anual al Federației Filantropia se găsesc pe internet și activitățile social-filantropice ale eparhiilor și parohiilor, pe site-urile proprii ale acestora și pe diferite rețele de socializare. Din nefericire, vizibilitatea acțiunilor Bisericii Ortodoxe Române nu este una foarte mare, întrucât mass-media nu acordă o atenție deosebită acestor activități, așa cum se întâmplă în alte țări. În România, mass-media scoate, de multe ori, în evidență părțile negative care se petrec în sânul comunităților Bisericii Ortodoxe Române cu diferite cazuri izolate. Se impune o abordare de comunicare mai eficientă în rândul comunităților Bisericii Ortodoxe Române, de a scoate în evidență acțiunile pe care le face Biserica prin diferite mijloace de informare.

Problemele sociale din România sunt într-un număr destul de mare și Biserica Ortodoxă Română, chiar dacă este majoritară în rândul populației țării,

⁶⁰ *Ibidem*, p. 27.

⁶¹ *Ibidem*, p. 28.

⁶² *Ibidem*.

nu poate suplini slaba implicare a statului român în rezolvarea problemelor cu care se confruntă persoanele cu dizabilități/boli.

Chiar dacă activitățile social-filantropice ale Bisericii Ortodoxe Române nu sunt foarte vizibile în mass-media și pe alte canale de informare, este important că acestea există și ar fi bine să sporească, pentru că arată astfel preocuparea Bisericii față de bunăstarea celor care se află în dificultate și, de asemenea, demonstrează că Biserica își îndeplinește toate îndatoririle care îi revin, conform învățăturilor Mântuitorului Iisus Hristos. Persoanele cu dizabilități/boli ar trebui să fie în centrul atenției Bisericii, așa cum au fost și în atenția Mântuitorului Iisus Hristos în misiunea Sa de propovăduire.



PRACTICE-ISTORICE

Dimensiunea mistagodică a lecturilor biblice la Sfânta Liturghie*

Arhid. Drd. Adrian-Nicolae URSU

Abstract:

The biblical readings form the focal point of the first part of the Holy Mass, being the earliest components around which all the other acts that make up today's Liturgy of the Word are concentrated. The addition of new elements was done mainly for practical reasons, and once they had ceased to be of practical use, they were given symbolic meanings which are closely connected with some essential events in the history of salvation. The Gospel reading is the full revelation of the Word of God, which crowns a whole progressive series of revelations and foreshadowings of the economy of salvation. The reading and interpretation of the Scriptures in the Holy Mass goes beyond the didactic sphere, because even if we actually read only a small part of its contents, its profound meaning refers to the whole of the teaching and revelation contained in it.

Keywords:

Liturgy, word, mystagogy, symbol, communion, lectionary, spirituality

Introducere

Lecturile biblice au avut dintru început un rol esențial în evoluția și definitivarea Sfintei Liturghii. Încă din epoca primară se poate observa indestructibila legătură dintre cuvânt și taină, acel tip de îngemănare mistică, în care cuvântul pregătește taina, iar taina întrupează cuvântul și îl face roditor.

* Articol scris sub îndrumarea ÎPS Prof. Univ. Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, care și-a dat acordul pentru publicare.

Este unanim acceptat că, în primele secole, Sfânta Liturghie debuta cu lectura Scripturii, urmată de una sau mai multe cuvântări ale celebranților, iar mai apoi era săvârșită Euharistia. În toată această lucrare sfântă, *Cuvântul* deține rolul principal, fiind *proclamat, celebrat* și, în cele din urmă, *consumat*.

Evoluția lecturilor biblice în cadrul Sfintei Liturghii a reprezentat un fenomen complex, care nu poate fi urmărit în detaliu, din pricina diferențelor majore între practicile marilor biserici creștine, dar, cu toate acestea, pot fi identificate câteva trăsături comune fiecărei comunități creștine. Practica lecturilor biblice este, conform celor mai mulți cercetători, o moștenire din practica sinagogală, iar, din acest motiv, pentru o bună perioadă de vreme a fost foarte firesc ca scrierile Vechiului Testament să facă parte din secțiunea lecturilor biblice de la Sfânta Liturghie. De altfel, până la apariția scrierilor Noului Testament, cele ale Vechiului Testament reprezentau unicele lecturi biblice ale cultului creștin, în care se regăseau toate textele profețiilor despre venirea lui Mesia. Odată cu apariția textelor neotestamentare și cu răspândirea creștinismului în toate laturile lumii, introducerea acestora în cadrul Sfintei Liturghii s-a petrecut în modul cel mai firesc, devenind nu doar sursă de inspirație pentru predicator, ci actualizare în timp și spațiu a evenimentelor istorice din viața pământească a Mântuitorului Hristos.

Împreună lectură a Vechiului și Noului Testament a reprezentat practica obișnuită a primelor secole, dar, treptat, lecturile din Vechiul Testament au fost abandonate, astfel că, în practica actuală, singurele reminiscențe ale Vechiului Testament, care au supraviețuit, sunt prochimenele dinaintea și de după Apostol. Practica lecturilor Vechiului Testament a fost complet abandonată în sec. VII-VIII¹.

Modul de citire inițial s-a făcut din însăși Sfânta Scriptură, potrivit principiului *lectio continua*², dar, ulterior, potrivit necesităților pastorale, s-au făcut sistematizări separate ale scrierilor evanghelice și ale epistolelor, luând astfel naștere două cărți distincte: *Evanghelia* și *Apostolul*. Nu a existat dintru început o uniformitate general valabilă a textelor citite la Sfânta Liturghie, dar au existat trei principii care au stat la temelia sistematizării *Evangheliei* și *Apostolului* până la forma lor actuală:

- a) lectura continuă (*lectio continua*);
- b) dezvoltarea calendarului (sărbătorile praznicelor împărătești);
- c) dezvoltarea cultului martirilor (sărbătorile închinare sfinților).

¹ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica Specială*, ediția a IV-a, Ed. Lumea Credinței, București, 2005, p. 227.

² Pr. Alexander Schmemmann, *Introducere în teologia liturgică*, trad. Ierom. Vasile Bârză, Ed. Sophia, București, 2009, p. 290.

Așezarea actuală a pericopelor evanghelice este rezultatul unui proces care s-a întins pe mai multe secole, care a început încă din secolul IV și s-a încheiat în sec. XIV. Prima împărțire a Evangheliilor în pericope sau lecțiuni a fost atribuită unui oarecare Evagrie, înainte de anul 400, iar cea a *Epistolelor*, diaconului Eutaliu din Alexandria, pe la anul 458. O sistematizare mai complexă a pericopelor din Evanghelie a fost realizată de Sfântul Sava cel Sfințit (sec. VI), Sofronie al Ierusalimului (sec. VII) și Sfântul Ioan Damaschinul (sec. VIII)³. Cu toate acestea, varietatea manuscriselor din sec. IX-X sugerează faptul că au existat mult mai multe aranjări ale pericopelor scripturistice, după diferiți autori, rămași din nefericire, necunoscuți. Teoriile unor cercetători⁴, potrivit cărora ar fi existat, totuși, un arhetip comun al lecționarelor este dificil de demonstrat, pe de o parte, din pricina variantelor foarte diferite ale manuscriselor lecționarelor ajunse până la noi, iar pe de altă parte, din lipsa oricărui document vechi care ar putea susține această ipoteză. Ceea ce poate fi demonstrat, în schimb, cu privire la conținutul lecționarului este faptul că evoluția lui reprezintă fuziunea dintre două mari tradiții: cea ierusalimiteană și cea constantinopolitană⁵.

Secțiunea lecturilor biblice a influențat, în cea mai bună măsură, întreaga dezvoltare a Liturghiei Cuvântului, care a fost îmbogățită treptat cu noi elemente, inițial de utilitate practică, dar care au primit sensuri simbolice după ce utilitatea practică a ieșit din uz⁶ (cum este, de pildă, intrarea cu Evanghelia, reminiscență a unui act practic de aducere a Evangheliei din *schevophylakion*, care, în interpretare actuală, reprezintă arătarea sau ieșirea la propovăduire a Mântuitorului⁷). Sensurile simbolice ale actelor liturgice din Liturghia Cuvântului au fost mai apoi extinse la majoritatea actelor liturgice săvârșite, fiind deseori diferite în abordările autorilor mistagogici, fapt într-un totu firesc, pentru că perioada redactării celor mai importante tratate mistagogice se întinde pe o lungime de aproape o mie de ani, timp în care s-au produs mai multe schimbări în ritualul liturgic.

³ Pr. Drd. Nicolae Dragomir, „Folosirea Sfintei Scripturi în cultul creștin ortodox”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 7-8/1980, p. 723.

⁴ Y. Burns a încercat să demonstreze faptul că există un anumit grad de uniformitate între manuscrisele lecționarului la marile sărbători, ceea ce ar putea sugera existența unui arhetip comun al lecționarelor. Vezi: Yvonne Burns, „The historical events that occasioned the inception of the byzantine Gospel Lectionaries”, în *Internationaler Byzantinistenkongress*, Viena, 4-9/octombrie 1981, pp. 119-126.

⁵ Daniel Galadza, *From Pascha to Pentecost in the Constantinopolitan, Jerusalem and Byzantine Lectionaries*, Liturgische Bibelrezeption, Vandenhoeck & Ruprecht, 2022, p. 119.

⁶ Potrivit celei de-a 10-a legi elaborate de A. Baumstark, actele pur utilitare inițial tind să dobândească semnificații simbolice. Vezi: R. Taft, *Comparative Liturgy. 50 Years after A. Baumstark*, Worship 73 (1999), pp. 521-549.

⁷ Alexander Schmemmann, *Euharistia – Taina Împărăției*, trad. Pr. Boris Răduleanu, Editura Sofia, București, 2012, pp. 84-86.

Apelul la înțelesul mistagogic al actelor liturgice se impune, așadar, pentru o mai bună înțelegere atât asupra evoluției structurale a ritualului cultic, cât și a modului de repliere a Bisericii în fața diferitelor crize pe care le-a întâmpinat. Comentariile mistagogice și-au dovedit utilitatea ca antidot împotriva secularizării interne a Bisericii, care a perturbat adesea ritmul natural al acesteia, fiind metoda prin excelență a teologiei și vieții Bisericii, ca apropiere și deslușire a unei taine⁸.

Comentariul liturgic bizantin (reprezentanți de seamă)

Primele consemnări cu conținut mistagogic cu privire la liturghia creștină pot fi observate, foarte de timpuriu, în apologia în favoarea creștinilor a primului filozof creștin: Iustin Martirul și Filozoful⁹, dar prima lucrare, care avea să fie germele unui nou gen teologic foarte popular în Imperiul Bizantin, este tratatul vizionar al Sfântului **Dionisie Areopagitul** intitulat: *Despre ierarhia bisericească*, în care sunt prezentate într-o manieră inedită actele săvârșite în Sfânta Liturghie. La momentul redactării acestei lucrări, structura primei părți a Liturghiei era încă în stadii incipiente, fapt pentru care tema lecturilor biblice este amintită doar în treacăt, fără a i se acorda o atenție deosebită. Cu toate acestea, în gândirea Areopagitulului, Scriptura nu este neglijată, căci spune: „Scripturile și Liturghia sunt parte a ieșirii lui Dumnezeu, Care coboară prin simboluri spre sensibil și multiplicitate, pentru ca, traversându-le, să putem urca de la sensibil prin inteligibil, întorcându-ne unificați spre Unul suprem cunoscut prin tăcerea necunoașterii”¹⁰.

Chiar dacă receptarea acestui nou stil de interpretare inițiat de autorul *Ierarhiei bisericești* a fost minimă ca impact, totuși metodele folosite în elaborarea lucrării au servit ca suport pentru alți autori antiohieni, care vor prelua modelul *teoriei* liturgice, pe care o vor adapta la simbolismul antiohian al „*vieții lui Hristos*”¹¹.

Următorul tratat mistagogic de impact pentru teologia răsăriteană este reprezentat de lucrarea **Sfântului Maxim Mărturisitorul**: *Despre Mistagogia bisericească. «Inițiere în misterul Bisericii» cu privire la ce realități anume simbolizează cele celebrate în sfânta biserică la dumnezeiasca Sinaxă*. În viziunea Sfântului Maxim, Liturghia Cuvântului este actualizare a primei Parusii a lui

⁸ Diac. Ioan I. Ică jr, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine*, Ed. Deisis, Sibiu, 2011, p. 58.

⁹ Vezi: Iustin Martirul și Filozoful, „Apologia I în favoarea creștinilor – către Antoninus Pius”, cap. XIII-XIV, LXI, LXV-LXVIII, în *PSB 2 (Apologeti de limbă greacă)*, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1980, pp. 25-72.

¹⁰ Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre riturile celebrate în Sfânta Sinaxă – mister și contemplare*, în Diac. Ioan I. Ică jr, *De la Dionisie Areopagitul...*, p. 155.

¹¹ Diac. Ioan I. Ică jr, *De la Dionisie Areopagitul...*, p. 159.

Hristos și are un caracter ascetic, în timp ce Liturghia Euharistică anticipează cea de-a Doua Parusie și are un caracter contemplativ-mistic¹², accentuând urcușul progresiv al actelor liturgice. Conform descrierii Sfântului Maxim, Liturghia este un parcurs progresiv, care începe cu formarea sinaxei și culminează cu deplina comuniune în Euharistie. În acest periplu, citirea scripturilor exprimă voința și sfaturile lui Dumnezeu, prin care noi primim, pe măsura capacității individuale, „principiile pe care le avem de făptuit și învățăm legile luptelor dumnezeiești și fericite, după care luptându-ne ne învrednicim de cununile biruințelor demne de Împărăția lui Hristos”¹³. Sfântul Maxim surprinde două moduri de interpretare a celor citite: unul particular și altul general. În mod particular, citirea Evangheliei „introduce relele pătimiri suferite de cei sârguitori pentru Cuvântul”, urmate de venirea la ei a Cuvântului ca arhieru, care face să se sfârșească „ca o lume sensibilă cugetul cărnii, îndepărtând ca pe niște catehumeni gândurile lor care se apleacă încă spre pământ și înălțându-i prin închiderea ușilor și intrarea sfintelor taine spre privirea la cele inteligibile, iar pe cei care și-au închis simțirile de la cuvinte și lucruri, și au ajuns în afara cărnii și a lumii, îi învață cele de negrăit”¹⁴. La modul general, citirea Evangheliei simbolizează sfârșitul lumii acesteia, căci acum este momentul când cei nevrednici de dumnezeiasca vedere a tainelor ce vor fi arătate sunt concediați, iar Sfântul Maxim face o paralelă între acest moment și Parusie, când cei drești vor fi separați de cei nedrești. Închiderea ușilor după Evanghelie, continuă Sf. Maxim, arată mai lămurit trecerea de la cele materiale și intrarea în lumea inteligibilă, după despărțirea și înfricoșătoarea sentință petrecută după momentul citirii Evangheliei¹⁵.

Viziunea anamnetică a iconomiei mântuirii în Liturghia Cuvântului ca anticipare a Parusiei și intrare în eshaton li s-a părut sofisticată și inaccesibilă bizantinilor de rând, iar influența ei a rămas destul de limitată, fiind, mai degrabă, o abordare elitistă a unor chestiuni de nuanță, accesibilă numai celor inițiați¹⁶.

¹² *Ibidem*, p. 180.

¹³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Despre sfânta biserică și sfânta Sinaxă*, în Diac. Ioan I. Ică jr, *De la Dionisie Areopagitul...*, pp. 222-223.

¹⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Despre sfânta biserică...*, pp. 223-224.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 224-225. Vezi și Ciprian Streza, *Realism și Symbolism liturgic în Mystagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Ed. Astra-Museum, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013, pp. 154-157.

¹⁶ Diac. Ioan I. Ică jr, *De la Dionisie Areopagitul...*, p. 199.

Patriarbul Gherman al Constantinopolului

Patriarhul Gherman al Constantinopolului, retras forțat în anul 730 la Platanion, în afara capitalei¹⁷, se dedică scrisului și compune în ultimii ani ai vieții o explicare mistagogică a momentelor liturgice care alcătuiesc Liturghia. Acest tratat intitulat: „Relatare și viziune mistică despre biserică și Liturghie” a devenit, ulterior, cel mai răspândit comentariu mistagogic al Liturghiei, fiind primul și cel mai important comentariu propriu-zis bizantin al Liturghiei, în care dubla semnificație a aceluiași act liturgic, legată fie de Nașterea Mântuitorului Hristos, fie de sfârșitul vieții pământești a Mântuitorului Hristos, a fost un deziderat.

Liturghia Cuvântului debutează cu psalmii antifonici, care simbolizează prezicerile profeților despre venirea lui Mesia, iar intrarea Evangheliei preînchipuie venirea în lume a lui Hristos. Urcarea episcopului în sintron, de unde binecuvântează poporul, reprezintă binecuvântarea lui Hristos asupra ucenicilor, dar și Înălțarea la Cer a Mântuitorului și, implicit, încheierea Iconomieii Sale în Trup. Șederea în sintron închipuie șederea Mântuitorului de-a dreapta Tatălui, dar și asumarea umanității de către Hristos, pe care o aduce Tatălui. Psalmul dinainte de lectura Apostolului reactualizează timpul profeților și semnalarea venirii lui Hristos, iar cântarea *Aliluia* este răspunsul poporului în imn de laudă pentru aceste profeții minunate: *Lăudați pe Dumnezeu Cel ce vine*. Cădelnița și tămâierea sunt imagini ale umanității lui Hristos în care este ascuns focul dumnezeirii sau mireasma Duhului Sfânt. Cădelnița simbolizează în același timp pântecul Maicii Domnului, în care stă ascuns Cărbunele dumnezeiesc, dar și scaldătoarea botezului. Citirea Evangheliei este prezența concretă a lui Hristos care a fost văzut de oameni, fapt pentru care întreaga umanitate exclamă: „Slavă Ție, Doamne”. Sunt patru Evanghelii după cele patru laturi ale pământului, iar cele patru simboluri ale Evangheliștilor închipuie: *Leul* – caracterul împăratesc, *Vițelul* – lucrarea preoțească, *chipul de om* – venirea în Trup a Mântuitorului, iar *Vulturul* – împărtășirea Sfântului Duh. Binecuvântarea poporului de către arhieru, după lectura Evangheliei, simbolizează timpul celei de-a Doua Veniri a Mântuitorului Hristos, iar ilitonul, pe care este așezată Evanghelia după citire, simbolizează giulgiul în care a fost înfășurat Mântuitorul după coborârea de pe Cruce. În încheierea primei părți a Liturghiei, patriarhul Gherman amintește de concedierea catehumenilor, care sunt asemănați cu oile care încă n-au aflat calea: „Mai am și alte oi, care nu sunt din staulul acesta. Și pe acelea trebuie să le aduc, și vor auzi glasul Meu și va fi o turmă și un păstor” (*In 16, 10*)¹⁸.

¹⁷ *Ibidem*, p. 244.

¹⁸ Sf. Germanos Arhiepiscopul Constantinopolului, *Explicare a bisericii și dumnezeieștii Liturghii*, în Diac. Ioan I. Ică jr, *De la Dionisie Areopagitul...*, pp. 263- 267.

Tratatul patriarhului Gherman a cunoscut multe revizuri și adăugiri, fiind foarte răspândit, fapt care atestă că acest gen teologic a fost foarte apreciat în lumea bizantină. Cu toate acestea, următorul tratat mistagogic cunoscut și de referință pentru studiul nostru se regăsește abia în a doua jumătate a sec. XI, în *Protheoria* episcopului **Nicolae al Andidei**, care încearcă o revizuire a simbolismului interpretării clasice bizantine a Liturghiei. Tratatul lui Nicolae a fost compus la cererea episcopului Vasile al Phyteii și este o lucrare care se adresează cu precădere clerului, dar el scoate în relief, în același timp, și „o mutare a accentului sensibilității liturgice în Bizanțul ultimelor secole ale istoriei sale”¹⁹. Liturghia Cuvântului, în viziunea episcopului Nicolae al Andidei, are și alte semnificații față de cele arătate de patriarhul Gherman al Constantinopolului. Pentru Nicolae al Andidei, enarxa simbolizează timpul și propovăduirea Sfântului Ioan Botezătorul, iar antifoanele, la fel ca și la Gherman al Constantinopolului, prevestirile Vechiului Testament cu privire la Mântuitorul Hristos, marcând etape diferite ale revelației, care culminează cu descoperirea *Dumnezeului în Treime* în imnul Trisaghion. Intrarea cu Evanghelia simbolizează arătarea lui Hristos la Iordan, iar intrarea arhierelui în altar și urcarea în scaunul cel de sus este mutare de la Lege la har și de la pământ la cer. Psalmul dinainte de Apostol simbolizează harul ce nou, iar pecetea păcii, împlinirea glasului profeților. Reamintind că simbolurile nu sunt nici cronologice, nici identice, Nicolae își continuă expunerea prin simbolizarea citirii Apostolului ca ritual al chemării și alegerii celor doisprezece. Cântarea *Aliluia* este cântarea îngerilor, iar fumul cădelniței, harul Duhului Sfânt. Lectura Evangheliei arată însăși cuvintele lui Hristos, Poruncile, Legile, Pătimiterea, Îngroparea, Învierea și Înălțarea Lui la Cer. Liturghia Cuvântului se încheie prin rugăciunile catehumenilor, care simbolizează cei trei ani de propovăduire a Mântuitorului Hristos.

Cu toate că nu a reușit să se ridice la măsura și anvergura comentariului patriarhului Gherman al Constantinopolului, lucrarea episcopului Nicolae al Andidei marchează o etapă evolutivă distinctă, a viziunii mistice asupra Sfintei Liturghii, care va fi reanalizată și îmbogățită de *Tâlcuirea dumnezeieștii liturghii* a lui **Nicolae Cabasila**. Lucrarea lui Nicolae Cabasila este mai mult o reflexie teologică asupra misterului liturgic decât o tâlcuire a Sfintei Liturghii și un răspuns apologetic actualizat la problemele teologice ale vremii legate de *realismul și simbolismul* misterului euharistic.

Pentru Nicolae Cabasila, citirile și cântările Liturghiei Cuvântului sunt, din punct de vedere practic, *pregătiri* pentru primirea împărtășirii. Simbolic, ele

¹⁹ Diac. Ioan I. Ică jr, *De la Dionisie Areopagitul...*, p. 282.

prefigurează, prin psalmi, pe cele vechi: profețiile despre venirea lui Hristos, iar prin imne, pe cele noi, care Îl arată pe Hristos, deja venit. Intrarea cu Evanghelia, care era odinioară un act de natură practică (aducerea cu fast a Evangheliei de la schevophylakion), simbolizează ieșirea Mântuitorului la propovăduire, cu care se și încheie succinta prezentare a Liturghiei Cuvântului.

Importanța operei lui Cabasila este dată de faptul că el a observat pericolul transformării misterului liturgic în alegorism, iar meritul acestuia îl constituie replasarea realismului liturgic în raportul corect cu simbolismul mistagogic și corectarea greșitei supoziții a lui Nicolae al Andidei, potrivit căruia fiecare eveniment din viața Mântuitorului trebuie să își aibă corespondent simbolic în actele liturgice²⁰.

Ultimul mare părinte bisericesc care scrie un tratat mistagogic cu scopul de a servi în *folosul clerului*, cu puternice accente apologetice, îndreptate în special împotriva latinilor, este Sfântul Simeon al Tesalonicului. Cu intenția de a reda fidel o sinteză clară a întregii tradiții bisericești, Sfântul Simeon alcătuiește un manual liturgico-dogmatic, intitulat *Dialog* – întrucât conținutul acestui tratat este redat sub formă de dialog –, pentru a pune la dispoziția clerului un manual folositor pentru înțelegerea rânduielilor cultice. Lucrarea începe cu explicarea simbolică a Tainelor, a locașului de cult și a materiilor din ea, a sacerdoțiului și a proscomidiei. Începutul Sfintei Liturghii este marcat de coborârea arhiereului din scaunul său până în mijlocul bisericii, unde se înveșmântă. Acest moment simbolizează venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu, iar înveșmântarea închipuie Întruparea Mântuitorului Hristos. După aceasta, arhiereul, însoțit de soborul de preoți și diaconi, merge până la ușa de către apus, simbolizând prin aceasta atât arătarea Mântuitorului Hristos, cât și Pogorârea la iad. În acest context, preoții și diaconii închipuiesc cetele îngerilor, iar psalții care dau răspunsurile liturgice simbolizează corul profeților. Stihurile psalmilor vestesc Întruparea, iar refrenele acestora, harul desăvârșit și lucrarea lui Hristos pentru lume. Ieșirea și intrarea preoților și a diaconilor cu Evanghelia simbolizează soborul de îngeri coborât din Cer pentru Învierea și Înălțarea la Cer a Mântuitorului sugerată de intrarea în altar a arhiereului, dar și soborul Apostolilor care au fost martorii acestor evenimente. În acest moment, naosul simbolizează pământul, iar altarul, cerul. Căderea pe care arhiereul o face, după ce intră în Altar, închipuie trimiterea Duhului Sfânt făgăduită de Mântuitorul Ucenicilor înainte de Înălțarea Sa la Cer. Urcarea în sintron simbolizează șederea cea de-a dreapta Tatălui, iar însemnarea

²⁰ Sf. Nicolae Cabasila, *Despre sfintele veșminte și riturile celebrate în dumnezeiasca Liturghie*, în Diac. Ioan I. Ică jr, *De la Dionisie Areopagitul...*, pp. 339-349.

cu dicherul și tricherul pe Sfânta Evanghelie simbolizează luminarea lumii văzute și a celei nevăzute prin Întruparea Mântuitorului și descoperirea Treimii, care este semnalată și de imnul Trisaghion care se cântă acum. Trisaghionul este cântat întâi de către cei din altar, apoi de credincioși, aceasta simbolizând unirea într-un cuget a îngerilor și a oamenilor. *Pacea* pe care arhiereul o transmite poporului cu tricherul, înainte de citirea *Apostolului*, simbolizează luminarea prin Sfânta Treime, iar citirea *Apostolului* închipuie trimiterea Apostolilor la neamurile păgâne. Cântarea *Aliluia* arată lauda lui Dumnezeu și vestirea harului închipuită și de citirea Evangheliei. Purtarea omoforului de către diacon în timpul cădirii de după Apostol, după ce arhiereul l-a dat jos, simbolizează venirea Duhului Sfânt. Lectura Evangheliei închipuie vestirea Evangheliei în toată lumea, după cuvântul Domnului, iar binecuvântarea pe care arhiereul o dă, coborându-se din scaun după citirea Evangheliei, închipuie că, deși înălțat, Hristos este alături de noi și că Împărăția Treimii se susține prin preoția Lui și prin Evanghelie. Se citește mai întâi *Apostolul*, iar pe urmă, *Evanghelia*, pentru că mai întâi au fost trimiși Apostolii, fiind întăriți, iar apoi au vestit Evanghelia. Concedierea catehumenilor simbolizează Judecata cea de Apoi, cu care se și încheie Liturgia Cuvântului²¹.

Sfântul Simeon al Tesalonicului încheie ciclul autorilor mistagogici bizantini, într-un context istoric profund diferit față de epocile înfloritoare din trecutul Imperiului Bizantin, aflat acum la apus. Scopul urmărit de Sfântul Simeon al Tesalonicului a fost acela de a sistematiza fidel tradiția autentic bizantină a Bisericii ortodoxe, aflată acum în dezechilibrul contextului socio-politic. Apologia Sfântului Simeon în fața acestui climat nefavorabil nu este însă doar o sinteză a tradiției bizantine ortodoxe cum s-a dorit, ci o regândire și resuscitare a Liturghiei celeste a Sfântului Dionisie Areopagitul și a eshatologismului liturgic al Sfântului Maxim Mărturisitorul, care „a insuflat o nouă viață, unei spiritualități liturgice rămase ea înseși vie”²².

Referințe mistagogice în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae

Liturghia este un izvor nesecat de semnificații, în care misterul dumnezeiesc poate fi actualizat și aprofundat continuu, dar niciodată epuizat. Din acest motiv, din vreme în vreme, le sunt descoperite celor osârduitori noi înțelesuri teologice ale misterului nepuizabil al iubirii Sfintei Treimi împărtășit de Sfânta Liturghie. Un loc aparte în această privință îl ocupă teologia părintelui Dumitru Stăniloae, care găsește potrivit să actualizeze și să îmbogățească patrimoniul

²¹ Sf. Simeon al Tesalonicului, *Tâlcuire privitoare la templul sfânt și mistagogia [Liturghia] dumnezeiască*, în Diac. Ioan I. Ică jr, *De la Dionisie Areopagitul...*, pp. 381-386.

²² René Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII-e siècle*, Institut français d'études byzantines, Paris, 1966, p. 245.

tradiției mistagogice bizantine, în replică față de influența scolastică occidentală, care tinde a reduce Liturghia la un spectacol ritual dramatic despre Moartea și Învierea Mântuitorului Iisus Hristos.

Părintele Dumitru Stăniloae reia tema locașului de închinare, forma definitorie a manifestării și lucrării harului dumnezeiesc și spațiul consacrat al prezenței lui Hristos în cultul Bisericii²³. Continuă mai departe cu explicarea ritualului proscomidiei, iar mai apoi face o incursiune descriptivă a Liturghiei, sub forma unui referat, care nu neglijează aspectele istorice ale dezvoltării ritualului liturgic și nici înțelesul lor actual, armonizând magistral practica liturgică cu dimensiunea ei spirituală.

Binecuvântarea treimică de la începutul Liturghiei reprezintă, pentru părintele Stăniloae, un act plin de semnificații, fiind revelație a comuniunii de iubire a Sfintei Treimi, dar și inaugurare a Împărăției la care suntem chemați. Însoțirea actului liturgic de semnul Sfintei Cruci peste Sfântul Antimis, care înfățișează mormântul Domnului Hristos, amintește de Jertfa Răscumărătoare în virtutea căreia suntem invitați la Cina Euharistică, dar este și o invitație ascetică pentru sufletul omenesc spre dispoziție jertfelnică²⁴.

În descrierea ecteniei care urmează îndată după *Binecuvântarea Mare*, părintele Stăniloae pune accentul pe noțiunea *păcii* care este invocată în primele ectenii, necesară atât dispoziției sufletești a fiecăruia în parte, cât și ca element care contribuie la sporirea și întărirea comuniunii între persoane²⁵. Următoarele explicații ale ecteniilor, ecfoniselor, antifoanelor și rugăciunilor antifoanelor pun în evidență urcușul progresiv al credinciosului, care este concelebrant alături de preot și ceilalți credincioși la misterul apofatic al Sfintei Liturghii.

Intrarea mică coincide cu intrarea arhierului în altar și reprezintă practica veche a începutului Liturghiei creștine. Dar înainte de intrare se face o ieșire, care, în înțelesul ei mistic, reprezintă o descoperire mai accentuată a Mântuitorului, care acum se arată lumii²⁶, precedat de propovăduirea Sfântului Proroc Ioan Botezătorul, simbolizată în lumânarea care merge înaintea Evangheliei²⁷. Astfel, Liturghia devine, pe de o parte, reactualizare a întregii iconomii a Mântuitorului Hristos, iar pe de altă parte, Hristos: „Își retrăiește cu eficiență particulară ceea

²³ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, pp. 9-175.

²⁴ *Ibidem*, pp. 218-225.

²⁵ *Ibidem*, pp. 261-269.

²⁶ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, pp. 294-295.

²⁷ Pr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1972, p. 171.

ce e necesar credincioșilor în acel moment”²⁸. *Intrarea* simbolizează, conform descrierii părintelui Stăniloae, intrarea Fiului ca om la Tatăl, dar și asumarea întregii umanități în Hristos²⁹.

Înainte de lecturile biblice, care sunt elementul central al Liturghiei Cuvântului, sunt interpusă o serie de doxologii și de cereri (rugăciune, ecfonis, Trisaghion), a căror temă centrală este *sfințenia*³⁰. Lectura *Apostolului* este plasată înainte de *Evanghelie*, deoarece, pentru înțelegerea *Evangeliei*, este nevoie de predica Apostolilor. Schematica incursiunii părintelui Stăniloae referitoare la lecturi se rezumă astfel: Diaconul rostește: *Să luăm aminte!* Preotul: *Pace tuturor* – Pacea este elementul care unește comunitatea spre înțelegerea celor care vor fi propovăduite, dar este și cuvânt din cuvintele Mântuitorului. Citețul cântă: Prochimenul – semnul legăturii Vechiului cu Noul Testament, sau al unității planului de mântuire a lui Dumnezeu. Diaconul exclamă: *Înțelepciune!* – care este Înțelepciunea-Hristos, despre care se propovăduiește prin *Apostol* și *Evanghelie* și care este Rațiunea ce comunică înțelepciune. Anunțarea epistolei din care se va citi simbolizează întreaga învățătură a Apostolilor, după care diaconul atrage din nou atenția: *Să luăm aminte!*, pentru îndreptarea atenției spre cele care se vor citi. Tămâierea de după *Apostol* simbolizează jertfa de rugăciune adusă de către oameni, menită să se înalțe la Tronul Preasfintei Treimi, precum fumul binînmi-resmat al tămâierii. Înainte de a se citi *Evanghelia*, preotul rostește o rugăciune prin care cere strălucirea luminii celei curate a *cunoașterii dumnezeirii*, pentru înțelegerea *evangelicelor propovăduiri*.

Descoperirea Mântuitorului în Liturghia Cuvântului culminează cu lectura *Evangeliei*, care, după ce S-a arătat în diverse moduri până în acest moment, vorbește acum în mod nemijlocit. Înainte și după încheierea *Evangeliei*, poporul exclamă: „Slavă Ție, Doamne”, pentru că învățătura mântuitoare cuprinsă în *Evangelii* este un prilej de doxologie. Însemnarea imediat următoare a credincioșilor cu *Evanghelia*, în chipul crucii, de către arhieru sau preot semnaleză finalul împărtășirii Cuvântului și trecerea la Liturghia Jertfei lui Hristos, fapt pentru care ea va fi așezată pe altar, în așa fel încât Antimisul să fie deschis cu partea dinspre Răsărit pe *Evanghelie*, pentru că învățătura a fost pregătire pentru jertfă și înviere³¹.

Liturghia Cuvântului devine deci un început necesar al Sfintei Jertfe și, totodată, temelia tainei, care se descoperă progresiv, într-o armonioasă înlănțuire

²⁸ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 300.

²⁹ *Ibidem*, p. 300.

³⁰ *Ibidem*, pp. 303-313.

³¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 328.

care ne ridică din treaptă în treaptă spre o pătrundere tot mai profundă, dar ineputabilă în comuniunea de iubire a Sfintei Treimi: „Tot urcușul duhovnicesc este o continuă ieșire dintr-o stare și intrare în aceeași stare, la un nivel și mai înalt”³².

Concluzii

Comentariile mistagogice sunt relevante și necesare, chiar dacă actualitatea lor a fost contestată de unii teologi ortodocși, pentru că ele au dezvoltat o profundă teologie a celebrărilor liturgice, oferind o înțelegere duhovnicească a ritualului cultic, care actualizează evenimente trecute, prin imagini ale unor realități prezente ce sunt vestiri ale unor împliniri viitoare. Aceste comentarii au apărut în contextul unor situații de criză – fiind o replică și o repliere a Bisericii în fața unor provocări liturgice identitare – sub forma afirmării caracterului de mister al revelației în Hristos prin actele liturgice.

Comentariile mistagogice cu privire la Liturghia Cuvântului subliniază partea pregătitoare, care este un început necesar al comuniunii euharistice, prin care credincioșii sunt pregătiți, printr-un susținut urcuș duhovnicesc, spre o descoperire tot mai accentuată a Cuvântului, atât prin reprezentările simbolico-anamnetice ale actelor liturgice, cât și prin lecturile biblice, prin care Cuvântul este transmis nemijlocit. Ruptura Cuvântului de Taină este o tragedie, care mutilează sensul real al comuniunii euharistice ca scop final al Sfintei Liturghii, pentru că Liturghia este comuniune și împărtășire deplină a *Cuvântului*, care nu este doar Euharistic. De aceea este necesară replasarea corectă a Cuvântului în raport cu Taina, ca *taină* care face străvezie Taina Jertfei, iar Liturghia întregă în ansamblul ei să fie privită ca o structură unitară, în care nu există moment mai important sau mai puțin important, ci doar etape progresive ale descoperirii și împărtășirii Cuvântului.

Înțelesurile mistagogice ale Liturghiei Cuvântului, care nu sunt nici cronologice și nici nu sunt caracterizate de uniformitate, dar ele sunt mărturiile unei teologii vii, care au fost capabile, la timpul potrivit, să dea un răspuns clar și elocvent problemelor legate de *symbolismul* și *realismul* lucrărilor tainice care se petrec în cadrul Sfintei Liturghii. Reluarea acestor teme teologice de mare profunzime în scrierile teologilor vremurilor actuale este într-un total necesară și salutară, iar poziția părintelui Dumitru Stăniloae în această privință este definitivă.

³² *Ibidem*, pp. 297-305.

Contextul istoric al declanșării Cruciadelor în vremea papei Urban al II-lea (1088-1099)*

Pr. Drd. Ion Alexandru MIZGAN

Abstract:

The appearance of the Crusades in history at the end of the 11th Century represents the culmination of a long process of the concept of „Holy War” in the Western Church. In 1095 Pope Urban II preached the Crusade, eager to reclaim the places taken by the Muslims in the name of Christianity. Many believers placed themselves at the Pope’s service, taking a solemn oath for the Crusade. Proclaiming indulgence, Urban II offered those who took up the Cross total forgiveness of their sins. Pope Urban II took the initiative in uniting the ideological war with religious pilgrimage, which basically led to the outbreak of the Crusades. Whereas until 1095 pilgrims went to Jerusalem unarmed, Pope Urban II removed this obstacle and any incompatibility between War and Pilgrimage, and any believer could now go on such a journey armed. Considered morally positive, the Crusade became an act of repentance, deserving a spiritual reward. The liberation of the Holy Sepulchre turned the crusading expedition into a pilgrimage. From the moment pilgrims were allowed to use their weapons against pagans, without losing their status as pilgrims, they naturally enjoyed the spiritual rights and privileges that the Church granted to penitents.

Keywords:

Western Church, Crusade, Holy War, Pilgrimage, Holy Sepulchre

Apariția Cruciadelor în istorie la sfârșitul secolului al XI-lea reprezintă apogeul unui proces al conceptului de „Război Sfânt”, care a cunoscut o evoluție lentă extinsă pe parcursul mai multor secole, culminând cu declanșarea acestora la sfârșitul secolului al XI-lea. O evoluție semnificativă a conceptului de „Război

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

Sfânt” s-a înregistrat pe parcursul secolului al XI-lea, în vremea papilor Leon al IX-lea (1049-1054), Alexandru al II-lea (1061-1073), Grigorie al VII-lea (1073-1085) și Urban al II-lea (1088-1099). Papa Leon al IX-lea acreditează ideea potrivit căreia soldații Sfântului Petru care au luptat pentru cauza papei au murit ca martiri. Papa Alexandru al II-lea a fost interesat de Războiul Sfânt îndreptat împotriva sarazinilor în Peninsula Iberică, respectiv de expediția de la Barbastro (1064), care a avut un mare ecou în Europa Occidentală. Prin toate acțiunile sale, papa Grigorie al VII-lea a dus teologia latină la un pas de Războiul Sfânt, afirmând că papa avea dreptul de a convoca armatele ca să lupte pentru Dumnezeu și Biserica latină. De asemenea, cu acest prilej s-a schimbat conceptul de violență sanctificată într-un cadru penitențial, idee ce avea să facă parte din ideologia sau esența Cruciadelor. Odată cu pontificatul papei Urban al II-lea, Biserica Apuseană îmbrățișează conceptul Războiului Sfânt ca fiind o valoare a vieții creștine. Papa Urban al II-lea a emis, în 1095, la Clermont, apelul la realizarea unei expediții în Răsăritul creștin. Mulți credincioși s-au pus la dispoziția papei, depunând jurământul solemn pentru Cruciadă. Papa Urban al II-lea a avut inițiativa de a uni războiul ideologic cu pelerinajul religios, care, practic, a dus la declanșarea Cruciadelor. În rândurile următoare vom prezenta contextul istoric în care fenomenul cruciat s-a declanșat în vremea papei Urban al II-lea.

Odată cu pontificatul papei Urban al II-lea, Biserica Apuseană îmbrățișează conceptul Războiului Sfânt ca fiind o valoare a vieții creștine¹. La moartea papei Grigorie al VII-lea, survenită la Salerno în 1085², scaunul papal a fost ocupat pentru scurt timp de bătrânul abate de Monte Casino, Desiderius, care ca papă s-a numit Victor al III-lea (1086-1087). Papa Victor al III-lea a luat inițiativa unei expediții dusă dincolo de Mare, în 1087, de către genovezi și pisani, care au debarcat la Mahdia, în Tunisia, acordându-le războinicilor iertarea păcatelor. Aceștia au debarcat în Africa și i-au înfruntat pe sarazini obținând o mare victorie cu sprijin divin, eliberând o mulțime de creștini care fuseseră luați prizonieri. Această expediție este descrisă ca o operațiune militară sfințită, inițiată de autoritatea religioasă supremă a pontifului roman, însoțită de iertarea păcatelor. Această expediție dincolo de Mare este un veritabil Război Sfânt, anunțator al declanșării Cruciadei³. Pentru că haosul din Roma era foarte mare, datorat și unei răscoale a lui Roger, fiul lui Robert Guiscard, precum și luptelor cu antipapa Clement al

¹ Adrian Ignat, *Războiul confesional și problematica sa în istoria Bisericii Creștine*, Editura Universitară, București, 2012, p. 131.

² P.G. Maxwell-Stuart, *Cronica Papilor*, traducere de Carmen Ion, Enciclopedia RAO, București, 2006, p. 89.

³ Jean Flori, *Război Sfânt, Jihad, Cruciadă. Violență și religie în creștinism și islam*, traducere de Felicia Andrecă, Editura Cartier, Chișinău, 2003, pp. 212-213.

III-lea, papa Victor a decis să abandoneze tronul papal, întorcându-se la Monte Casino ca abate⁴, unde a și murit la 16 septembrie 1087⁵.

După moartea lui Victor al III-lea, a fost ales un nou papă în persoana episcopului Odo de Ostia, care și-a luat numele de Urban al II-lea (1088-1099)⁶. Urban al II-lea s-a plasat pe linia lui Grigorie al VII-lea. Privitor la recucerirea creștină pe seama musulmanilor, el a dezvoltat o veritabilă pedagogie a istoriei, după cum remarcă istoricul Jean Flori⁷. Astfel, Biblia ne arată că Dumnezeu dirijează cursul istoriei și, prin urmare, răstoarnă sau restaurează regii după propria voință și folosește pentru aceasta puterea războinică a a popoarelor păgâne dușmane cărora le acordă pentru o vreme victoria. Urban arată că și în vremea sa Dumnezeu acționează în aceiași manieră. Din cauza păcatelor, Biserica a fost supusă tiraniei păgânilor, dar Dumnezeu își iartă poporul atunci când acesta se căiește. Urban al II-lea arăta că, la acea vreme de sfârșit de secol XI, Dumnezeu ajută și susține recucerirea creștină, care a început să prindă putere peste tot, în Sicilia, în Spania și, curând, în Orientul Apropiat. Acest război de recucerire din perspectiva papalității se realizează cu voința lui Dumnezeu și din această cauză el îmbracă trăsăturile Războiului Sfânt, el nefiind ca celelalte războaie, pătat de păcat⁸. În numeroase scrisori papa Urban dezvoltă aceste teme. Astfel, într-o scrisoare adresată arhiepiscopului de Toledo, papa amintește vechiul trecut glorios al acestui oraș, din păcate întrerupt, spune el, de dominația sarazinilor vreme de 370 de ani, ca urmare a păcatelor poporului, dar această perioadă funestă a încetat grație lui Dumnezeu și armatelor regelui Alfons al Castiliei, care au eliberat orașul⁹. La fel va proceda Urban al II-lea și când va evoca eliberarea Tarragonei și îi va determina pe prinți să acționeze pentru eliberarea cetății și restituirea ei către Sfântul Scaun. De asemenea, îi cere contelui d'Urgel să participe la restaurarea Tarragonei, pustiită de musulmani vreme de aproape 400 de ani. Această participare va fi în opinia papei o operă pioasă care va putea să contribuie la indulgența păcatelor sale¹⁰. Începând cu 1089, pentru a favoriza această recuperare a Tarragonei, papa le-a cerut prinților din regiune să-și consacre acestui scop puterea și averile, fiind o penitență pentru iertarea păcatelor lor. Papa le cere prinților să-și exercite această penitență în Spania, mai degrabă decât să întreprindă o călătorie

⁴ P.G. Maxwell-Stuart, *Cronica Papilor*, p. 89.

⁵ August Franzen, Remigius Bäumer, *Istoria Papilor*, traducere de Pr. Romulus Pop, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 1996, p. 165.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Jean Flori, *Război Sfânt, Jihad, Cruciadă*, p. 207.

⁸ *Ibidem*, pp. 207-208.

⁹ *Ibidem*, p. 208.

¹⁰ *Ibidem*.

la Ierusalim. Așa cum remarcă istoricul Jean Flori, aceste cerințe ale papei Urban al II-lea arată clar o acțiune cu destinație militară legată de recucerirea armată a Peninsulei pentru creștinătate și Sfântul Scaun, considerată drept o acțiune sfântă care implica iertarea păcatelor cu titlu de penitență. Mai mult, această acțiune este considerată ca echivalentă cu un pelerinaj de penitență la Locurile Sfinte de la Ierusalim¹¹. Avem aici, cu șase ani înainte de Conciliul de la Clermont, cele două elemente constitutive ale Cruciadei: războiul sfânt vrednic de laudă și pelerinajul de penitență. În Spania, potrivit lui Urban al II-lea, apoi și lui Pascal al II-lea, mai târziu, Războiul Sfânt de recucerire ia valoarea de pelerinaj și se poate substitui acestuia¹². În Cruciada pentru Ierusalim aceste două aspecte vor fi reunite.

Recucerirea creștină nu s-a realizat numai în Spania, ci și în Franța, în Italia de Sud, în Sicilia și chiar în Africa. Armatele care îi fugăresc pe sarazinii din Provence îndeplinesc o operă de eliberare, dar și de pedepsire, de răzbunare a lui Dumnezeu împotriva necredincioșilor. Papa Urban al II-lea a lăudat acțiunea războinică a locuitorilor din Pisa pentru eliberarea insulei Corsica, care i-au învins pe sarazini și i-au redat insulei libertatea. Când Sicilia a fost eliberată de sub sarazini de normanzi și a redevenit creștină, papa l-a felicitat într-o scrisoare din 1098 pe ducele normand Roger pentru că a lărgit Biserica lui Dumnezeu și și-a dovedit astfel devotamentul față de Sfântul Scaun. Acesta a favorizat împăcarea dintre împăratul Alexios și noua căpetenie a normanzilor Roger Borsa, fiul și succesorul lui Robert Guiscard¹³. Astfel, în Conciliul de la Melfi, din septembrie 1089, papa a ridicat excomunicarea aruncată de Grigorie al VII-lea asupra împăratului bizantin, iar Alexios a convocat în același an un Sinod la Constantinopol, unde s-a hotărât redeschiderea bisericilor de rit latin din Constantinopol, cât și repunerea numelui papei în dipticele Marii Biserici din Constantinopol. De asemenea, împăratul Alexios a hotărât să-l ajute pe Urban al II-lea în conflictul său cu antipapa Clement al III-lea, susținut de împăratul german. În anul 1090, împăratul bizantin a trimis papei o solie de prietenie, purtând cu ea Tratatul Sfântului Teofilact al Bulgariei (1050-1108), care examina cu tact, într-un mod neajunător, punctul de vedere al teologiei bizantine referitor la practicile liturgice distincte dintre apuseni și răsăriteni. Deși nu putea fi de acord cu Filioque și cu Primatul papal, asupra celorlalte obiceiuri apusene Teofilact s-a arătat mai îngăduitor.

La începutul anului 1095, papa Urban al II-lea a convocat un mare Conciliu la Piacenza care funcționa ca for suprem de judecată al Apusului. S-au emis decrete

¹¹ *Ibidem*, p. 209.

¹² *Ibidem*.

¹³ Mircea Cristian Pricop, „Studiu introductiv”, în volumul *Cronica anonimă a Primei Cruciade. Faptele francilor și ale celorlalți pelerini ierusalimiteni*, traducere din limba latină și studiu introductiv de Pr. Mircea Cristian Pricop, Editura Doxologia, Iași, 2020, p. 103.

împotriva simoniei, a căsătoriei clericilor. Solii basileului Alexios au fost prezenți la acest conciliu. Ei au expus la invitația papei situația din Orientul creștin, dificultățile pe care le întâmpinau creștinii răsăriteni sub dominația selgiucizilor, făcând apel la responsabilitatea creștină de a-i proteja pe cei aflați în nevoi. Enumerarea dezastrilor prin care trecuse Răsăritul creștin în ultimile decenii i-a convins pe cei prezenți la Conciliu că siguranța întregii creștinătăți era pusă în primejdie. Atât papa, cât și episcopii prezenți la Piacenza au plecat impresionați de elocvența trimișilor imperiali¹⁴.

Cu toate că în Peninsula Iberică aveau loc evenimente dramatice în anii 1090, cea mai mare parte a creștinătății apusene privea spre Orientul Mijlociu, unde Prima Cruciadă încerca să elibereze Locurile Sfinte ale creștinismului, aflate la Ierusalim sub stăpânire musulmană. Ierusalimul se afla sub stăpânire musulmană de mai mult de patru secole, iar în trecut creștinii nu au manifestat nicio dorință arzătoare de a-l elibera, părând mai degrabă mulțumiți atunci când conducătorii musulmani le permiteau pelerinilor accesul la locurile creștine. De la începutul secolului al XI-lea, Ierusalimul s-a aflat în mâinile Dinastiei Fatimide din Egipt, iar în 1009, califul Al-Hakim a dat ordin ca Biserica Sfântului Mormânt și alte biserici din Orașul Sfânt să fie distruse. Lăcașul a fost avariat serios, doar că reacția lumii creștine la această provocare a fost înăbușită cu hotărâre, împăratul bizantin Vasile al II-lea Macedonianul reînnoind armistițiul cu fatimizii, în loc să intre în război cu aceștia¹⁵. Deși s-au strâns bani pentru reconstrucția bisericilor, aceasta a fost realizată tocmai în 1040, în baza unui acord între bizantini și fatimizii. După 1071, Ierusalimul a fost sub stăpânire selgiucidă, iar fatimizii l-au recucerit cu un an înainte ca trupele cruciate să ajungă în fața zidurilor acestuia, în 1099. Prin urmare, nu părea să existe vreun nou pericol la adresa locurilor creștine din Ierusalim care să fi justificat expediția cruciată. Justificarea imediată pentru Prima Cruciadă a fost că aceasta reprezenta o reacție la solicitările de ajutor ale bizantinilor împotriva turcilor selgiucizi. Înfrângerea de la Manzikert și consecințele deosebit de serioase s-au petrecut însă în 1071, iar în ciuda nenumăratelor solicitări, niciun ajutor serios din Vest nu a fost trimis la timp de mai mult de 25 de ani¹⁶. Unii istorici explică neimplicarea Bizanțului în luptele cu fatimizii din cauza războaielor pe care împărații bizantini erau nevoiți să le ducă cu popoarele creștine din Balcani. Când bizantinii au cerut ajutor în Apus, practic nu se gândeau la propulsarea de mari mase de oameni, cum fuseseră în timpul Primei Cruciade, ci la câteva cotingente de cavaleri care îi ajutaseră pe creștinii din Peninsula Iberică între 1060 și 1080.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 104-105.

¹⁵ Alan G. Jamieson, *Credința prin sabie. Scurtă istorie a conflictului dintre creștini și musulmani*, traducere de Andra Ramona Dodiță, Editura Niculescu, București, 2017, p. 63.

¹⁶ *Ibidem*.

Organizarea Primei Cruciade se datorează și faptului că puterea papalității a crescut în timpul secolului al XI-lea, iar papii fuseseră deja implicați în organizarea Războiului Sfânt împotriva musulmanilor din Spania. Atunci când papa Urban al II-lea a emis, în 1095, apelul la realizarea unei expediții în est, fără îndoială că a sperat ca acțiunea să fie una ordonată sub control papal. Istoricul Thomas Asbridge nota că apelul lui Urban al II-lea la un Război Sfânt a găsit un public receptiv în toată Europa în mare parte datorită atmosferei religioase ce domina în lumea apuseană, creștinismul fiind o credință universal acceptată care influența orice aspect al vieții omenești¹⁷. La sfârșitul verii anului 1095, papa a scris tuturor episcopilor francezi să i se alăture la Conciliul pe care îl va ține la Clermont în perioada 18-28 noiembrie a aceluiași an. Pe 27 noiembrie, în fața unei mulțimi impresionante, Urban a ținut o predică mobilizatoare, în urma căreia „francii care au ascultat acestea au pus de îndată să le fie cusute cruce pe umerii lor dreپți, zicând că ei merg în unanimitate pe urmele lui Hristos, de Care au fost mântuiți din mâna iadului”¹⁸. Istoricul Georges Duby menționează faptul că în cursul secolului al XI-lea, respectiv în anul 1095, toți cei care se pregăteau să plece în Țara Sfântă purtau semnul Crucii. Cusută pe veșmintele cruciaților, Crucea arăta tuturor că aceștia merg spre Golgota. Purtători ai acestui semn, cei porniți în Cruciadă devin la rândul lor niște „Hristoși”, porniți spre Țara Sfântă pentru a trăi experiența terestră a Mântuitorului¹⁹. Când papa Urban a descris greutatea creștinilor din Orient, precum și soarta Locurilor Sfinte, căzute sub stăpânirea turcilor, și a făcut apel pentru Cruciadă, cei prezenți au strigat: „Dumnezeu o vrea, Dumnezeu o vrea!”²⁰. Mulți credincioși s-au pus la dispoziția papei, depunând jurământul solemn pentru Cruciadă. Urban le-a pus pe umărul drept o cruce albă și reprezenta semnul tuturor celor care voiau să ia parte la expediția pentru eliberarea Bisericii lui Dumnezeu din Ierusalim. Hotărârile adoptate la Clermont contribuiau la înrolarea unui mare număr de oameni în cruciadă. Ele includeau iertarea păcatelor, dar și exonerarea de pedepsele laice pentru infracțiunile trecutului celor care vor participa la Cruciadă cu intenție pioasă. Toate averile războinicilor erau puse sub protecția Bisericii, urmând ca la întoarcere să le fie returnate integral. Voluntarii depuneau un jurământ că vor porni spre Ierusalim cel târziu la Praznicul Adormirii Maicii Domnului din 1096, primind semnul Crucii

¹⁷ Thomas Asbridge, *Cruciadele. Istoria războiului pentru eliberarea Pământului Sfânt*, traducere de Cornelia Dumitru și Miruna Andriescu, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 23.

¹⁸ *** , *Cronica anonimă a Primei Cruciade. Faptele francilor și ale celorlalți pelerini ierusalimiteni*, traducere din limba latină și studiu introductiv de Pr. Mircea Cristian Pricop, Editura Doxologia, Iași, 2020, p. 169.

¹⁹ Georges Duby, *Vremea Catedralelor. Arta și societatea: 980-1420*, ediția a II-a revăzută, traducere de Marina Rădulescu, Editura Meridiane, București, 1998, p. 118.

²⁰ August Franzen, Remigius Bäumer, *Istoria Papilor*, p. 167.

pe hainele lor ca semn al devotamentului. Dezertorii aveau să fie excomunicați. Pentru cei prezenți la Clermont, această campanie nu era un război de cucerire, ci unul de eliberare a fraților creștini persecutați de păgâni²¹.

O primă mobilizare au făcut-o oamenii de rând. Influențați de predica înflăcăratului călugăr francez Petru Eremitul, câteva zeci de mii de țărani francezi și germani, cărora li s-au adăugat clerici, târgoveți și câțiva nobili mai mici, au luat votul Crucii și au pornit spre Ierusalim. Pornirea în Cruciadă a fost stabilită pe 15 august 1096. Conducătorul Cruciadei numit de papă a fost episcopul de Le Puy, Adhémar, care cunoștea bine situația din Orientul creștin. În lunile următoare papa Urban al II-lea și-a continuat strădaniile de a mobiliza la Cruciadă. În acest fel s-a ajuns de la Războiul sfânt din Europa Occidentală la Cruciada din Orientul Creștin.

În 1095 papa Urban al II-lea a predicat Cruciada dornic să recucerească în numele creștinătății locurile luate de musulmani²². Robert le Moine²³ descrie în următorii termeni apelul papei Urban al II-lea la Clermont:

„De la Ierusalim (...) ne-au venit vești triste (...) o națiune străină de Dumnezeu (...) a invadat acele ținuturi creștine (...), a distrus bisericile lui Dumnezeu, pe care le-au dat propriului cult; (...) pe cei pe care vor să-i facă să moară de o moarte rușinoasă, ei le taie buricul și fac să le iasă intestinele (...). Cine trebuie să-i pedepsească și să le ia înapoi ceea ce au invadat, dacă nu voi...? Luați drumul Sfântului Mormânt, smulgeți această țară din mâna acestor popoare și supuneți-o puterii voastre. Dumnezeu a dat în grija lui Israel acest pământ în care Scriptura spune că curge lapte și miere (...) luați această cale, pentru iertarea păcatelor voastre și plecați asigurându-vă gloria nepieritoare care vă așteaptă în Împărăția lui Dumnezeu. După ce a terminat acest discurs (...), cei care l-au ascultat au strigat: Dumnezeu vrea! Dumnezeu vrea!”²⁴.

Un alt cronicar, Foucher de Chartres, care se pare că a fost prezent la conciliul de la Clermont, ne oferă următorul discurs al papei:

„Iubiți frați; împins de necesitățile acestui timp, eu, Urban, purtător prin îngăduința lui Dumnezeu al semnului Apostolului, am venit aici la voi, slujitorii

²¹ Mircea Cristian Pricop, *Studiu introductiv...*, pp. 105-106.

²² Emanoil Băbuș, *Bizantini, latini și musulmani în perioada cruciadelor*, Editura Sophia, București, 2016, p. 45.

²³ Robert Călugărul (1055-1122) este un cronicar al Primei Cruciade. El nu a luat parte la Cruciadă, dar a rescris *Gesta Francorum*, la cererea starețului său, care era nemulțumit de stilul rustic al acesteia. Cronică sa conține o relatare importantă a discursului papei Urban al II-lea la Conciliul de la Clermont din 1095. Deși lasă impresia că era de față, totuși relatarea sa a fost făcută mult mai târziu, în 1120, la 25 de ani de la respectivul Conciliu.

²⁴ Emanoil Băbuș, *Bizantini, latini și musulmani în perioada cruciadelor*, pp. 134-135.

lui Dumnezeu, ca trimis pentru a vă descoperi porunca divină. (...) Ca și copiii lui Dumnezeu, ați promis Domnului să mențineți pacea în mijlocul vostru și să susțineți cu fidelitate drepturile Bisericii; vă este însă necesar, reînnoiți în harul lui Dumnezeu, de a vă arăta forța tăriei voastre într-o lucrare importantă, care nu vă este mai puțin importantă ca lui Dumnezeu: trebuie să veniți urgent în ajutorul fraților din Orient, lucrare adesea promisă și de o necesitate presantă. Turcii și arabii i-au atacat, așa cum mulți știți, și au avansat în teritoriul României până la acea parte a Mediteranei, numită Brațul Sf. Gheorghe (Hellespont), și avansează în teritoriile creștine; înfrângându-i pe creștini de șapte ori în bătălii, i-au omorât și i-au făcut pe mulți prizonieri, au distrus biserici și au devastat imperiul. Dacă îi lăsați în prezent fără sprijin, ei se vor întinde asupra altor slujitori ai lui Dumnezeu. Pentru aceasta vă rog, nu eu, ci Domnul vă roagă, ca și crainici ai lui Hristos – săraci și bogați –, să vă grăbiți să goniți această sămânță rea din ținuturile locuite de frații noștri și să-i ajutați pe cinstitorii lui Hristos. Eu vorbesc celor prezenți, mă adresez și celor absenți, dar Hristos este Cel Care comandă”²⁵.

Succesul predicii lui Urban al II-lea a fost extraordinar. Prin acest discurs al papei Urban apare pentru prima dată în istoria Bisericii promisiunea unei „indulgențe”. Proclamând indulgența, Urban al II-lea oferea celor care luau Crucea iertarea totală a păcatelor lor:

„Dacă cei care vor merge acolo își vor pierde viața în timpul călătoriei, pe pământ sau pe mare sau în lupta împotriva păgânilor, păcatele lor le vor fi iertate imediat. Eu le dau această iertare prin puterea primită de la Dumnezeu”²⁶.

Papa și-a încheiat cuvântarea de la Clermont asigurându-i pe participanți că bunurile cruciaților, în timpul absenței lor, se vor afla sub protecția sa, asemenea bunurilor bisericesti²⁷. Cuvântul papei conținea o serie de obiective: persecutarea creștinilor din Orient, umilirea pelerinilor apuseni de către turci, recucerirea moștenirii lui Iisus Hristos, restaurarea domniei Mântuitorului acolo unde fusese abolită de musulmani, recompense celor care plecau în Cruciadă și, nu în ultimul rând, ajutorarea fraților din Răsărit²⁸.

În mod concret, papa cerea adunării, care reunea pe principalii prelați și baroni ai creștinătății apusene, formarea unui corp expediționar împotriva islamului. Papa era motivat în demersul său și de ajutorul pe care îl putea acorda bizantinilor în vederea îmbunătățirii relațiilor dintre cele două Biserici după evenimentele din

²⁵ Régine Pernoud, *Les hommes de la croisade*, Ed. Tallandier, Paris, 2013, p. 39.

²⁶ Emanoil Băbuș, *Bizantini, latini și musulmani în perioada cruciadelor*, p. 137.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Thomas Asbridge, *Cruciadele. Istoria războiului pentru eliberarea Pământului Sfânt*, pp. 38-39.

anul 1054. Mesajul papei a fost transmis cu rapiditate în toată creștinătatea occidentală. Fără îndoială că papa Urban se consultase cu Adhémar de Le Puy și cu Raymond de Saint-Gilles. Reconquista spaniolă și preluarea Siciliei de către normanzi veneau în sprijinul proiectului papei Urban al II-lea²⁹. Foucher de Chartres ne redă îndemnul categoric al papei Urban al II-lea adresat baronilor în 1095:

„Mergeți împotriva necredincioșilor și încheiați printr-o victorie o luptă care de multă vreme trebuia începută, acei oameni care până în prezent au avut criminalul obicei de a purta războaie interne împotriva credincioșilor; (...) luptați acum, așa cum este drept, împotriva barbarilor (...), lucrați pentru obținerea unei duble glorii (...). Ce trebuie să mai adăugăm? De-o parte vor fi mizerabilii lipsiți de adevărate bunuri, de cealaltă bărbații mulțumiți cu adevăratele bogății; de-o parte vor lupta împotriva dușmanilor lui Dumnezeu, de cealaltă prietenii Săi...”³⁰.

La fel ca și bizantinii, papa a fost surprins de mișcarea care se crease. Bizanțul era derutat pentru că se afla în incapacitatea de a înțelege ideologia Cruciadei³¹. Produs de inspirație occidentală, Cruciada era și o exploatare a sentimentelor religioase din epocă de către papalitate³². Bizantinii nu cunoșteau ideologia Războiului Sfânt așa cum s-a dezvoltat în Europa occidentală. Singurele excepții sunt războaiele lui Heraclios cu perșii sau luptele cu arabii din secolul al VII-lea, în care trupele bizantine au avut și sprijinul Bisericii. Cu toate acestea era o diferență notabilă între încercarea disperată de apărare a bizantinilor și expediția pusă la cale de cruciații occidentali. Lupta bizantinilor avea puține caracteristici comune cu ideologia Războiului Sfânt care a prins teren în Apus, iar expedițiile militare ale Constantinopolului erau plasate sub autoritatea împăratului, singurul responsabil de apărarea Imperiului și a Bisericii³³. Expedițiile armatei bizantine nu aveau autorizarea formală a Bisericii sau a Patriarhului, ca în cazul Cruciadelor, pentru care papa a scris oficial și exclusiv³⁴. Acest lucru este foarte important pentru că subliniază diferența de atitudine între cele două Biserici cu privire la război, cea bizantină continuând să respecte părerea Sfinților Părinți conform căreia orice soldat este vinovat de vărsarea de sânge pe câmpul de luptă și excomunicat timp

²⁹ Emanoil Băbuș, *Bizantini, latini și musulmani în perioada cruciadelor*, pp. 138-139.

³⁰ Foucher de Chartres, „Histoire des croisades”, în *Collection des Mémoires relatifs à l’Histoire de France: depuis la fondation de la monarchie française jusqu’au 13 siècle*, avec une introduction, des suppléments, des notices et des notes par M. Guizot, Paris, J.-L.-J. Brière Librairie, p. 9.

³¹ Emanoil Băbuș, *Bizantini, latini și musulmani în perioada cruciadelor*, p. 146.

³² Paul Lemerle, „Byzance et la croisade”, în *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, 3, Florence, 1955, p. 615.

³³ Emanoil Băbuș, *Bizantini, latini și musulmani în perioada cruciadelor*, p. 147.

³⁴ G. Ostrogorsky, *Histoire de l’État byzantin*, Paris, 1983, p. 383.

de trei ani³⁵. Biserica Apuseană avea altă concepție, încât bizantinii au fost de-a dreptul uluiți să vadă clerul apusean înarmat³⁶.

Unul dintre obiectivele Bisericii a fost acela de a-i opri pe cavalerii din vestul Europei să se lupte între ei. Creștinii, la fel ca musulmanii, aveau o convingere de bază conform căreia adepții aceleiași religii nu trebuiau să se lupte unii cu alții, deși acest lucru s-a întâmplat deseori. Prin deschiderea unui front de luptă în Orient, cavalerii occidentali își puteau redirecționa energia războinică împotriva necredincioșilor din Răsărit, motivele religioase împletindu-se cu aspirația seculară de a cuceri noi pământuri³⁷. O astfel de dorință nu trebuie confundată cu dorința de a converti pe locuitorii acelor teritorii. Cruciadele nu erau o tentativă de convertire în masă a musulmanilor la creștinism. Spre deosebire de Jihadul musulman, obiectivele Cruciadelor erau, la bază, limitate. Acestea vizau eliberarea și apărarea Locurilor Sfinte ale creștinismului aflate în Palestina, nu declanșarea unui Război Sfânt cu țeluri universaliste. Faptul că Prima Cruciadă a fost asociată cu asemenea obiective apocaliptice se datorează răspunsului popular pe care l-a stârnit. Calculul la rece ale papei și instincțelor de război ale cavalerilor li s-a adăugat o înflăcărare religioasă care, împreună, au făcut din această Cruciadă un eveniment atât de remarcabil. Profunzimea trăirii religioase populare i-a luat prin surprindere pe mulți contemporani, și cu toate că a cauzat o serie de evenimente îngrozitoare, precum masacrarea evreilor din Țara Rinului înainte de plecarea cruciaților, aceasta le-a insuflat multor creștini dorința de a se alătura marelui pelerinaj armat înspre est³⁸.

Papa Urban al II-lea a avut inițiativa de a uni războiul ideologic cu pelerinajul religios, care, practic, a dus la declanșarea Cruciadelor³⁹. Dacă, până la 1095, pelerinii mergeau la Ierusalim neînarmați, papa Urban al II-lea elimină această piedică și orice incompatibilitate între război și pelerinaj, orice credincios având de acum posibilitatea să meargă într-o astfel de călătorie înarmat. Astfel, expediția anunțată de papă era concepută ca un pelerinaj armat pentru eliberarea Locurilor Sfinte. Considerată din punct de vedere moral pozitivă, Cruciada devenea un act de pocăință, care merita o recompensă spirituală⁴⁰. Trebuie să menționăm faptul că, în secolul al XI-lea, Biserica Apuseană a luat măsuri de limitare a violenței în rândul creștinilor. Astfel, în anul 1054, la Conciliul de la Narbonne se proclama:

³⁵ A se vedea canonul 3 al Sfântului Vasile cel Mare.

³⁶ Ana Comnena, *Alexiada*, vol. II, traducere de Marina Marinescu, Editura Minerva, București, 1977, p. 97.

³⁷ Alan G. Jamieson, *Credința prin sabie*, p. 64.

³⁸ *Ibidem*, pp. 64-65.

³⁹ Emanoil Băbuș, *Bizantini, latini și musulmani în perioada cruciadelor*, p. 143.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 143-144.

„Nici un creștin să nu ucidă un alt creștin, căci acela care ucide un creștin varsă, fără nicio îndoială, sângele lui Hristos”⁴¹.

Papa Urban nu și-a dorit o Cruciadă condusă de regi, întrucât aceasta ar fi redus controlul papal asupra expediției, întrucât papalitatea nu era în cele mai bune relații cu regii Franței și ai Germaniei. Normanzii, care acționaseră ca braț armat al papalității în Italia, aveau să fie o prezență majoră printre conducătorii Cruciadei. Papa Urban a încercat să-i descurajeze pe nobilii spanioli și pe lorzii francezi de lângă Pirinei să se alătore Cruciadei, întrucât papa voia să-i folosească pentru a ține în frâu amenințarea care creștea în Peninsula Iberică din partea almoravizilor musulmani⁴².

Pentru musulmani, Cruciada a fost un adevărat șoc, pentru că aceasta a pătruns în inima teritoriilor islamice. Pentru majoritatea musulmanilor, Războiul Sfânt cu creștinii era ceva ce se petrecea departe de granițele lor. Acum creștinii apuseni erau la un pas de a invade inima islamului și de a cuceri Ierusalimul, al treilea oraș sfânt, după Mecca și Medina. Indiferent de rațiunile seculare ale multora dintre participanți, fervoarea religioasă a multora dintre cruciații participanți era incontestabilă. Aceștia aveau un scop clar, recucerirea Ierusalimului, și erau pregătiți să facă orice sacrificiu pentru a-l atinge⁴³.

Putem conchide că ideea de Cruciadă nu s-a născut în 1095 la Clermont. Ea rezultă dintr-o lungă și lentă evoluție, ale cărei etape majore le-am evocat în paginile precedente. Ideologia Războiului Sfânt a fost aplicată la recucerirea creștină din Occident înainte de a fi transferată în Orient, reînsoțită de sfințenia legată de pelerinaj și de eliberarea Mormântului Domnului. Eliberarea Sfântului Mormânt a transformat expediția cruciată într-un pelerinaj. Din momentul în care pelerinii erau autorizați să-și folosească armele împotriva păgânilor fără a-și pierde statutul de pelerini, aceștia beneficiau în mod natural de drepturile și privilegiile spirituale pe care Biserica le acorda penitenților. Istoricul Jean Flori conchide că Cruciada rămâne un Război Sfânt și că lupta pentru recucerirea Locurilor Sfinte de la Ierusalim transformă Cruciada în pelerinaj și îi conferă chiar o dimensiune superioară de sacralitate, față de luptele de recucerire a pământurilor stăpânite de sarazini în Europa Occidentală. Cruciada de dincolo de mare păstrează o dimensiune unică, legată de amintirea locurilor și vremurilor biblice, de Mormântul lui Hristos și de Cetatea Ierusalimului. Jean Flori afirmă: „Aceste dimensiuni particulare ale Cruciadei fac din aceasta în același timp un pelerinaj meritoriu din cel mai înalt punct de vedere și un război dintre cele mai sfinte”⁴⁴.

⁴¹ *Ibidem*, p. 144.

⁴² Alan G. Jamieson, *Credința prin sabie*, p. 65.

⁴³ *Ibidem*, p. 66.

⁴⁴ Jean Flori, *Război Sfânt, Jihad, Cruciadă*, p. 215.

Relația lui Mihail Paleologul cu Occidentul după recucerirea Constantinopolului (1261-1263)*

Drd. Daniel-Ionuț CREȚU

Abstract:

Michael's fundamental objectives were, first and foremost, to preserve his throne and the newly conquered capital. His diplomacy never deviated from his basic objectives. Every new pressure from the Latins was met with a corresponding counter-weight. His policy can be described, in short, as a perpetual effort to maintain a favorable balance of power against a variety of enemies. With the fall of Constantinople, the papacy suffered not only a loss of political prestige but also serious damage to its spiritual authority. For the Greeks were now effectively reasserting their right to a church separate from Rome. It became an important task for each of the six popes, who succeeded each other during Michael's reign, to bring about the return of the schismatics to Rome.

Keywords:

Michael, Constantinople, Genoa, Venice, fleet, union, Latins, Greeks

Intrarea lui Mihail Paleologul în Constantinopol a servit la legitimarea domniei sale în ochii poporului grec. În același timp, acest episod a avut și un rezultat negativ; astfel s-a intensificat dușmănia Occidentului, al cărui obiectiv devenise acum restaurarea Imperiului Latin. Arma lui Mihail împotriva planurilor occidentale¹, cu excepția campaniilor militare, la care în general a recurs doar atunci când toate mijloacele eșuau, a fost diplomația. Într-adevăr, finețea tehnicii sale de stat,

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

¹ Pentru un scurt rezumat al diplomației latine între anii 1261 și 1282, a se vedea E. Dade, *Versuche zur Wiedererrichtung der lateinischen Herrschaft in Konstantinopel im Böhmen der abendländischen Politik*, Jena, 1938, pp. 176-188. De asemenea, vezi și Deno John Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West*, Harvard College, 1973, pp. 138-189.

chiar dacă adesea la limita intrigii pure, este remarcabilă chiar și în cadrul obiectivelor istoriei bizantine. Prin urmare, un cuvânt despre obiectivele și metodele sale poate fi util.

Obiectivele fundamentale ale lui Mihail au fost, în primul rând, păstrarea tronului său și a capitalei nou cucerite. Un alt obiectiv special pentru Mihail Paleologul reprezenta restaurarea granițelor bizantine așa cum existau înainte de 1204². De la aceste obiective, diplomația sa nu s-a abătut niciodată. Dar oricât de ferme ar fi fost obiectivele sale de bază, executarea politicii de punere în aplicare a acestora trebuia să fie extrem de flexibilă, condiționată de capacitățile numeroșilor adversari și de o scenă politică într-o continuă schimbare.

Tehnica sa era caracterizată, în special, de o sensibilitate acută la schimbările dintre realitățile fiecărei situații. Fiecare presiune nouă din partea latinilor era întâmpinată de o contrapondere corespunzătoare. Astfel, politica sa poate fi descrisă, pe scurt, ca un efort perpetuu de a menține un echilibru de putere favorabil împotriva unei diversități de inamici.

Pentru a fi la curent cu evoluțiile occidentale, Mihail Paleologul avea la dispoziție un serviciu de informații eficient. Nu se poate afirma cu certitudine dacă acesta a fost organizat în mod oficial într-un birou de stat, dar este clar că un rol vital în asigurarea și diseminarea informațiilor a fost jucat de agenți latini, rezidenți din Constantinopol (în special din Galata) sau din Occident însuși, care nu de puține ori au servit în calitate de trimiși imperiali de încredere^{3,4}.

Cum Mihail avea în cea mai mare parte doar Genova ca aliat occidental, se pare că o combinație de state latine cu flote și armate puternice la comandă ar fi putut cuceri Constantinopolul fără prea mari dificultăți. Cu toate acestea, Mihail a știut cum să extragă orice avantaj din rivalitățile latinilor și să împiedice astfel realizarea unei alianțe a puterilor inamice, care ar fi putut număra zilele imperiului său.

Pentru a avea o imagine cât mai clară asupra diplomației sale, trebuie să ne îndreptăm acum atenția asupra relațiilor sale cu cele mai importante state

² Împăratul nu se mulțumea să stăpânească o parte din insulă (Peloponezul), ci o dorea pe toată; cf. lui Geanakoplos, care este citat și de către Alexandru Tudorie în *Autoritatea Imperială în Criză*, Ed. Istors, 2016, pp. 203-318.

³ Pentru o desfășurare cronologică a acestor evenimente, vezi R.-J. Loenertz, „Mémoire d'Ogier, protonotaire, pour Marco et Marchetto nonces de Michel VIII Paléologue auprès du Pape Nicholas III. 1278 printemps-été”, în *Orientalis Christiana Periodica*, XXXI (1965), pp. 374-408, în special pp. 385-386 și, de asemenea, pp. 400-402.

⁴ Genovezii sunt informați de căderea Constantinopolului de către un florentin trimis de Paleologul; Luigi Tommaso Belgrano, *Cinque documenti genovesi-orientali*, Nabu Press, ediția 2010, pp. 176-198. Împăratul trimite diplomați la Genova, probabil un latin și, respectiv, un grec, Obertus Doceanus și John Rominos. De asemenea, venețianul Henry Trevisano este trimis de Paleologul ca ambasador în patria sa.

occidentale, papalitatea, Sicilia, Veneția și Genova și asupra încercărilor sale de a manipula diferențele dintre ele.

Când Papa Urban al IV-lea a aflat de capturarea Constantinopolului, el a fost „siderat” de această veste. Preocuparea sa imediată a fost conservarea posesiunilor latine rămase în Ahaia, Negropont și în insulele grecești. În același timp, acesta a început să ia în considerare diferite mijloacele de a detașa sprijinul genovezilor de Mihail Paleologul⁵.

Odată cu căderea Constantinopolului, papalitatea a suferit nu numai o pierdere de prestigiu politic, ci și daune grave pentru autoritatea sa spirituală. Căci grecii își reafirmau acum efectiv dreptul la o biserică separată față de Roma.

Astfel, a devenit o sarcină importantă pentru fiecare dintre cei șase papi, care s-au succedat în timpul domniei lui Mihail, să realizeze revenirea schismaticilor în sânul Romei. Cu toate acestea, Urban al IV-lea, conștient de faptul că uniunea impusă prin cruciada din 1204 se dovedise un eșec total, a fost receptiv la orice sugestie convingătoare de reconciliere pașnică venită din partea împăratului⁶.

Mihail, realizând că orice influență asupra politicii papale, fie că era obținută prin mijloace spirituale sau politice, îi va permite să exercite presiuni asupra politicii occidentale, a avut grijă să mențină relații cordiale cu Curia. Așa cum făcuse după uzurparea sa de la Niceea, acum, din nou, după capturarea Constantinopolului, a trimis imediat o ambasadă la Sfântul Scaun. Ambasadorii erau greci, Nikephoritzes și Aloubardes, foști secretari ai împăratului latin Balduin. Trimișii au luat cu ei daruri cu care să mai liniștească mânia Papei. Din păcate, primirea lor a fost mai rea decât anticipaseră. La sosirea lor în Italia, au fost prinși de italienii furioși din cauza pierderii Constantinopolului. Dacă urmărim scrierile lui Pachymeres, Nikephoritzes a fost jupuit de viu, în timp ce Aloubardes a reușit să scape și a reușit să îi predea o scrisoare, redactată de către împărat, papei Urban al IV-lea⁷.

Confirmarea trimiterii de către Mihail a unei ambasade de bunăvoie către papalitate este oferită de un pasaj dintr-o scrisoare cuprinsă în registrele Papei Urban al IV-lea. Adresat lui Paleologul și datat la 18 iulie 1263, mesajul menționează anumite epistole transmise de Mihail Papei imediat după căderea Constantinopolului. Se face referire, de asemenea, la o ambasadă ulterioară a lui

⁵ Halina Evert-Kappesowa, „Une page de l’histoire des relations byzantino-latines. Le clergé byzantin et l’Union de Lyon (1274-1282)”, în *Byzantinoslavica*, 1952, pp. 83-89.

⁶ Vezi J. Bastin & E. Faral, *La Complainte de Constantinopol*, Paris, 1959, vol.1, pp. 424-430, unde trubadurul francez Rutebeuf reflectă, probabil, temerile occidentale, profetind că, odată cu căderea Constantinopolului, și Moreea va fi pierdută în curând.

⁷ Vezi Deno John Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West*, Harvard College, 1973, pp. 138-168.

Mihail către papalitate. Acesta enumeră printre trimișii imperiali un „Maximus Alufardus”, care trebuie, probabil, identificat cu colegul evadat al lui Nikephoritzes. Nu există nicio dovadă care să indice faptul că Mihail a abordat în acest moment cu Urban subiectul unirii religioase. Fără îndoială că era prea devreme după căderea Imperiului Latin pentru ca Papa să fie influențat de grecii care aduceau daruri. Mihail poate că s-a gândit că, pentru moment, o politică de așteptare și o curtare blândă a Papei, împreună cu daruri de aur pentru Curie, ar fi fost suficiente⁸.

În primul an de pontificat, Urban a făcut multe demersuri pentru a asigura ajutor occidental pentru Balduin. Acesta din urmă, a cărui carieră de împărat titular avea să fie ocupată, până la moartea sa în 1273, de lungi și nereușite periple prin Occident pentru a obține ajutor pentru Imperiul său pierdut, a venit în cele din urmă la Curtea papală. Imediat după fuga sa din Constantinopol, el vizitase pentru scurt timp Negroponte, Monemvasia, Atena, Bari și Veneția, ultima dintre acestea trimițându-și acum ambasadorii pentru a-l însoți pe Balduin la Curie. Apelul lor combinat l-a influențat în cele din urmă pe Urban, care a instituit o serie de măsuri pentru a-i ajuta. Pe lângă faptul că a poruncit organizarea unei cruciade pentru recuperarea Constantinopolului în Franța, Polonia și Aragon, Urban i-a scris lui Ludovic al IX-lea al Franței pentru sprijin, insistând în fața piosului rege că, dacă grecii ar fi cucerit toată România, drumul spre Ierusalim ar fi fost barat. Mai mult, el a decretat o taxă de trei ani pentru toți membrii clerului care nu locuiau deja pe teritoriile lor de cel puțin șase luni. În acest scop, a trimis colectori în Franța, Castilia și Anglia. Impozitele clerului francez, în special, au fost autorizate să fie distribuite nobililor care promiteau să se angajeze în cruciadă, iar episcopii latini din Grecia au fost autorizați să furnizeze venituri ecleziastice pentru apărarea statelor independente a Moreea sau Tesalia. În cele din urmă, la insistențele Veneției (care garanta trecerea liberă a cruciaților), Urban l-a atacat direct pe Mihail, ordonând arhiepiscopului de Genova să ceară Comunei, sub pedeapsa excomunicării și a interdicției, retragerea, în termen de o lună, a ajutorului naval acordat împăratului grec⁹.

În ciuda acestor măsuri energice, eforturile papale de a-l ajuta pe Balduin au rămas în mare parte ineficiente. De fapt, starea de spirit a Occidentului în această perioadă era nefavorabilă unei expediții împotriva Bizanțului. Regele Ludovic al IX-lea al Franței (care, trebuie amintit, nu ajutase în mod deosebit Imperiul Latin nici măcar în timpul existenței sale efemere) nu avea să facă nicio promisiune obligatorie, în ciuda simpatiei personale pentru Balduin. El nu era încă dispus să

⁸ Cf. Franz Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, vol. 5, München, 1960, pp. 160-172.

⁹ *Ibidem*.

lupte împotriva unui împărat creștin, nici măcar schismatic, și considera că toate eforturile militare ar trebui îndreptate împotriva musulmanilor din Țara Sfântă. Germania, la rândul ei, trecea printr-un interimat¹⁰.

Anglia era prea îndepărtată, iar ambițiile Aragonului păreau să se extindă doar până în Sicilia. Mai important, zelul cruciat din secolul al XII-lea pare să se fi diminuat în general. Nici măcar clerul catolic din ținuturile vestice nu a manifestat mai mult entuziasm decât laicii în a contribui la succesul acestei inițiative, după cum o demonstrează trimiterea frecventă a directivelor papale care îi puneau la zid pentru întârzieri în strângerea veniturilor.

Principalul factor de descurajare a unei cruciade constantinopolitane a fost preocuparea papalității însăși cu lupta sa împotriva lui Manfred Hohenstaufen din Sicilia. În fond, acest conflict a fost adevăratul determinant al tuturor politicilor papale importante și nu a lipsit să afecteze în mod vital relațiile papale cu Paleologul. Un conflict papal cu Mihail fără ajutorul lui Manfred ar fi putut foarte bine să nu ducă la o rezolvare decisivă, deoarece puterea navală a Veneției ar fi fost contrabalansată de cea a Genovei. Prin urmare, trebuie să fi fost evident că adăugarea forței lui Manfred la cea a papalității și a Veneției ar fi garantat aproape sigur victoria asupra Bizanțului și a Genovei. Dar Urban, moștenind animozitatea lui Inocențiu al IV-lea față de Hohenstaufen, nu dorea sub nicio formă să datoreze acelei dinastii revenirea catolicismului roman la Constantinopol. În plus, dezvoltarea unei situații care l-ar putea lăsa pe suveranul grec fără apărare în fața lui Manfred și a aliaților săi ar putea fi și mai periculoasă pentru papalitate, întrucât Manfred însuși, după cum s-a văzut, avea ambiții în ceea ce privește Bizanțul. Aceasta era una dintre marile dileme cu care se confrunta papalitatea¹¹.

Avantajele ajutorului acordat de Hohenstaufen Sfântului Scaun erau, cu siguranță, evidente pentru Manfred, care credea că, în schimbul acestui ajutor, își putea atinge scopul principal, recunoașterea papală a Coroanei sale siciliene. În consecință, Manfred, împreună cu Balduin (care, desigur, nu era mai puțin dornic să își recupereze propriul tron), a depus toate eforturile pentru a obține o apropiere între papalitate și Sicilia. Dar, deși Balduin s-a dus personal la Curie în scopul medierii, Urban a refuzat chiar să ia în considerare propunerea. Balduin i-a scris atunci o scrisoare (2 iulie 1263) lui Manfred, îndemnându-l cu tărie să facă apel la influentul rege Ludovic al IX-lea al Franței. Cu toate acestea, expedierea lui Balduin a fost interceptată și predată lui Urban, care s-a infuriat atât de tare la această dovadă de intrigă în numele lui Manfred, încât, într-o scrisoare ulterioară

¹⁰ Vasile-Adrian Carabă, Ionuț-Alexandru Tudorie, *Dinamica vieții intelectuale în Bizanțul Paleologilor (1261-1453) sub influența polemicii*, București, 2014, pp. 409-411.

¹¹ Deno John Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West*, Harvard College, 1973, pp. 138-168.

către Ludovic, a făcut referiri aspre la adresa lui Balduin. Odată cu eșecul acestei încercări de mediere, Balduin și cauza Imperiului Latin au ieșit temporar din grația papală.

Posibilitatea unei alianțe între papalitate și Hohenstaufen l-a afectat, desigur, foarte mult pe Mihail Paleologul. Încă de dinaintea bătăliei din Pelagonia, el încercase fără succes să contracareze impulsul sicilian spre est, căutând un acord cu Manfred. Acum, însă, crezând că similitudinea pozițiilor lor actuale în ochii papalității ar putea servi la apropierea lor, Mihail a adoptat noi tactici. Sora lui Manfred, Anna, văduva împăratului grec Ioan Vatatzes, trăia la curtea grecească în semicaptivitate. În speranța, fără îndoială, că o căsătorie cu tânăra și atrăgătoare Anna ar fi începutul unei alianțe politice cu Manfred, Mihail, în vara anului 1262, s-a oferit să divorțeze de soția sa Teodora și să se căsătorească cu Ana¹².

Pachymeres dorește să ne facă să credem că propunerea lui Mihail a fost motivată de „dragostea arzătoare și mai ales de faptul că fusese atras de către Ana”. Dar acest lucru pare a fi o exagerare, căci un astfel de sentiment nu este nici măcar vag sugerat de Nichifor Gregoras. De altfel, nici alte surse istorice nu oferă dovezi ale unor înclinații romantice din partea lui Mihail¹³.

Totuși, ceea ce militează cel mai puternic împotriva afirmației lui Pachymeres este întrebarea de ce Mihail, doar din dragoste pentru Ana, ar fi fost dispus să riște o excomunicare aproape sigură din partea patriarhului Arsenie fără a obține un beneficiu politic important. Arsenie, trebuie remarcat, era deja profund indignat din cauza tratamentului brutal aplicat de Mihail tânărului Ioan Lascaridis. Mihail, la scurt timp după ce a intrat în Constantinopol, l-a orbit. Un astfel de beneficiu în acest caz nu putea fi decât o alianță cu Manfred¹⁴. Dar acest lucru nu avea să se realizeze. Căci, în fața refuzului Anei de a se căsători cu el, a mâniei proprii soției Teodora și a amenințării cu cenzura ecleziastică din partea lui Arsenie, Mihail a renunțat la propunere. În schimb, a trimis-o pe Ana înapoi la fratele ei cu un multe daruri, probabil în credința că astfel s-ar putea diminua reaua-voință a lui Manfred. În schimbul Anei, Mihail a obținut eliberarea cezarului Alexios Strategopoulos, care fusese capturat de Despotul Mihail din Epir și predat lui Manfred la cererea acestuia din urmă¹⁵.

Eșecul de a asigura o alianță siciliană nu l-a frustrat pe Paleologul. În schimb, împăratul s-a repezit cu agilitate la adversarul lui Manfred, papalitatea. Probabil că

¹² *Ibidem*.

¹³ Vasile-Adrian Carabă, Ionuț-Alexandru Tudorie, *Dinamica vieții intelectuale în Bizanțul Paleologilor (1261-1453) sub influența polemicii*, București, 2014, pp. 409-411.

¹⁴ Deno John Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West*, Harvard College, 1973, pp. 138-168.

¹⁵ Donald M. Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge University Press, 1972, pp. 120-141.

perioadei imediat următoare afacerii cu Ana trebuie să i se atribuie o altă ambasadă a lui Mihail către Curie. Ambasadorii imperiali, sosiți în vara anului 1262, purtau o scrisoare redactată cu abilitate, a cărei temă era caritatea creștină. Vorbind despre dragostea, care ar trebui să-i inspire pe toți creștinii, atât pe cei din greci, cât și pe cei latini, Mihail a întrebat de ce Papa a încercat să împiedice un acord între greci și genovezi prin excomunicarea celor din urmă. În epistola sa, împăratul a ocolit problema unirii și a evitat cu grijă menționarea definitivă a dogmei și a riturilor, declarând că astfel de chestiuni ar putea fi rezolvate cu ușurință odată ce pacea seculară ar fi fost stabilită. El a încheiat, în mod semnificativ, cu o referire criptică la conflictul papal cu Manfred, afirmând că, dacă împăratul grec se va întoarce la unitatea bisericească, niciun prinț nu va îndrăzni să-l sfideze pe Papă.

Urban, care a văzut în scrisoare deodată posibilitatea unei reveniri a Constantinopolului la catolicism și o potențială contrapondere împotriva lui Manfred, a fost foarte mulțumit. Deosebit de mulțumitoare a fost indicația lui Mihail că toate cazurile de dispută dintre el și latini ar trebui supuse judecății papale. Cu toate acestea, aprobarea lui Urban nu a fost însă lipsită de neîncredere, întrucât și-a dat seama că Mihail nu-și încetase între timp agresiunile împotriva statelor din fostul Imperiu Bizantin, ce erau stăpânite de către latini¹⁶.

În urma ofertei lui Mihail, Papa a trimis un răspuns în vara anului 1262 și i se adresează cu „Mihail Paleologul, ilustrul împărat al grecilor”. Acest lucru contrasta puternic cu comunicările anterioare către prinții latini, în care Mihail fusese caracterizat ca fiind „uzurpatorul care se numește pe sine însuși Împăratul Grecilor”¹⁷. Mai târziu, într-o scrisoare bine formulată din 18 iulie 1263, Urban a continuat să își exprime bucuria că Mihail îi anticipase cererea de unire. El și-a arătat disponibilitatea de a-i face dreptate lui Mihail și Imperiului său, de a trimite emisari la Constantinopol cât mai curând posibil și chiar de a-l recunoaște pe Mihail ca Împărat legitim. Explicând avantajele unității religioase, el a subliniat chestiuni care îi preocupau în mod special pe conducătorii ilegitiimi, cum ar fi eficiența medierii papale între monarhii catolici și protecția care ar putea fi oferită moștenitorilor minori față de planurile dușmanilor lor. În mod similar, scria el în mod ascuțit, Biserica îi va apăra pe moștenitorii lui Mihail. O singură condiție a impus Urban, ca Mihail „să se comporte în așa fel încât să fie lăudabil în fața lui Dumnezeu și în ochii oamenilor”. Aceasta, desigur, însemna că Mihail trebuia să se abțină de la atacarea latinilor din Grecia. Oferta lui Urban pentru Mihail era

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Deno John Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West*, Harvard College, 1973, pp. 138-168.

atractivă, dar prețul Unirea și renunțarea la obiectivele imperiale asupra teritoriilor latine din jurul Imperiului era unul destul de mare¹⁸.

Dintre toate puterile occidentale, Veneția a avut cel mai mult de suferit de pe urma restaurării Imperiului grecesc. Prin urmare, diplomația sa a fost cea care a servit la unirea proiectelor latine de recucerire a capitalei. Deosebit de umilitoare a fost punerea în aplicare scrupuloasă de către Mihail a tratatului de la Nymphaeum. Pe lângă faptul că pierdea în favoarea Genovei comerțul constantinopolitan și cel din Marea Neagră, Veneția risca acum să piardă în favoarea alianței greco-genoveze posesiunile sale din Creta, Negropont, Ciclade, Cipru.

Imediat după căderea Imperiului Latin, Veneția a început o activitate diplomatică febrilă. Ea și-a fixat două sarcini: să obțină ajutorul Occidentului și să îi despartă pe genovezi de greci prin amenințarea excomunicării papale. Așa cum era de așteptat, ea a încheiat o alianță cu Balduin, a cărui slăbiciune din trecut avea motive să-și amintească, dar al cărui titlu imperial îi putea fi încă de folos¹⁹.

Între timp, nici Genova nu a fost inactivă. Potrivit *Annales Ianuenses*, vestea căderii Constantinopolului a fost primită la Genova abia la 5 mai 1262. Dar acest lucru se referă în mod evident la prima notificare oficială a Genovei despre evenimentul realizat de către Mihail Paleologul, căci același pasaj relatează că purtătorul acelei vești (un florentin care a sosit pe o navă aparținând genovezului Ansaldo d'Oria) fusese trimis de împăratul grec. Trimisul a raportat că împăratul a transferat locuitorilor genovezi din Constantinopol marele palat aflat anterior în posesia Veneției. Mai mult, el a descris (după cum notează *Annales* cu evidentă satisfacție) cum palatul fusese imediat dărâmat în sunetul instrumentelor muzicale și cum pietrele din clădire erau transportate la Genova ca simbol al rușinii venețiene²⁰.

Încă din 1261, Urban a ordonat genovezilor să trimită imediat trimiși la curtea papală de la Viterbo pentru a răspunde acuzațiilor de alipire la Mihail „în detrimentul creștinismului și al Bisericii Romane”. Astfel, din cauza azeziunii lor ferme față de Mihail Paleologul, a atras asupra genovezilor excomunicarea papală și interdicția orașului lor. Un comentariu interesant despre atitudinea occidentală a vremii este faptul că niciun cronicar contemporan nu a deplâns sentința impusă!

Între timp, în mod surprinzător, din iulie 1261 până în vara anului 1262, nici Veneția și nici Genova nu au luat vreo măsură decisivă. Veneția nu a încercat să atace Constantinopolul și nici Genova nu s-a folosit în mod eficient de avantajul

¹⁸ Halina Evert-Kappesowa, „Une page de l'histoire des relations byzantino-latines. Le clergé byzantin et l'Union de Lyon (1274-1282)”, în *Byzantinoslavica*, 1952, pp. 83-89.

¹⁹ Deno John Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West*, Harvard College, 1973, pp. 138-168.

²⁰ Vasile-Adrian Carabă, Ionuț-Alexandru Tudorie, *Dinamica vieții intelectuale în Bizanțul Paleologilor (1261-1453) sub influența polemicii*, București, 2014, pp. 384-414.

inițial al surprizei pentru a ataca posesiunile venețiene. La aflarea veștii căderii Constantinopolului, Veneția, ca să fie sigură, a trimis imediat optsprezece corăbii în Orient sub comanda lui Marco Michele. Relativa inactivitate a acestei flote necesită însă o explicație. Posibil ca Veneția să fi avut prea mult respect pentru ingeniozitatea lui Paleologul și să fi crezut că populația greacă, cuprinsă acum de o explozie de patriotism, va rezista cu fanatism atacului sau, mai probabil, Veneția a considerat că aceste nave erau prea puține pentru un asalt asupra Constantinopolului, întrucât flota genoveză aflată atunci în apele bizantine pare să fi fost formată din cel puțin 46 de nave. Este mai mult decât probabil că Veneția a crezut că excomunicarea Genovei de către Urban va mobiliza în curând Europa creștină în ajutorul ei, iar, între timp, ea să își poată aduna propriile forțe. Din păcate, dovezile sunt prea puține pentru a permite definirea motivațiilor venețiene cu un anumit grad de certitudine²¹.

În ceea ce privește Genova, pe de altă parte, se pare că, unindu-și forțele cu cele ale grecilor, ar fi putut cuceri teritoriul venețian din Levant. Cu toate acestea, nu există nicio întâlnire importantă între Veneția și Genova în Orient consemnată în 1261. Pentru această inactivitate, starea internă a Genovei a fost, probabil, o cauză fundamentală. Fermentul interior este, de fapt, dezvăluit de expulzarea, în mai 1261, a lui Guglielmo Boccanegra, căpitanul genovez al poporului, care fusese responsabil pentru recentul triumf diplomatic asupra Veneției. În locul său, o coaliție de nobili guelfi nemulțumiți și anumiți nobili ghibelini, care se opuneau metodelor dictatoriale ale lui Boccanegra și erau speriați de fulminările papale, au procedat la restabilirea vechiului guvern, condus de un consiliu de nobili. Totuși, chiar și după înlăturarea lui Boccanegra, relațiile cu Paleologul nu au fost rupte: profiturile financiare erau prea mari și, aparent, au contrabalansat cu mult dezavantajele excomunicării²².

Noul guvern genovez din 1262 l-a înlocuit și pe fratele lui Guglielmo, Marino Boccanegra, în funcția de comandant al flotei trimise la Constantinopol, chiar înainte de căderea orașului. Comanda a fost încredințată în cele din urmă unui număr de șase amirali, fiecare fiind reprezentantul unui grup de nobili. Această împărțire a autorității cu rivalitățile aferente pe care le-a provocat avea să se dovedească, după cum vom vedea, dezastruoasă.

În timp ce războiul venețiano-genovez se prelungea fără rezultate importante, nobilii lombarzi din Negropont, la 15-16 mai 1262, s-au aliat cu fostul lor

²¹ Deno John Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West*, Harvard College, 1973, pp. 138-168.

²² Vasile-Adrian Carabă, Ionuț-Alexandru Tudorie, *Dinamica vieții intelectuale în Bizanțul Paleologilor (1261-1453) sub influența polemicii*, București, 2014, pp. 403-408.

dușman, Veneția, împotriva pericolului comun, Mihail Paleologul. Domnii din Negropont au echipat trei vase pirateresti, care s-au apucat să cutureiere Marea Egee și Marea Marmara și au înaintat cu îndrăzneală chiar până la Constantinopol. Dar acolo corsarii s-au întâlnit cu o flotă greco-genoveză și, după o luptă aprigă, au fost nevoiți să se predea. Aceasta nu avea să fie ultima aventură de jaf a nobililor insulei împotriva împăratului²³.

Insula Negropont, situată strategic în largul coastei Ducatului Atena-Teba, avea o mare valoare în ochii Curiei, după cum atestă scrisorile papale. De mai multe ori, când Papa Urban a scris Genovei ordonând rechemarea navelor sale din teritoriile latine din Occident, a adăugat: „în special a celor din Negropont”. Astfel i-a avertizat în mod special pe genovezi să nu mai asigure tranzitul trupelor grecești spre insulă.

Faptul că Genova, totuși, a continuat să fie activă în apele din jurul Bizanțului este indicat de o scrisoare primită în 1263 de la Mihail Paleologul. În acest mesaj, el le cerea genovezilor să spioneze mișcările venețiene pentru a-i furniza informații și, în conformitate cu pactul lor, să mențină constant flota genoveză în jurul Imperiului Bizantin la paritate cu cea a Veneției. Întăririle urmau să fie trimise numai în momentul în care flota venețiană era mărită²⁴.

Deși până în prezent nu avuseseră loc angajamente navale majore între cei doi mari rivali italieni, au avut loc, desigur, întâlniri izolate între nave comerciale și nave de război individuale. Istoricul venețian Andrea Dandolo relatează, de exemplu, că, în 1261, trei galere venețiene au navigat de la Negropont spre regiunea de lângă Constantinopol, unde echipajele lor au făcut multe pagube și au ucis mulți greci. Când, ulterior, navele au fost prinse de o forță genoveză superioară, mulți dintre venețieni au fost uciși, iar restul au fost aduși în fața lui Paleologul, la ordinul căruia li s-au scos ochii²⁵.

Considerentul lui Dandolo trebuie comparat cu alte două relatări. Primul, cel din *Annales Ianienses*, relatează că o navă comercială venețiană și trei galere, care transportau negustori venețieni, ce se aflau în zona Mării Negre în momentul capturării Constantinopolului, au fost capturate de o escadrilă greco-genoveză. Venețienii aflați la bord au fost predați împăratului, care i-a orbit și le-a tăiat nasul tuturor, „cu excepția unora care au fost cruțați la cererea genovezilor”²⁶.

²³ Halina Evert-Kappesowa, „Une page de l'histoire des relations byzantino-latines. Le clergé byzantin et l'Union de Lyon (1274-1282)”, în *Byzantinoslavica*, 1952, pp. 83-89.

²⁴ Donald M. Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge University Press, 1972, pp. 120-141.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Deno John Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West*, Harvard College, 1973, pp. 138-168.

Relativul calm care domnea în războiul naval dintre Veneția și puterile aliate a fost brusc rupt de importanta bătălie de la Settepozzi. Între lunile mai și iulie 1263, o flotă geneveză care se deplasa spre sud de-a lungul liniei de coastă estică a Peloponezului, spre portul Monemvasia, deținut de către greci, a întâlnit, în apropiere de mica insulă Settepozzi, o flotă venețiană care naviga spre nord, spre Negropont. Flota aliată, formată din treizeci și opt de galere și zece veliere, comandată de trei genevezi și un amiral grec, se opunea unei flote venețiene numeric inferioare, formată din treizeci și două de galere sub comanda unui singur amiral, Guiberto Dandolo. Potrivit *Annales Ianuenses*, atunci când navelor geneveze li s-a ordonat să atace, doar paisprezece dintre ele s-au supus, celelalte rămânând inerte, apoi fugind brusc. Relatarea din sursele venețiene pare să indice, pe de altă parte, că flota venețiană a fost cea care a atacat prima, în timp ce genevezii erau angajați într-o tentativă de ambuscadă a adversarilor lor. În orice caz, de data aceasta a urmat o bătălie în care mulți genevezi, inclusiv un amiral, au fost uciși înainte ca flota aliată să poată scăpa.

Pierderea materială pentru Genova nu a fost mare, dar eșecul de la Settepozzi, după cum vom observa, i-a afectat grav prestigiul în ochii lui Mihail. În ceea ce privește cauza înfrângerii, factorul principal a fost, fără îndoială, dezbinarea rezultată dintr-un comandament divizat. Aceasta, la rândul ei, a fost condiționată de faptul că escadrila geneveză nu era dornică să suporte pierderi pentru nobilimea lor, care aveau o mare miză financiară în joc. (Pentru că, deși, potrivit termenilor aprobați atât de greci, cât și de genevezi, era responsabilitatea împăratului să asigure salariile echipajelor navelor, cetățenii genevezi trebuiau să suporte ei doar cheltuielile de întreținere pentru nave, pentru armamentul lor și pentru arme.) Din păcate, acești nobili, ai căror bani erau implicați, erau cei care controlau numirea amiralilor. Astfel, înfrângerea genevezilor la Settepozzi poate fi atribuită, în ultimă instanță, autodepășirii clasei nobiliare și capitaliste geneveze, care contrasta puternic cu solidaritatea civică a aristocrației comerciale care conducea Veneția²⁷.

Încă de la începutul domniei sale, Mihail Paleologul a știut să-și folosească diplomația în avantajul său. Odată cu recucerirea Constantinopolului, a speculat fiecare oportunitate pentru a-și crea legături cu puterile din Occident, cât și cu papalitatea. În același timp a reușit să creeze suficiente intrigi pentru a destabiliza posibilele relații de colaborare dintre statele occidentale. Toate aceste fapte au făcut ca țelul său principal, adică păstrarea intactă a Constantinopolului, să fie posibil datorită abilităților sale.

²⁷ *Ibidem.*

Mitropolitul Simion Ștefan și tipăriturile sale – repere sacre de reziliență*

Drd. Iulian DINULESCU

Abstract:

The Bible or Holy Scripture is one of the most important resilient factors because it contains the Word of God. Through the holy book, God conveyed to people the divine message to which they must refer both to save themselves and to face the difficulties and vicissitudes of life. However, in order to understand the message sent by God, people must first of all be able to understand the message from the point of view of language or the spoken or written language in which the Word of God is recorded. A message can only be received if it is recorded and propagated in a communication system spoken and understood by the audience to which it is addressed. An example of resilience and the establishment of a tool for developing the attitude to adapt to adversities is Metropolitan Simion Ștefan and the printing in Romanian of the New Testament and the Psalter, in 1648 and 1651 respectively, in Bălgrad, a city currently known as Alba Iulia. The undertaking had and still has a special significance as it was the first printing of the New Testament in the language spoken by the Transylvanian Romanians who were under a strong Calvinization action during that period. The two holy books were tools for the Transylvanian Romanians to resist adversities, both from the point of view of preserving the teaching of faith, and from the perspective of easy adaptation to the problems, hardships, diseases or wars that affected them mentally, physically and emotionally.

Keywords:

Simion Ștefan, New Testament, faith, orthodoxy, resilience

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

Introducere

Reziliența este atitudinea de adaptare la adversități precum războaiele, pandemiile, bolile incurabile, catastrofele sau dezastrele naturale, stresul cotidian. Din toate timpurile, oamenii au fost afectați de adversități, acestea fiind privite de către oameni ca fiind vicisitudini sau greutăți întâmpinate de-a lungul vieții.

Oamenii se confruntă permanent de-a lungul vieții cu „faptele dure de rănire sau insultă sau pierdere” și depinde doar de ei dacă permit să fie influențați de astfel de „evenimente dureroase”¹. Oamenii au „capacitatea” de a reinterpretate evenimentele negative „într-o lumină nouă”, astfel încât să fie minimizezate evenimentele traumatiche și să fie maximizate amintirile și acțiunile „îngrijirii generoase”, precum și „ale îngrijorării atente”². Trăsăturile fundamentale ale rezilienței oamenilor „pot fi prezente în diferite grade” și în „diferite stadii de dezvoltare”, motiv pentru care trebuie evaluat în permanență nivelul acestuia „în dezvoltarea unei personalități rezistente”³. Sfânta Scriptură, spune Nathan White, preot anglican și cercetător al rezilienței religioase, „oferă o serie de exemple care ajută la clarificarea concepțiilor despre reziliență, atât prin exemple pozitive, cât și negative”. Relatările biblice „pot încuraja o adaptare rezilientă la cititorii Scripturii de astăzi prin deschiderea unor tărâmurii de posibilități dincolo de viziunea actuală a cititorului”⁴. „Pentru a deveni rezilienți, avem nevoie de Fiul lui Dumnezeu Care să ne revoluționeze viețile”, spune Ron Luce, întrucât Iisus Hristos este Cel Care oferă oamenilor posibilitatea mântuirii, nu numai să facă „existența în această lume puțin mai suportabilă”⁵. Reziliența este cea care îi sprijină pe oameni să „reinterpreteze experiențele” adverse pe care le au de-a lungul vieții, iar „fără această capacitate” de a da un nou sens evenimentelor care îi afectează fizic, psihic și emoțional, oamenii nu vor deveni rezilienți⁶.

Așadar, reziliența este atitudinea de adaptare la adversități, iar un factor rezilient fundamental este credința în Dumnezeu. Pentru dezvoltarea rezilienței

¹ James D Whitehead, Evelyn Eaton Whitehead, *The virtue of resilience*, Orbis Books, Maryknoll, New York, USA, 2016, p. 3.

² *Ibidem*.

³ Dorothy Battersby Crummy, *Resilience: The Lived Experience of Elderly Widowers Following the Death of a Spouse*, Doctoral Thesis (2002-05-01), University of San Diego, California, p. 14, lucrare consultată la <https://digital.sandiego.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1303&context=dissertations>.

⁴ Nathan White, „Christian Scripture as a Pastoral Resource for Promoting Resilience”, în Isabelle Hamley and Christopher Cook, *The Bible and Mental Health*, SCM Press, London, 2020, p. 209.

⁵ Ron Luce, *Resilient*, Charisma House, Lake Mary, Florida, 2014, p. 49.

⁶ James D. Whitehead, Evelyn Eaton, *The virtue of resilience*, p. 3.

religioase, oamenii trebuie să aibă o religiozitatea intensă pe care o pot dezvolta cu ajutorul Bibliei sau Sfintei Scripturi, întrucât aceasta conține mesajul divin.

Mitropolitul Simion Ștefan – exemplu de reziliență religioasă

Un exemplu de reziliență este cel al mitropolitului Simion Ștefan, acesta fiind totodată un etalon de urmat în adoptarea unei atitudini de adaptare la adversități, întrucât a manifestat adaptabilitate, pe de o parte, și a furnizat instrumente de sprijinire a adaptării oamenilor la dificultățile pe care le întâmpină de-a lungul vieții, pe de altă parte.

Simion Ștefan a fost ales mitropolit al Transilvaniei în 1643, într-o perioadă dificilă pentru românii ardeleni și după întemnițarea fostului mitropolit, Ilie Iorest. Ierarhul a fost anterior ieromonah în mănăstirea de la Alba Iulia⁷, fiind hirotonit în scaunul episcopal de către mitropolitul Teofil al Țării Românești⁸. În 1648, în timpul păstoririi lui Simion Ștefan, a fost tipărit „Noul Testament” de la Alba Iulia în limba română, având o importantă prefață, „scrisă probabil de mitropolit, în care se punea problema unității limbii românești”⁹. Mitropolitul Simion Ștefan a fost un reper de adaptare la adversități, întrucât a fost „un ierarh cărturar de mare anvergură istorică”, care a reușit să se adapteze „imperativelor istoriei politice și religioase ale epocii sale”¹⁰. Simion Ștefan a fost ales ca mitropolit la începutul lunii martie 1643, după cum reiese dintr-o scrisoare datată 4 martie și adresată principelui transilvănean Gheorghe Rakoczy I, scrisoare în care se mai evidențiază situația dificilă în care se afla ortodoxia transilvăneană. Totodată, în scrisoarea respectivă se consemnează faptul că din cele 20 de protopopiate ale mitropoliei, un număr de 17 se aflau sub jurisdicția superintendentului calvin,

⁷ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Sfinți daco-romani și români*, tipărită cu binecuvântarea I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1994, p. 102.

⁸ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2 (secolele XVII-XVIII), ediția a II-a, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 53.

⁹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Sfinți daco-romani și români*, p. 102.

¹⁰ Remus Onișor, „Noul Testament de la Bălgrad – un pas cultural spre unitatea națională”, în Alin Albu, Valer Moga, Adrian Nicolae, Petcu, Dragoș Ursu (ed.), *Centenarul Unirii Românilor și Europa de Azi – Religie și Politică*, vol. 1, conținând Referatele Simpozionului Internațional de Știință, Teologie și Artă (ISSTA) organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă la Alba Iulia în 14-15 mai 2018, ed. a XVII-a, Secțiunea: „Apogeul politicii naționale a românilor. Unirea la Centenar, Presa Universitară Clujeană”, Cluj Napoca, și Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2018, p. 379.

evidențiind astfel faptul că românii se aflau sub presiunea prozelitismului calvin și a obligațiilor pecuniare mult peste posibilități lor¹¹.

Printr-un decret din 10 octombrie 1643, prin care a fost numit mitropolit de către Gheorghe Rakoczy I, Simion Ștefan a și pierdut jurisdicția asupra preoților și românilor din trei protopopiate din Țara Făgărașului, acestea fiind trecute sub autoritatea superintendentului calvin¹². Ulterior, printr-un decret al aceluiași Gheorghe Rakoczy I, din 21 mai 1647, toată Țara Făgărașului a fost scoasă de sub jurisdicția mitropolitului Simion Ștefan pentru a putea fi mai ușor îndepărtați de credința creștin-ortodoxă¹³. Cu toate că i-au fost impuse un număr de 15 repere ritualice și doctrinare, mitropolitul Simion Ștefan nu le-a respectat, deoarece „s-ar fi schimbat din temelii nu numai viața Bisericii, ci și viața popoului român din Transilvania”¹⁴. Reziliența religioasă sau adoptarea unei atitudini de adaptare la adversități a românilor supuși presiunii de a renunța la propria credință creștin-ortodoxă este evidențiată de refuzul acestora de a accepta respectivele obligații religioase, pe de o parte, precum și a modelului de atitudine furnizat de ierarh în contextul obligațiilor, pe de altă parte.

Această atitudine este descrisă de către profesorul Mircea Păcurariu astfel: „Faptul că ele n-au fost îndeplinite”, adică cele 15 puncte doctrinare impuse de calvini, „se datorează nu numai curajului și destoiniciei mitropolitului Ștefan, ci mai ales credincioșilor ortodocși, care au știut să-și apere cu dârzenie legea strămoșească”¹⁵. Inițial au existat „24 de puncte impuse Bisericii Ortodoxe din Transilvania”, care au fost „refuzate de Ilie Iorest”, ceea ce a condus la întemnițarea sa, context care a generat o atitudine de adaptare la adversități, aspect evidențiat de faptul că aceste ordine primite de la establishment-ul calvin au fost „ocolite sistematic de un alt mitropolit curajos, Simion Ștefan”¹⁶. De asemenea, mitropolitul Simeon Ștefan a acționat pentru întărirea popoului român în fața demersurilor calvinilor de a-i face pe români să renunțe la credința ortodoxă prin tipărirea la Alba Iulia, adică Bălgrad, a Psaltirii în 1651. Pe aceasta apare numele lui „Semeon Ștefan, mitropolitul din scaunul Belgradului”, însă titulatura cea mai descriptivă

¹¹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 67.

¹² Ioan Lupaș, „Principele ardelean Acatiu Barcsai și Mitropolitul Sava Brancovici. 1658-1666”, în *Analele Academiei Române*, Memoriile Secțiunii Istorice, seria II, tomul XXXV, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, București, 1913, p. 571.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, 1981, pp. 67-68.

¹⁵ *Ibidem*, p. 68.

¹⁶ Arhim. Policarp Chițulescu, *360 de ani de la apariția „Psaltirii de la Bălgrad” din 1651* (13 mai 2011), URL: <https://ziarullumina.ro/educatie-si-cultura/cultura/360-de-ani-de-la-aparitia-psaltirii-de-la-balgrad-din-1651-11064.html> (accesat ultima dată la la 12.11.2023).

a ierarhului o găsim în „Noul Testament de la Bălgrad”, tipărit cu trei ani mai înainte, în 1648, în care se intitulează a fi „arhiepiscop și mitropolit scaunului Belgradului și al Vadului și al Maramurășului și a toată Țara Ardealului”¹⁷.

Simion Ștefan a dat dovadă de tact și anduranță în atingerea propriilor obiective care vizau salvagardarea poporului român, deoarece era un ierarh ortodox care trăia și își păstora turma „într-o lume politică și religioasă calvină”, adaptându-se la o realitate socio-politică dificilă și „a știut să-și conducă turma, cu tact și diplomație, reușind să se facă respectat de cârmuirea crăiască”¹⁸. Adaptabilitatea la adversități este evidențiată de deciziile adoptate de Simion Ștefan în scopul „salvării moștenirii ortodoxe și implicit a menținerii identității românești”¹⁹, întreținând relații protocolare cu principele ardelean, care i-a impus o serie de directive religioase obligatorii, pe care însă, cu tact, s-a eschivat în a le respecta, mesaj pe care l-a transmis indirect și protopopilor, preoților și enoriașilor săi.

Atât Noul Testament, cât și Psaltirea tipărite la Alba Iulia de către mitropolitul Simion Ștefan au fost concepute ca instrumente de sprijin pentru comunitățile ortodoxe române din Transilvania. Acest lucru este evidențiat de faptul că, „în ciuda condițiilor vitrege în care și-au desfășurat activitatea și a nenumăratelor piedici care i s-au pus”, ierarhul „nu s-a înstrăinat de credincioșii săi și nici n-a îndeplinit vreuna din sarcinile umiltoare pe care i le-au impus cârmuitorii de atunci ai Transilvaniei”²⁰. Simion Ștefan „a dovedit și înțelepciune și credință dreaptă și abilitate diplomatică și respect față de autorități, dar și dârzenie în apărarea credinței, ca să lase culturii române un dar neprețuit”²¹. Mitropolitul Simion Ștefan, spune Înaltpreasfințitul Andrei Andreicuț, „n-a tipărit o carte pentru a ne da nouă posibilitatea sa-i facem un studiu critic, ci pentru a pune la îndemâna credinciosului un mijloc de importanță maximă ce îl ajută să se roage”²².

În „Predoslovie la Psaltire și cătră cetitoriu” este indicată importanța Psaltirii pentru poporul român ortodox din Transilvania:

¹⁷ Samuil Micu, *Istoria și lucrurile și întâmplările românilor*, vol. 1, ediție critică de Ioan Chindriș și Niculina Iacob, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2018, p. 43.

¹⁸ Remus Onișor, „Noul Testament de la Bălgrad – un pas cultural spre unitatea națională”, p. 383.

¹⁹ Arhim. Policarp Chițulescu, *360 de ani de la apariția „Psaltirii de la Bălgrad” din 1651*.

²⁰ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, 1981, p. 69.

²¹ Remus Onișor, „Noul Testament de la Bălgrad – un pas cultural spre unitatea națională”, p. 384.

²² Înaltpreasfințitul Andrei Andreicuț, Arhiepiscop al Alba Iuliei, „Psaltirea de la Alba Iulia – Monument în spiritualitatea transilvăneană”, în *** *Psaltirea de la Alba Iulia – 1651*, tipărită acum 350 de ani sub păstorirea lui Simion Ștefan, Mitropolitul Ardealului, și văzând acum din nou lumina tiparului cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Andrei, Arhiepiscop al Alba Iuliei, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, p. 5.

„psaltirea easte rasufflată de Duhul Sfânt, pentru aceea-i carte svântă, una din cărțile sfinte ale Legiei Vechi. Și-i de folos spre întărirea credinței creștinești, cum să arată dintr-aceasta că Hristos și apostolii Lui aduc mărturii multe despre multe lucruri din psaltire întru Leagea Noao”²³.

Mitropolitul Simion Ștefan a luptat cu dibăcie împotriva principilor transilvăneni și a superintendenților calvini pentru a apăra învățătura ortodoxă și ființa neamului românesc, „cu mijloacele care i-au stat la îndemână, cu dârzenia și abilitatea sa, la care se adaugă credința puternică a păstoriților”, reușind astfel „să treacă peste orice obstacole, lăsând culturii acel dar neprețuit care este Noul Testament din 1648”²⁴. Simion Ștefan a adoptat o atitudine de adaptare la greutățile și dificultățile pe care le-a întâmpinat în cei treisprezece ani cât a fost mitropolitul românilor transilvăneni pentru a face față la „necontenite zbuciumări și lupte pentru apărarea credinței strămoșești în fața multelor încercări de înstrăinare”²⁵.

Atitudinea Mitropolitului Simion Ștefan a fost una adaptivă la problemele cu care ierarhul s-a confruntat, aceasta constituind un etalon pentru generațiile actuale, întrucât „istoria trebuie învățată cu părțile ei pozitive sau dureroase”, din care oamenii pot trage concluzii care să constituie „pedagogie și călăuză în păstrarea dreptei credințe”²⁶. Mitropolitul ardelean Simion Ștefan, conform criticului literar Nicolae Manolescu, a evidențiat în prefața Noului Testament tipărit la Bălgrad (Alba Iulia) în 1648 faptul că era esențială pentru poporul român tipărirea de cărți în limba română care să fie folosite de toți românii, atât de cei din Transilvania, cât și de cei din Moldova și Țara Românească²⁷. Acest lucru va asigura românilor unul dintre factorii care îi vor ajuta să treacă peste dificultățile întâmpinate de-a lungul vieții prin manifestarea religiozității în limba proprie.

Mitropolitul Simion Ștefan a constituit un etalon de reziliență pentru românii transilvăneni, atât pentru cei contemporani cu ierarhul, cât și pentru urmașii lor până în prezent. Acest lucru este relevat de atitudinea avută de mitropolitul Ștefan în contextul presiunilor exercitate de superintendentul calvin și de condițiile impuse de acesta, întrucât „el nu și-a uitat niciodată înaltele sale îndatoriri arhieresti, ci a căutat în permanență să țină trează conștiința ortodoxă și românească în sufletele păstoriților”²⁸, adaptându-se la situația socială și politică

²³ *Ibidem*, p. 79

²⁴ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, 1994, pp. 76-77.

²⁵ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, 1981, p. 75.

²⁶ Remus Onișor, „Noul Testament de la Bălgrad – un pas cultural spre unitatea națională”, p. 384.

²⁷ Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române. 5 secole de literatură*, Paralela 45, Pitești, 2008, p. 44.

²⁸ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, 1981, p. 69.

din Transilvania de la mijlocul veacului al XVII-lea. Ca „dovadă” în sensul de manifestare rezilientă „sunt cele două tipărituri apărute la Alba Iulia sub îndrumarea sa: Noul Testament din 1648 și Psaltirea din 1651”²⁹, care au ajutat românii ardeleni să reziste prozelitismului calvin și să păstreze intactă doctrina ortodoxă. Odată cu alegerea lui Simion Ștefan ca mitropolit al Transilvaniei a apărut „ideea tipăririi unei Biblii în limba română”³⁰.

Mitropolitul Simion Ștefan constituie un etalon de reziliență pentru români, întrucât, pe de o parte, a luptat pentru ortodoxie, iar pe de altă parte, a contribuit la apariția unor instrumente la care oamenii pot apela pentru a deveni rezilienți. Acest lucru este evidențiat de faptul că ierarhul a dăruit „cuvânt hrănitor de suflet păstoriților săi și urmașilor și învățându-i să privegheze la unitatea neamului”³¹. Faptul că atât mitropolitul Simion Ștefan, în particular, cât și Mitropolia Ortodoxă Română din Bălgrad (Alba Iulia), în general, au constituit repere de reziliență religioasă pentru românii din Transilvania este evidențiată de faptul că după desființarea acestei mitropolii în 1713 a urmat „o perioadă de grele încercări pentru românii ortodocși ardeleni”³².

Datorită importanței deosebite pentru ortodoxie și pentru poporul român și a personalității sale demne de urmat de generațiile din prezent, în 21 iulie 2011, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărât canonizarea mitropolitului Simion Ștefan, ceremonie care a avut loc în 30 octombrie 2011. Totodată, a fost stabilită prăznuirea ierarhului în 24 aprilie, împreună cu alți exponenți importanți din poporul român ortodox, și anume mitropoliții Ilie Iorest și Sava Brancovici, precum și episcopul Iosif Mărturisitorul³³. „Personalitatea mitropolitului Simion

²⁹ *Ibidem*, p. 69.

³⁰ Marius Ioana, „Psaltiri celebre în limba română”, în *Altarul Banatului*, nr. 1-3, an. XXI (LX), serie nouă, ianuarie-martie 2010, Editura Mitropoliei Banatului, p. 93.

³¹ ***, *Viața și Acatistul Sfinților Ierarhi Ilie Iorest, Sava Brancovici și Simion Ștefan, Mitropolii Transilvaniei*, Colecția Acatiste și Vieți de Sfinți – 56, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013, apud ***, *Sfântul ierarh mărturisitorul, Simion Ștefan (24 aprilie)*, p. 18, URL: <https://archive.org/details/sf.-ier.-simion-stefan/mode/2up> (accesat la 10.11.2023).

³² Ovidiu Panaite, „Alba Iulia – Cealaltă Capitală, simbol al unității românilor. Ipostaze istorice la centenarul unirii”, în Alin Albu, Valer Moga, Adrian Nicolae, Petcu, Dragoș Ursu (ed.), *Centenarul Unirii Românilor și Europa de Azi – Religie și Politică*, vol. 1, conținând Referatele Simpozionului Internațional de Știință, Teologie și Artă (ISSTA) organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă la Alba Iulia în 14-15 mai 2018 – ediția a XVII-a, Secțiunea: Apogeul politicii naționale a românilor. Unirea la Centenar, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, și Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2018, p. 137.

³³ Arhiepiscopia Ortodoxă Alba Iulia, *Un deceniu de la proclamarea solemnă a canonizării Sfântului Ierarh Simion Ștefan (30 octombrie 2011)*, 30 octombrie 2021, URL: <https://reintregirea.ro/un-deceniu-de-la-proclamarea-solemna-canonizarii-sfantului-ierarh-simion-stefan-30-octombrie-2011> (accesat la 07.11.2023).

Ștefan” a fost cea care l-a determinat pe Patriarhul României, Preafericitul Părinte Daniel Ciobotea, să propună canonizarea ierarhului, aceasta fiind totodată și tema simpozionului anual dedicat „Sfinților Ardeleni” și organizat la Alba Iulia³⁴.

Modelul de atitudine rezilientă furnizat de mitropolitul Simion Ștefan este un etalon pentru creștinii din prezent, fapt evidențiat de Icosul 1 al Acatistului Sfinților Ierarhi Ilie Iorest, Simion Ștefan și Sava Brancovici, mitropoliții Transilvaniei. În acesta, Sfântul Simion Ștefan este descris ca fiind un apărător al ortodoxiei și al dreptei credinței, chiar dacă a „îndurat prigoniri” pentru aceasta. Ierarhul a sprijinit și îndrumat să adopte o atitudine similară „poporul român cel asuprit”³⁵. Sfântul Simion Ștefan este „înțelept tâlcuitor al Noului Legământ!”³⁶, evidențiindu-se astfel transcendentalitatea atitudinii ierarhului și furnizarea de către acesta a unui instrument sacrosanct de adaptare rezilientă a românilor la vicisitudinile vieți, și anume Noul Testament în limba română.

În condacul al șaselea al Acatistului Sfinților Ierarhi Ilie Iorest, Simion Ștefan și Sava Brancovici, mitropoliții Transilvaniei, este relevat faptul că Sfântul Simion Ștefan s-a „arătat iubitor de dreaptă credință și de neam”, care a făcut demersuri permanente de a îndruma și veghea „peste toți păstorii” cărora le-a dat cel mai important dar, și anume: „Scriptura Noului Testament tâlmăcită în graiul poporului tău, care dă slavă lui Dumnezeu pentru aceasta”³⁷. Sfântul Simion Ștefan constituie un etalon de reziliență, un reper sacrosanct de urmat de către oamenii aflați în nevoi și necazuri, întrucât ierarhul, „prin viața și învățăturile” propovăduite, i-a „luminat pe credincioși”³⁸.

Prin atitudinea avută, mitropolitul Simion Ștefan a dat dovadă de reziliență, aspect evidențiat de faptul că a adoptat o atitudine de adaptare la adversități, acele probleme și vicisitudini cu care ierarhul s-a confruntat în timpul păstoriei românilor ortodocși transilvăneni. Această atitudine a transmis-o indirect, pentru a fi urmată ca model, și enoriașilor și clerului ortodox ardelean, prin oferirea a două cărți în limba română care să le sprijine rezistența în păstrarea credinței ortodoxe.

³⁴ *** , *Sfântul ierarh mărturisitorul, Simion Ștefan (24 aprilie)*, p. 19.

³⁵ *** *Viața și Acatistul Sfinților Ierarhi Ilie Iorest, Sava Brancovici și Simion Ștefan, Mitropoliții Transilvaniei*, Colecția Acatiste și Vieți de Sfinți – 56, București: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2013, apud *** , *Sfinții ierarhi Ilie Iorest, Sava Brancovici și Simion Ștefan, mitropoliții Transilvaniei; Sfântul ierarh Iosif, mărturisitorul din Maramureș (24 aprilie)*, p. 68, URL: <https://archive.org/details/sf.-ier.-marturisitori/mode/2up> (accesat la 10.11.2023).

³⁶ *** , *Sfântul ierarh mărturisitorul, Simion Ștefan (24 aprilie)*, p. 8.

³⁷ *Ibidem*, p. 10.

³⁸ *Ibidem*, p. 16.

Sfântul Simion Ștefan și promovarea atitudinii reziliente prin tipăriturile în limba română

Mitropolitul Simion Ștefan a promovat atitudinea de adaptare la adversități prin intermediul a două lucrări care conțin mesajul divin, și anume Noul Testament și Psaltirea, ambele tipărite în limba română la Bălgrad, în prezent municipiul Alba Iulia.

Profesorul Grigorie Marcu spune despre mitropolitul Simion Ștefan că a fost cel care i-a făcut pe românii ortodocși să conștientizeze faptul că propria religie, etnie și limbă vorbită constituie fundamentul rezistenței la greutățile vieții și a unității de neam³⁹. Cărțile traduse de către Simion Ștefan, alături de alte traduceri în limba română a altor corifei ai introducerii în uz și ai promovării limbii române, au constituit puncte de cotitură în apariția și dezvoltarea limbii române, reper de unitate națională prin intermediul ortodoxiei⁴⁰. „*Noul Testament sau împăcarea cu legia noao a lui Is. Hs. Domnului nostru*”, așa cum era titlul complet al Noului Testament tipărit de către Simion Ștefan la Alba Iulia în 20 ianuarie 1648, reprezenta un lucru extraordinar pentru românii transilvăneni, întrucât era „prima traducere integrală a Noului Testament în românește”⁴¹. Datorită mitropolitului Simion Ștefan a apărut la 25 decembrie 1651, la Alba Iulia, și „Psaltirea”, care avea consemnat și titlul: „Sefer Tehilim”, indicând traducerea din limba ebraică⁴².

Noul Testament tipărit în 1648 la Bălgrad confirmă faptul că acesta a constituit un pilon în adaptarea la condițiile vitrege ale vremurilor dificile din secolul al XVII-lea. Acest fapt este evidențiat atât datorită reacției extrem de pozitive a populației la apariția tipăriturii respective, cât și a roadelor peste veacuri ale cărții pentru românii ortodocși⁴³. În prefața Noului Testament, mitropolitul Simion Ștefan motivează necesitatea tipăririi unei astfel de cărți

³⁹ Pr. Dr. Grigorie Marcu, „Noul Testament de la Bălgrad în contextul Istoric-literar al Bibliiei Românești – 325 de ani de la tipărirea lui”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 1-3, an. XIX, ianuarie-martie 1974, p. 87.

⁴⁰ Dumitru A. Vanca, *Antecedentele unității românilor. Aportul edițiilor liturgice ardeleni în formarea normelor limbii literare: Molitfelnicul lui Ioan Zoba ca sursă a Molitfelnicului lui Antim Ivireanul*, în Alin Albu, Valer Moga, Adrian Nicolae, Petcu, Dragoș Ursu (ed.), *Centenarul Unirii Românilor și Europa de Azi – Religie și Politică*, vol. 1, conținând Referatele Simpozionului Internațional de Știință, Teologie și Artă (ISSTA) organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă la Alba Iulia în 14-15 mai 2018 – ediția a XVII-a, Secțiunea: Apogeul politicii naționale a românilor. Unirea la Centenar, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, și Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2018, p. 356.

⁴¹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, 1981, p. 69.

⁴² *Ibidem*, p. 74.

⁴³ Pr. Dr. Grigorie Marcu, „Noul Testament de la Bălgrad în contextul Istoric-literar al Bibliiei Românești...”, p. 87.

sfinte în limba română, asemănând „valoarea cuvintelor cu valoarea banilor”⁴⁴. Astfel, în „Predoslovie către cetitori” se previzionează valoarea excepțională a Noului Testament, întrucât ar fi fost utilizat de românii ortodocși din Transilvania pentru a-și păstra identitatea cultural-spirituală:

„Aceasta încă vă rugăm să luați aminte că rumânii nu grăescu în toate țările într-un chip, încă neci într-o țară toți într-un chip. Pentru-aceaia cu nevoe poate să scrie cineva să înțeleagă toți, grăind un lucru unii într-un chip, alții într-alt chip, au veșmînt, au vase, au altele multe nu le numescu într-un chip. Bine știm că cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sînt buni carii îmblă în toate țările, așa și cuvintele acelea sînt bune carele le înțeleg toți; noi drept aceaia ne-am silit den cît am putut, să izvodim așa cum să înțeleagă toți, iară să nu vor înțeleage toți, nu-i de vina noastră, ce-i de vina celuia ce-au răsfirat rumânii printr-alte țări, de și-au mestecat cuvintele cu alte limbi, de nu grăescu toți într-un chip”⁴⁵.

Datorită eforturilor depuse de Simion Ștefan, Noul Testament de la Bălgrad a constituit un reper sacrosanct pentru poporul român, întrucât „a fost primit ca un dar” pe care l-au citit și utilizat asiduu, în comparație cu alte cărți rituale, așa cum sunt cele ale diaconului Coresi⁴⁶. Prin acest demers de publicare în limba română, Simion Ștefan a reușit să ofere un instrument de adaptare la vicisitudinile vieții pentru românii ardeleni. Astfel, „credința strămoșească a fost păstrată, chiar dacă încercările și greutățile prin care a trecut procesul de editare a Noului Testament au fost multiple”, spune profesorul Remus Onișor⁴⁷.

Mitropolitul Simion Ștefan este „cel care a înțeles cel mai bine momentul istoric pentru Biserica și neamul său” și a adoptat măsuri prin care să dezvolte instrumente care să sprijine adaptarea oamenilor la greutățile vieții și la presiunile celor care doreau ca românii să renunțe la ortodoxie, acestea fiind Noul Testament și Psaltirea, ambele tipărite la Bălgrad⁴⁸. Sfântul Simion Ștefan a ajuns mitropolit al Ardealului „în vremuri grele pentru Biserica dreptslăvitoare și pentru credincioșii transilvăneni, aflați sub cârmuitori străini de neam și de credință”⁴⁹.

⁴⁴ Ioan Lupaș, *Documente istorice transilvane*, vol. 1 (1599 – 1699), Tipografia „Cartea Românească”, Cluj, 1940, p. 241.

⁴⁵ *Noul Testament – tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, Mitropolitul Transilvaniei*, retipărit la Alba Iulia în 1998, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, Alba Iulia, 1988, p. 116.

⁴⁶ Remus Onișor, „Noul Testament de la Bălgrad – un pas cultural spre unitatea națională”, pp. 383-384.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 384.

⁴⁸ Dumitru A. Vanca, *Paradigme liturgice în sec. 17 – Ioan Zoba din Vinț și evoluția liturghiei românești*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2016, pp. 116-117.

⁴⁹ *** , *Sfântul ierarh mărturisorul, Simion Ștefan (24 aprilie)*, p. 17.

Întrucât nu a renunțat la ortodoxie, Simion Ștefan s-a aflat permanent sub adversitatea establishment-ului calvin din Transilvania, în special datorită faptului că ierarhul

„s-a făcut apărător nu numai al credinței, ci și al neamului său, și anume, văzându-i pe români mult asupriți în țara lor și înțelegând că altă cale de a-i ridica și păzi nu are decât prin lumina cărții, le-a dăruit cuvântul Domnului, Noul Testament, pentru întâia oară tălmăcit pe limba lor și tipărit în cetatea Alba Iuliei în anul 1648”⁵⁰.

Apariția Noului Testament de la Bălgrad a avut ca scop publicarea textelor sfinte neo-testamentare în limba română, „o limbă înțeleasă în toate țările locuite de români”⁵¹. Noul Testament, conform lingvistului Florica Dimitrescu, privit „prin prisma epocii respective” și prin „calitatea traducerii sale, a jucat un rol de prim ordin în întărirea unității limbii și a culturii” române, „contribuind la impunerea unei norme, îndeosebi lexicale, supradialectale”⁵². Cele 24 de predoslovii sau prefețe din Noul Testament de la Bălgrad sunt inspirate și se raportează la învățătura și la „autoritatea Părinților Bisericii, la Sf. Ioan Hrisostom, Sfântul Atanasie cel Mare, Fericitul Ieronim, Teofilact al Ohridei și la toți «cărturarii aceea carii învață depreună în Besearca lui Dumnezeu»”⁵³.

Noul Testament de la Bălgrad a apărut ca o reacție adaptivă la acțiunile de calvinizare a românilor ardeleni, aspect evidențiat de faptul că superintendentul calvin István Geleji Katona „era animat de zel misionar”, spune Emanuel Conțac. În viziunea superintendentului, „românii constituiau un important câmp de lucru, atât din perspectiva dezideratului de căpătâi al unui protestant”, și anume „traducerea Scripturii”, „cât și din perspectivă pastorală”, și anume „reformarea moravurilor prin introducerea unei stricte discipline pastorale, mai ales în domeniul matrimonial”⁵⁴. Noul Testament din 1648, spune academicianul Nicolae Manolescu, „este și un monument de limbă, cu sintaxa lui fastuoasă,

⁵⁰ *Ibidem*, p. 17.

⁵¹ Alexandru Mareș, *Noul Testament*, în *Revista Limba română*, recenzie la „Noul Testament, tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, mitropolitul Transilvaniei, reeditat după 340 de ani din inițiativa și purtarea de grijă a Prea Sfințitului Emilian, episcop al Alba Iuliei”, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, 1988, 907 p. + 603 facsimile 43 ilustrații”, nr. 2, an. XXXIX, aprilie-martie 1990, p. 157.

⁵² Florica Dimitrescu, *Importanța lingvistică a Noului Testament de la Bălgrad*, în *Noul Testament*, Alba Iulia, 1998, p. 86.

⁵³ Virgil Cândea, „Noul Testament în limba română ca act de spiritualitate și cultură”, în ***, *Noul Testament*, Alba-Iulia, 1648-1688, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Alba Iulia, Alba Iulia, 1988, p. 43.

⁵⁴ Emanuel Conțac, *Noul Testament de la Bălgrad (1648) și Reforma – Studiu istorico-filologic*, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 2017, pp. 114-115.

cu demnitatea stilului său, vizibilă mai cu seamă în cealaltă predoslovie, adresată Craiului Ardealului, unde lucrurilor celor mai delicate li se spune pe nume:

„Că n-a făcut Dumnezeu oamenii pentru craiu, ce au ales Dumnezeu și au rânduit craii și domnii pentru oameni...”⁵⁵.

„Psaltirea de la Bălgrad” a constituit „un adevărat Catehism ortodox”, spune Arhimandritul Policarp Chițulescu⁵⁶, întrucât a adoptat decizia de a „transfera misiunea catehetică și spre Psaltire”, fiindcă „Psalmii se citește acasă ca rugăciune personală” de foarte mulți creștini, publicul către care se adresează fiind mult mai mare⁵⁷. În „Predoslovia către cetitori și Despre lauda și folosul Psaltirii” de la Alba Iulia, prefață consemnată în limba română pe 23 de pagini, este considerată a fi „un adevărat tratat de teologie” și „un compendiu al credinței ortodoxe”⁵⁸. Chiar dacă ierarhul nu este autorul acestei prefețe, respectivul sau respectivii autori nu puteau scrie și tipări fără binecuvântarea mitropolitului Simion Ștefan, fiindcă aceasta „nu expune pur și simplu folosul sufletesc al citirii Psalmilor, ci acesta este doar un pretext pentru a întări credința ortodoxă prin combaterea latinilor și a calvinilor”⁵⁹. Această prefață este „fundamentată puternic pe Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție (aceasta din urmă nefiind acceptată ca izvor al Revelației divine de către protestanți)”, utilizând în argumentarea textelor biblice „numele celor mai cunoscuți Părinți ai Bisericii: Sfinții Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, Fericiții Augustin și Ieronim”⁶⁰.

Importanța Psaltirii în viețile oamenilor este evidențiată de marele istoric Nicolae Iorga, care descria beneficiile pe care le produce recitarea psalmilor în contextul adversităților cu care se confruntă oamenii de-a lungul vieții: „din tot cuprinsul așa de felurit al Vechiului Testament nu e nici o carte care să se poată mai mult potrivi pentru nevoile, pentru durerile și nădejtile fiecăruia ca Psalmii”⁶¹. Pentru a evidenția importanța traducerii, în Psaltirea de la Bălgrad Simion Ștefan a consemnat faptul că aceasta este scrisă în limba română și utilizată grafie slavonă, traducerea fiind făcută din limba ebraică: „Psaltirea ce să zice cântarea a fericitului proroc și împărat David, cu cântările lui Moisi și cu summa și

⁵⁵ Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române. 5 secole de literatură*, p. 44.

⁵⁶ Consilier patriarhal și director al Bibliotecii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.

⁵⁷ Arhim. Policarp Chițulescu, *360 de ani de la apariția „Psaltirii de la Bălgrad” din 1651*, 13 mai 2011, URL: <https://ziarullumina.ro/educatie-si-cultura/cultura/360-de-ani-de-la-aparitia-psaltirii-de-la-balgrad-din-1651-11064.html> (accesat la 12.11.2023).

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Nicolae Iorga, *Istoria literaturii românești*, ediția a II-a revăzută și larg întregită, Editura Librăriei Pavel Suru, București, 1925, p. 375.

rânduiala la toți psalmii. Izvodită cu mare socotință den izvod jidovesc pre limbă rumânească. Cu agiutoriu lui Dumnezeu și cu îndemnarea și porunca, denpreună cu toată cheltuiala a Măriei Sale Gheorghie Racoți, craiul Ardealului, iproceaia. Tipăritu-s-au întru a Măriei Sale tipografie, dentăiu noao în Ardeal, în cetatea Belgradului, vă leato 7159, a ot rodstva Hristova 1651 dechem. 25 dne⁶².

Vorbind despre tipărirea în limba română a Noului Testament și a Psaltirii de către Simion Ștefan, Nicolae Iorga spune că elitele transilvănene de la jumătatea secolului al XVII-lea nu și-au dat „seama de binele ce poate izvorî mai târziu din această inerție a toate răbdătoare”⁶³. Andrei Andreicuț, mitropolitul Clujului, Crișanei, Maramureșului și Sălajului, spune despre folosul citirii și înțelegerii psalmilor că:

„Sfatul pe care-l dăm noi credincioșilor, ori de ce condiție intelectuală sau socială ar fi, este să citească măcar un psalm la rugăciunea de seară. Dacă e posibil, chiar trei. Iar dacă sunt foarte râvnitori pot citi și o catismă. Rezultatele nu se vor lăsa așteptate”⁶⁴.

Ierarhul își fundamentează sfatul pe învățăturile Sfântului Vasile cel Mare, care indică modelul comportamental pe care oamenii trebuie să îl adopte pentru a se reechilibra ori rezista vicisitudinilor sau greutăților vieții⁶⁵.

În Omiliile al Psalmi, Sfântul Vasile cel Mare evidențiază rolul important al psalmilor în viața oamenilor, întrucât citirea acestora sprijină reechilibrarea psihică, emoțională și fizică în contextul influențelor nefaste care îi afectează profund: „Psalmul este liniștea sufletelor, conducătorul păcii; potolește turburarea și vâlvătaia gândurilor, înmoaie mânia sufletului și înfrânează pe cel desfrânat. Psalmul leagă prietenii, unește pe cei de departe, împacă pe cei învrăjbiți... Cântatul psalmilor aduce deci cel mai mare bun: dragostea. Cântatul împreună este ca un lanț care duce la unire; unește poporul în simfonia unui singur cor. Psalmul pune pe fugă pe demoni și aduce pe îngeri într-ajutor; este armă pentru frica de noapte, odihnă pentru ostenele zilei; este întărirea pruncilor, podoabă celor în floarea vârstei, mângâiere bătrânilor, găteală foarte potrivită femeilor. Psalmul populează pustiurile, cumițește piețele; este carte elementară de învățătură pentru cei ce intră în viață, creștere pentru cei ce înaintează în vârstă, întărire pentru cei maturi. Psalmul este glas al Bisericii; psalmul înveselește sărbătorile, psalmul

⁶² Ioan Chindriș, Niculina Iacob, *Samuil Micu în mărturii antologice*, ed. Silviu Hodiș, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2010, p. 401.

⁶³ Nicolae Iorga, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I, Tipografia „Neamul Românesc”, Vălenii de Munte, 1908, p. 332

⁶⁴ Înaltpreasfințitul Andrei Andreicuț, Arhiepiscop al Alba Iuliei, „Psaltirea de la Alba Iulia – Monument in spiritualitatea transilvăneană”, p. 7.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 7.

crează tristețea cea după Dumnezeu, psalmul scoate lacrimă și din inimă de piatră, psalmul este lucrul îngerilor, viețuire cerească, parfum duhovnicesc. Ce descoperire înțeleaptă a învățătorului, Care a meșteșugit ca odată cu cântarea să învățăm și cele ce ne folosesc!... Ce nu poți învăța din psalmi?... Nu, oare, măsura răbdării?”⁶⁶. Psaltirea de la Bălgrad a influențat pozitiv românii ortodocși din Transilvania, și nu numai, întrucât psalmii au putut fi citați în limba română și au putut fi înțeleși. Accesul la învățăturile cuprinse în psalmi i-a făcut pe oameni să dezvolte o atitudine de adaptare la adversitățile cu care s-au confruntat de-a lungul vieții.

Cu toate că nu există dovezi referitoare la inspirarea sistemului de credințe și valori al mitropolitului Simion Ștefan din Dogmatica Sfântului Ioan Damaschin, cu certitudine că și ierarhul ardelean avea convingerea că „lecturarea Noului Testament pentru slujitorii Bisericii și pentru credincioși este o preocupare duhovnicească de primă importanță”⁶⁷. Mitropolitul Simion Ștefan a dat dovadă de adaptabilitate în contextul adversităților majore cu care s-a confruntat acesta, în special în timpul păstoririi ca mitropolit. Sfântul ierarh a reușit „să păstreze neîntinată dreapta credință ortodoxă, precum și cultura românească națională” prin inițiativa sa de a tipări în limba română a Noului Testament în 1648 și a Psaltirii în 1651⁶⁸. Mitropolitul Simion Ștefan este cel care a acceptat să fie folosită „în cult numai limba română”⁶⁹. Prin aceasta decizie, ierarhul a determinat posibilitatea și oportunitatea adoptării unei atitudini reziliente de către românii ortodocși, nu numai la momentul respectiv, ci de-a lungul veacurilor până în prezent, prin instituirea unor instrumente de generare a rezilienței, în speță Noul Testament și Psaltirea în limba română și impunerea utilizării acestora în ritualuri. Prin aceste măsuri, Simion Ștefan a făcut ca românii să fie mai puțin vulnerabili la presiunile exercitate de calvini de a renunța la ortodoxie.

Concluzii

Mitropolitul Simion Ștefan este un model de reziliență, întrucât a oferit exemple în acest sens, directe sau indirecte, de adoptare a unei atitudinii de adaptare la adversități ca războaie, pandemii, boli incurabile, catastrofe, stres. Pe lângă viața grea pe care o aveau oamenii în secolul al XVII-lea, establishment-ul politic, social și religios care guverna în Transilvania dorea ruperea românilor de

⁶⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, în *PSB 17 (Scrieri. Partea întâia)*, traducere, introducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 184.

⁶⁷ ***, *Sfântul ierarh mărturisitorul, Simion Ștefan (24 aprilie)*, p. 19.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 24.

cultura și spiritualitatea proprie. În acest context, Simion Ștefan și-a dat seama că pilonul principal al rezistenței românilor este cel al ascultării și citirii mesajului divin în limba proprie. Astfel, în timpul păstoririi sale au fost tipărite în limba română două cărți importante, și anume Noul Testament și Psaltirea, ambele la Bălgrad, municipiul Alba Iulia în prezent. Acestea au fost tipărite cu aprobarea principelui transilvănean și a superintendentului calvin, cei doi nedându-și seama de efectele pozitive reale ale tipăririi celor două cărți, atât pentru cultura și spiritualitatea românească, cât și pentru poporul român, și anume de preservare a valorilor și a unității naționale, precum și a credinței ortodoxe. Situația dificilă în care se regăseau comunitățile de români ortodocși este evidențiată de faptul că la înscăunarea sa ca mitropolit, Simion Ștefan păstorea doar trei protopopiate din cele douăzeci existente, restul subordonându-se superintendentului calvin. Dar acest lucru nu l-a deznădăjduit pe Simion Ștefan, ci l-a făcut pe ierarh să se adapteze situației și să-și urmărească obiectivele sale. Printre aceste obiective se numărau încurajarea directă și indirectă a enoriașilor să adopte o atitudine de adaptare la adversități, specifice condițiilor grele de trai din acea epocă și punerea la dispoziție a unor instrumente care să genereze, să intensifice și să mențină un nivel ridicat al rezilienței oamenilor.

Unul dintre factorii fundamentali ai rezilienței oamenilor, atât în secolul al XVII-lea, cât și în prezent, este credința în Dumnezeu, așa cum și-a însușit-o inițial fiecare individ. Schimbarea sistemului de credințe și valori, adică convertirea la altă religie sau confesiune produce în general dezechilibre la nivelul psiho-emoțional și are drept consecințe ruperea de poporul de care aparține și, până la readaptarea la noua situație, persoanele sunt afectate grav de greutatea și vicisitudinile vieții, devenind inadaptate. Pe lângă faptul că cele două opere, Noul Testament și Psaltirea de la Bălgrad, au constituit primele tipărituri în limba română a unor astfel de opere sfinte, respectivele au devenit veritabile tezaure cultural-spirituale, deoarece au sprijinit fundamental rezistența românilor ortodocși la acțiunile de prozelitism calvin. După publicarea celor două cărți, mesajul divin a putut fi înțeles de orice român și astfel acesta generând și susținând reziliența oamenilor în contextul greutăților și vicisitudinilor întâmpinate de-a lungul vieții. Nu se poate vorbi de reziliență fără a fi abordați factorii religioși, printre care credința în Dumnezeu și studierea cărților religioase. Pentru orice creștin ortodox, Biblia constituie un reper fundamental, iar studierea acesteia produce efecte benefice, asigurând adoptarea unei atitudini de adaptare la adversitățile cu care oamenii se confruntă frecvent, de la războaie și boli incurabile până la stresul cotidian și condițiile grele de viață.

**Ștefan Meteș – preot, istoric și arhivist.
Aspecte esențiale privind viața, activitatea și opera sa***

Drd. Cristian PAȘCA

Abstract:

This study presents some biographical coordinates, the relationship between disciple and master, some elements about the beginning and rise in the scientific research activity of the historian and archivist Ștefan Meteș and, last but not least, highlights his main qualities: “true father”, “man of firm and active will”, “tireless organizer” and “passionate researcher”. It also highlights the main areas in which he worked, not forgetting the fact that he was also a priest, an aspect that would have a positive influence on both his work as a historian and archivist. In 1922 he took over as director of the Transylvanian State Archives, at which time he began a real mission in Transylvania, in order to search for and save from destruction and disappearance the valuable Transylvanian archival heritage which he endeavoured to process and exploit, as proved by all the specialist works he published.

Keywords:

Ștefan Meteș, State Archives, Archival Heritage, Researcher, Historian, Archivist

I. Date biografice

Ștefan Meteș s-a născut la data de 27 decembrie 1886 (8 ianuarie 1887, st. n.), în satul Geomal, județul Alba. A făcut școala primară la Aiud, unde a urmat și cursurile școlii gimnaziale (1894-1902). A continuat studiile la Liceul

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

de Stat din Sibiu (1902-1905), apoi la Școala Comercială Superioară din Brașov, pe care a absolvit-o în 1908. Examenul de maturitate (bacalaureat) l-a susținut la Blaj. Între anii 1909 și 1912 a studiat la Institutele Teologice din Arad, Sibiu și Caransebeș¹. A continuat studiile la Universitatea din București – Facultatea de Litere și Filosofie (1912-1914), unde i-a avut ca profesori pe Nicolae Iorga, Dimitrie Onciul, Ion Bogdan, Vasile Pârvan și Nicolae Dobrescu. Prin participarea la cursurile profesorilor amintiți anterior și prin cercetările pe care le-a făcut în Biblioteca Academiei Române și la Arhivele Statului a avut posibilitatea de a intra în contact cu „comorile din arhive” și de a aprofunda studiile de istorie. Această perioadă a fost deosebit de importantă pentru tânărul student prin faptul că a pus bazele unei temeinice legături și colaborări cu cel care avea să-i devină mentor și prieten, istoricul Nicolae Iorga.

În 1910, pe vremea când era student la București, „și-a început strălucita carieră de cercetător în domeniul istoriei românești prin câteva colaborări la periodicele conduse de Nicolae Iorga (*Neamul Românesc Literar, Drum Drept*) sau la alte periodice din Transilvania și vechea Românie (*Revista Ortodoxă* – București, *Românul* și *Tribuna* – Arad)². Tânărul istoric a publicat printre altele, „pentru prima oară în românește, *Cronica popii Vasile din Șcheiul Brașovului, c. 1650. Cu note și lămuriri* (în rev. «Drum Drept», Vălenii de Munte, I, 1913, nr. 3, pp. 165-186), precum și o mică broșură: *Șerban Vodă Cantacuzino și Biserica românească din Ardeal* (Vălenii de Munte, 1915, 54 p.). Tot acum, tânărul istoric s-a încumetat să publice, pentru prima oară la noi, *Bibliografia scrierilor lui Nicolae Iorga (Ce a scris Nicolae Iorga). Viața și activitatea lui* (București, 1913, LXXVII + 155 p.)³.

După terminarea facultății, odată cu izbucnirea Primului Război Mondial, Ștefan Meteș s-a reîntors în Transilvania, în satul său natal, Geomal, unde vreme de doi ani (1914-1918) a activat ca învățător la școala confesională ortodoxă.

La 7 octombrie 1916 a fost hirotonit preot de către episcopul Ioan Papp de la Arad pentru Parohia Boholt, județul Hunedoara, unde a slujit din 1916 până în 1922 atât ca preot, cât și ca învățător⁴.

În liniștea acestui minunat sat românesc și-a continuat activitatea de cercetător, sprijinit fiind de soția sa, Sofia. A călătorit la Budapesta și București

¹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, ediția a III-a revăzută și adăugită, Ed. Andreiana, Sibiu, 2014, p. 379.

² Idem, „Ștefan Meteș cercetător al Istoriei Bisericii Românești”, în *Mitropolia Ardealului*, an. XXII, nr. 4-6, apr.-iun. 1978, p. 250.

³ Idem, *Cărturari sibieni de altădată*, ediție întregită și adăugită, Ed. Andreiana, Sibiu, 2015, p. 551.

⁴ *Ibidem*.

pentru cercetarea bibliotecilor și arhivelor, punându-și toată energia creatoare în slujba culturii și istoriei românești, aspect care a atras atenția cărturarilor vremii, care au apreciat munca și valoarea tânărului preot din Boholt. A fost „ales membru corespondent al Academiei Române, în secția istorică, în ședința din 7 iunie 1919, alături de Demostene Russo, Sever Zotta, Constantin Moșil... În aceeași ședință au fost aleși ca membri de onoare mitropolitul Vladimir Repta al Bucovinei, episcopii Iacov Antonovici al Hușilor și Miron Cristea... Ștefan Meteș era cel mai tânăr dintre ei – 32 de ani”⁵. În același an, 1919, „a fost ales deputat în sinodul Mitropoliei Ardealului, iar un an mai târziu, în 1920, a fost ales președinte al Consistoriului spiritual mitropolitan”⁶.

Chemarea pentru studiul istoriei, entuziasmul tineresc și îndemnul profesorilor de la București, și mai ales ale mentorului său, Nicolae Iorga, l-au determinat pe Ștefan Meteș să accepte în 1922 funcția de conducere a Arhivelor Statului din Cluj, fiind astfel „întiul director al Arhivelor Statului din Transilvania, cu sediul la Cluj (1922-1949)”, unde, în noua sa calitate, s-a remarcat ca „neobosit organizator” și „pasionat cercetător”⁷.

Între anii 1922 și 1947, Ștefan Meteș a desfășurat o activitate deosebit de vastă și importantă, iar datorită rezultatelor obținute a fost apreciat ca fiind o personalitate importantă în cultura și istoria neamului românesc.

În perioada interbelică, Ștefan Meteș s-a implicat și în viața politică a țării: a fost deputat din partea județului Hunedoara în primul Parlament al României întregite (1919), mai târziu a fost numit subsecretar de Stat la Ministerul de Interne (1931-1932) în Guvernul prezidat de Nicolae Iorga, apoi, din 14 ianuarie până în 13 noiembrie 1933 a fost subsecretar de Stat la Ministerul Instrucțiunii Publice și Cultelor în Guvernul Alexandru Vaida Voievod, având în răspundere Arhivele, Biblioteca și Muzeele. În această funcție a introdus „*Legea pentru organizarea bibliotecilor și muzeelor publice comunale*” și o completare la „*Legea Arhivelor*” din 1925. Ștefan Meteș n-a fost atras în mod deosebit de politică. Singura politică pe care a înțeles s-o face era de fapt cea a interesului național, care în acele momente impunea apărarea „marii opere” din 1918. Pentru activitatea și rezultatele obținute a fost distins cu premiile „Adamachi” (1919) și „Gheorghe Asachi” (1931) ale Academiei Române, iar prin decretul No. 25810, emis de regele Carol al II-lea, i s-a acordat titlul de Membru al Ordinului Coroana României în Gradul de Comandor⁸.

⁵ *Ibidem*, p. 552.

⁶ Idem, „Ștefan Meteș (la a 85-a aniversare)”, în *Mitropolia Ardealului*, an. XVII, nr. 1-2, ian.-feb. 1972, p. 98.

⁷ Idem, „Ștefan Meteș cercetător al Istoriei Bisericii Românești”, p. 251.

⁸ Toader Buculei, „Destinul istoricului Ștefan Meteș în epoca totalitarismului comunist”, pe <https://www.fericiticeiprignoniti.net/stefan-metes/2222-destinul-istoricului-stefan-metes-in-epo->

În 1947, după 25 de ani de bogată activitate desfășurată în fruntea prestigioasei instituții a Arhivelor Statului din Cluj, a urmat „timpul marelui bilanț” al retragerii din funcție în vederea pensionării. În acest sens, profesorul Aurelian Sacerdoțeanu, director general al Arhivelor Statului, apreciindu-i marea contribuție în serviciul „științei românești”, îi aduce prețioase mulțumiri pentru formidabila colaborare la progresele arhivisticii românești, prin cuvintele: „Prin munca Dv. depusă în serviciul științei românești, în general, și al Arhivelor Ardealului, în special, prin activitatea nestăvilită și prin pasiunea cu care ați cercetat atâtea probleme ale trecutului nostru, este o cinste normală să căpătați azi de la patrie această *honesta missio*”⁹. Timp de 2 ani, din 1947 până în 1949, când a fost numit un nou director, Ștefan Meteș a condus destinele instituției fără a beneficia de retribuții bănești.

După anul 1950 a urmat o perioadă deosebit de grea pentru Ștefan Meteș și familia sa; a avut aceeași soartă cu a celor mulți arestați, pentru singurul motiv că au fost buni români, așa cum a fost cazul Acad. Onisifor Ghibu, Prof. Silviu Dragomir, Prof. Ștefan Manciuța, Prof. Ioan Lupaș, la care s-au adăugat și alți dascăli și preoți. În noaptea de 5/6 mai 1950 a fost arestat și închis în cunoscuta închisoare de la Sighet, alături de alți oameni politici, de cultură și preoți (Ioan Lupaș, Silviu Dragomir, Gheorghe Brătianu etc.); a fost eliberat abia în 6 iulie 1955¹⁰. Imediat după eliberare, Ștefan Meteș s-a reîntors la uneltele sale dragi – biblioteca, arhivele și masa de scris; sprijinit fiind de Andrei Oțetea, a colaborat cu Institutul de Istorie din Cluj la activitatea de elaborare a edițiilor de documente medievale.

Din 1949 până în 1957, din motive ușor de înțeles, Ștefan Meteș nu a mai publicat nimic. Acești ani au fost anii de închisoare și de marginalizare a celor mai mulți istorici și a elitei intelectuale. În 1957 și-a reluat activitatea doar sporadic prin publicarea unor studii cu o tematică variată în revista *Mitropolia Ardealului*: „Episcopia Geoagiului de Sus. Comemorarea de 400 de ani, 1557-1957” (nr. 9-10/1957, pp. 654-661); „Din relațiile noastre cu Rusia. Frații David și Teodor Corbea din Brașov în slujba poporului român ca luptători împotriva unirii cu Roma, ca diplomații și scriitori” (nr. 11-12, 1960, pp. 836-862), urmat de studiul „Români din Țara Bârsei, a Făgărașului și Trei Scaune-Secuime și Unirea cu Roma” (nr. 1-3, 1963, pp. 109-130), apoi de „Viața bisericească a românilor

ca-totalitarismului-comunist, accesat ultima dată la 12.1.2023.

⁹ Fragment din scrisoarea trimisă de Aurelian Sacerdoțeanu către Ștefan Meteș la data de 16 decembrie 1947, publicată în secțiunea „Anexe documentare”, în vol. *Ștefan Meteș la 85 de ani*, Cluj-Napoca, 1977, p. 42.

¹⁰ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, „Teologi ortodocși în închisorile comuniste: istoricul Ștefan Meteș (1886-1977)”, în *Telegraful Român*, an. 165, nr. 15-16, 15 aprilie 2017, p. 4.

din scaunul Săliște” (nr. 9-10, 1969, pp. 612-660) și altele, iar în revista *Biserica Ortodoxă Română* a publicat studiul „Zugravi și icoane pe hârtie (xilografuri-stampe) și sticlă din Transilvania” (nr. 7-8, 1964, pp. 730-774).

Munca pe care a depus-o o viață întreagă în cercetarea istoriografiei românești și a arhivisticii a început să fie apreciată chiar și de autoritățile comuniste abia spre sfârșitul vieții. În 1972, la împlinirea vârstei de 85 de ani, a fost decorat cu „**Ordinul Meritul Științific**” clasa I „pentru merite deosebite la dezvoltarea arhivisticii și istoriografiei românești” (anexa 1 și 2) și i s-a organizat o sesiune științifică omagială la Arhivele Statului din Cluj, unde mai mulți istorici (Constantin Daicoviciu, Ștefan Pascu, Pompiliu Teodor și alții) au prezentat sesiuni de comunicări. De asemenea, fostul director de atunci al Arhivelor Statului din Cluj, Alexandru Matei, s-a îngrijit în mod special de editarea volumului omagial *Ștefan Meteș la 85 de ani*: „închinând acest volum lui Ștefan Meteș, ctitorul instituției noastre, nu facem decât să ne achităm de o datorie de onoare față de acesta, de acea obligație ce revine, rând pe rând, fiecărei generații față de înaintașii noștri, care, răspunzând unor imperative ale vremii lor, au înfăptuit cu propriile lor forțe, minți și brațe, lucruri durabile, rămase moștenire pentru urmași”¹¹.

Ultimii ani ai vieții, după cum ne mărturisește Părintele Mircea Păcurariu, care deseori îl vizita, i-a petrecut alături de soția sa „într-o casă modestă în care a fost mutată doamna Sofia, în timp ce soțul ei era la închisoare”, din „casa lor primitoare din Cluj, strada Nicolae Grigorescu, nr. 96, construită într-un frumos stil românesc”¹², pe care abia după câțiva ani, și cu un spațiu mult mai restrâns, au reușit s-o redobândească. Aceste neajunsuri nu l-au împiedicat pe ilustrul cercetător al trecutului nostru transilvănean „să stăruie până la orele târzii ale nopții, așa cum a făcut-o decenii de-a rândul și până acum la masa de lucru, orânduindu-și fișele extrase din lectura nenumăratelor documente sau publicații, elaborând noi studii și proiectând altele”¹³. La patriarhala vârstă de 90 de ani, la data de 30 iunie 1977, Ștefan Meteș a trecut la cele veșnice, fiind urmat la foarte scurt timp de iubitoarea și devotata soție, doamna Sofia. Ștefan Meteș, „omul cu voință fermă și activă”, a rămas viu în memoria celor care l-au cunoscut și pe care ca un adevărat părinte i-a inițiat în tainele arhivelor: „nici vanitos, nici stăpânit de ambiții, nimic nu-i era mai presus decât simțul datoriei și al demnității, care i-au caracterizat întreaga viață”¹⁴.

¹¹ Al. Matei, „Cuvânt înainte” la vol. *Ștefan Meteș la 85 de ani*, Cluj-Napoca, 1977, p. 6.

¹² Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Cărturari sibieni de altădată*, p. 558.

¹³ Al. Matei, „Ștefan Meteș văzut de contemporani”, în vol. *Ștefan Meteș la 85 de ani*, p. 111.

¹⁴ Elena Mureșan, „Ștefan Meteș, omul cu voință fermă și activă (Amintiri)”, în vol. *Ștefan Meteș la 85 de ani*, p. 105.

II. Activitatea și opera

În perioada studenției, Ștefan Meteș și-a început activitatea de mare cercetător al istoriei debutând cu primele articole (studii) de specialitate, iar câțiva ani mai târziu, în 1922, a preluat sarcina grea de director al Arhivelor Statului din Transilvania, cu sediul la Cluj. Din momentul în care și-a asumat această nouă misiune, putem afirma că acesta a început o adevărată misiune „de unul singur” în Transilvania, în vederea căutării și a salvării de la distrugere și dispariție a valorosului patrimoniu arhivistic transilvănean „prin peregrinări de-a lungul și de-a latul teritoriului fostei provincii istorice – și concentrarea în depozitele Arhivelor Statului din Cluj-Napoca a câtorva dintre cele mai importante arhive de pe întinsul Transilvaniei”¹⁵, pe care s-a străduit să-l prelucreze și să-l valorifice, aspect dovedit de toate lucrările de specialitate pe care le-a publicat.

Intelectual de mare valoare, Ștefan Meteș s-a străduit nu doar să adune material de pe tot cuprinsul Transilvaniei, ci a desfășurat în paralel o intensă activitate de cercetare a documentelor istorice, pe care a început-o în perioada de studenție, a continuat-o în perioada de conducător al arhivelor clujene și chiar după ce a ieșit la pensie, aducând la lumină lucrări de istorie de o inestimabilă valoare.

Activitatea de cercetare științifică, pe care a început-o între anii 1912 și 1914, când era student la București, a împletit-o cu celelalte activități (preot și învățător) și, în mod special, cu cea de director la Arhivele Statului din Cluj.

Aprecierile pe care le-a primit de-a lungul anilor pentru activitatea de arhivist și istoric sunt edificatoare: 4 lucrări premiate de Academia Română, aprecieri în termeni elogioși făcute de marele istoric Nicolae Iorga și de alți istorici ai vremii (Dimitrie Onciul, Grigore Balș) „asupra activității neobosite, prezentându-l opiniei publice ca pe unul dintre istoricii noștri valoroși sub titluri și aprecieri ca «Ștefan Meteș, istoric transilvănean», «Eruditul cercetător ardelean», «unul dintre cărturarii de prestigiu ai Ardealului»”¹⁶. Din multele caracterizări care i s-au făcut, un pasaj apărut în revista „Țara” este semnificativ, însumându-le pe celelalte: „Ștefan Meteș este un cuvios al istoriei. Studiile sale n-au în ele nimic de prisos, nimic rostit pe jumătate ori pe deducții, nimic înlăturat din ceea ce trebuie spus. Totul se bazează pe adevăr de nedezmăniț. Adevăr de cronică, de document colbit, descoperit și transcris cu grijă pătimașă pentru trecutul nostru”¹⁷.

¹⁵ Al. Matei, „Din viața și activitatea lui Ștefan Meteș”, în vol. *Ștefan Meteș la 85 de ani*, p. 31.

¹⁶ *Ibidem*, p. 33.

¹⁷ *Ibidem*.

Munca asiduă pe care a depus-o timp de peste 60 de ani pentru dezvoltarea studiilor istorice și a arhivisticii românești și, în special, prin „contribuția sa prețioasă la cunoașterea trecutului Bisericii românești din Transilvania” îl așază pe Ștefan Meteș „alături de Nicolae Dobrescu, pentru Țara Românească și Moldova, și de Ioan Lupaș și Silviu Dragomir, pentru Transilvania, printre marii istorici ai Bisericii Ortodoxe Române”¹⁸.

Acesta a fost directorul de arhive, cercetătorul și istoricul Ștefan Meteș!

II.1. Ștefan Meteș – istoricul

Activitatea istorică a lui Ștefan Meteș a fost „multilaterală” și „complexă”, iar a vorbi despre activitatea aceasta „este o mare îndrăzneală”¹⁹. Pasiunea pentru cercetarea istorică i-a fost insufflată de cel puțin trei dintre iluștrii profesori ai Universității din București: Nicolae Iorga, Dimitrie Onciul și Ioan Bogdan. În ceea ce privește modalitatea de raportare la documente, metoda de lucru, discursul istoric și concepția sa cu privire la istorie putem spune că au fost influențate de Nicolae Iorga, „profesorul atât de prețuit și devenit demiurgul matricei spiritului său”²⁰, și de faptul că a frecventat în anii 1909 și 1912 cursurile Institutelor Teologice din Arad, Sibiu și Caransebeș, care, în mod vădit, și-au pus amprenta asupra sa, „deoarece istoricul Ștefan Meteș s-a aplecat nu de puține ori în cercetările sale asupra istoriei Bisericii românilor ardeleni”²¹. Cariera de cercetător în domeniul istoriei românești a început-o prin colaborări la periodicele conduse de Nicolae Iorga sau în alte periodice ale vremii: *Revista Ortodoxă* (București), *Românul* și *Tribuna* (Arad).

Urmărind discursul istoric al lui Ștefan Meteș, putem observa că scrisul său este plin de viață, astfel încât, nu de puține ori, evenimentele, chiar dacă s-au încheiat cu secole în urmă, par a se desfășura din nou, iar oamenii din trecut prind viață în paginile lui. Chiar dacă a adoptat de la maestrul său, Nicolae Iorga, efortul de sinteză și înlănțuire a ideilor în fraze scurte, astfel încât ideile să fie exprimate într-o succesiune logică, totuși rămâne un istoric aparte atât prin stil, idei și limbaj, cât și prin unele elemente de originalitate.

Ca istoric și cercetător, Ștefan Meteș a studiat mai multe domenii ale istoriei, domenii care se reflectă în scrierile sale și care manifestă „interes deosebit pentru

¹⁸ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, „Ștefan Meteș (la a 85-a aniversare)”, p. 102.

¹⁹ Ștefan Pascu, „Ștefan Meteș – istoricul”, în vol. *Ștefan Meteș la 85 de ani*, p. 63.

²⁰ Avram Andea, „Câteva considerații asupra valorii operei lui Ștefan Meteș pentru geografia istorică”, în vol. *Ștefan Meteș la 85 de ani*, p. 79.

²¹ Ovidiu-Valentin Boc, „Elemente ale discursului istoric la Ștefan Meteș. Considerații preliminare”, în *Sargeția II (XXXVIII)*, 2011, p. 426.

trecutul Bisericii românilor ardeleni, pentru istoria politică, istoria artei și culturii românești, istoria socială, pentru istoria economică..., demografia istorică, istoria locală și geografia istorică, dar și pentru istoria dreptului civil și bisericesc²². În scrierile sale sunt cuprinse și imortalizate figurile unor domnitori, revoluționari și personalități politice, precum: Mihai Viteazul, Horia, Cloșca și Crișan, Nicolae Iorga, Gheorghe Sion.

Activitatea istoriografică a lui Ștefan Meteș s-a desfășurat pe parcursul mai multor decenii, începând cu primele două ale secolului al XX-lea – când era la studii la București – și s-a încheiat odată cu decesul său, în 1977, în diferite domenii ale cercetării și „a dat la lumină felurite lucrări privind istoria poporului român, istoria culturii și artei românești, demografia istorică, mișcările naționale și sociale românești din Transilvania”²³.

Aria deosebit de variată a temelor abordate și extinderea pe mai multe decenii a fructuoasei sale activități de cercetare științifică și culturală „l-a impus pe Ștefan Meteș printre istoricii de seamă ai țării noastre, ale cărui lucrări au fost utilizate... și vor continua să fie folosite și în viitor tocmai datorită informațiilor pe care le conțin”²⁴.

Opera istorică a lui Ștefan Meteș este una dintre cele mai vaste; neîntrerupt cercetător al multiplelor aspecte ale vieții ardelenesti, prin adânci cercetări ale trecutului românesc, a adus ca dovezi documente inedite pentru recunoașterea românității bimilenare a Ardealului, fapt pentru care a fost numit de către contemporani „nestorul istoriografiei românești”²⁵.

II.1.1. Contribuția la dezvoltarea istoriografiei românești

Dragostea față de istorie și față de cercetarea serioasă bazată pe documente, pe care le-a moștenit de la maestrul său, precum și spiritul critic de care a dat dovadă, au făcut ca „istoricul ardelean Ștefan Meteș să aducă în istoriografia românească contribuții documentare valoroase, lucrări importante pentru domeniile istoriei menționate deja, unele dintre acestea tratând teme, subiecte care nu au mai fost abordate până atunci, îmbogățind astfel informația și instrumentul

²² Idem, „Discurs istoric la Ștefan Meteș asupra artei românești vechi”, în *Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis*, 5, 2013, p. 513.

²³ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, „Ștefan Meteș cercetător al Istoriei Bisericii Românești”, p. 250.

²⁴ Al. Matei, „Din viața și activitatea lui Ștefan Meteș”, p. 32.

²⁵ C. Daicoviciu, „Elogiu nestorului istoriografiei românești”, în vol. *Ștefan Meteș la 85 de ani*, p. 29.

de lucru, dar și metodele utilizate în analiza și discursul său istoric²⁶. Pe lângă aceste aspecte „moștenite”, Ștefan Meteș a adăugat în scrisul său istoric și opinii personale și elemente de originalitate care pot fi observate în cărțile pe care le-a scris, îndeosebi cele cu caracter bisericesc. Unul dintre principiile călăuzitoare în activitatea sa științifică a fost acela că „cercetarea trecutului trebuie să plece de la principalele izvoare, documentele, aflate în arhive și biblioteci”²⁷.

Activitatea științifică pe care a realizat-o în domeniul cercetării istoriografiei românești este pusă în evidență de numeroase scrieri privitoare la istoria poporului român. Acestea reflectă cu precădere că a fost preocupat mai ales de perioada medievală, alături de istorici precum Silviu Dragomir, Nicolae Iorga, Ioan Lupaș și Dimitrie Onciul. Amintim doar câteva direcții ale cercetării istoriografice în care a adus numeroase contribuții: originea și continuitatea în spațiul carpato-danubiano-pontic, procesul de etnogeneză al poporului român raportat la moștenirea daco-romană, apariția și organizarea primelor formațiuni statale românești medievale, tratarea românității sud-dunărene, raporturile românilor cu sașii și maghiarii din Transilvania, relațiile economice, politice și culturale dintre cele trei țări române în perioada medievală.

Dintre scrierile publicate referitoare la istoria neamului românesc amintim, în primul rând, lucrarea *Istoria neamului românesc*, vol. I: *Până la întemeierea Principatelor Române*, Editura „Asociațiunii”, Sibiu, 1922, IV+181 p.

Alte scrieri se referă la situația economico-socială a românilor din trecut, legăturile economice, sociale și politice ale românilor transilvăneni cu frații de dincolo de Carpați, probleme de istorie locală etc. Altele se ocupă cu diferite aspecte ale trecutului românilor din Transilvania. De asemenea, nu putem trece cu vederea lucrările de demografie istorică și cele închinat vechii culturi românești.

a) Lucrări care fac referire la situația economică și socială a românilor din trecut:

– *Vieața agrară, economică din Ardeal și Ungaria. Documente contemporane*, vol. I: 1508-1829, Tipografia „România Nouă”, Th. Voinea, București, 1921, XV+304 p.;

– *Situația economică a românilor din Țara Făgărașului*, vol. I, Cluj, 1935, CXI+488 p., 3 ilustr., 1 hartă;

²⁶ Ovidiu-Valentin Boc, „Discurs istoric la Ștefan Meteș asupra artei românești vechi”, în *Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis*, 5, 2013, p. 514.

²⁷ D. Ivănescu, „Cărturari moldoveni în opera lui Ștefan Meteș”, în vol. *Ștefan Meteș la 85 de ani*, p. 93.

– „Contribuții nouă privitoare la situația agrară a românilor de pe teritoriul cetăților regale-fiscale din Transilvania”, în vol. *Închinare lui Nicolae Iorga*, Cluj, 1931, pp. 264-271.

b) Lucrări despre legăturile economice, sociale și politice ale românilor transilvăneni cu frații de dincolo de Carpați:

– „Relațiile comerciale ale Țării Românești cu Ardealul până în veacul al XVIII-lea”, în *Neamul Românesc*, București, XVI (1921), nr. 182, pp. 157-173;

– *Moștile Domnilor și boierilor din Țerile române, în Ardeal și Ungaria*, Editura Librăriei Diecezane, Arad, 1925, 96 p.;

– *Domni din Principatele Române pribegi în Transilvania în veacul XVII*, Tipografia Cartea românească, Cluj, 1934, 43 p.;

– *Păstori ardeleni în Principatele Române*, Editura Librăriei Diecezane, Arad, (1925), 191 p.

c) Lucrări despre satele românești din Transilvania (probleme de istorie locală):

– *Satele românești de pe teritoriul cetăților regal-fiscale din Transilvania în veacul XV-XVIII-lea*, M.O. Imprimeria Națională, București, 1936, pp. 491-502;

– *Drăguș, un sat din Țara Oltului (Făgăraș)*, M.O. Imprimeria Națională, București, 1945, 223 p.;

– „Din trecutul satelor și munților cetății Hunedoara (în anii 1681, 1727 și 1829)”, în *Omagiu lui Ioan Lupaș*, București, 1943, pp. 550-566;

– „Câteva însemnări istorice despre satul românesc din Ardeal: Geomal”, în *Transilvania*, Sibiu, LII, (1921), nr.10-12, pp. 868-878.

d) Lucrări care se referă la diferite aspecte ale trecutului românilor din Transilvania:

– „Contribuțiuni nouă privitoare la Voievozii români din Ardeal și «părțile ungurești» în veacul al XVI-XVII-lea”, în *Patria*, Cluj, IV (1922), nr. 52-59, 27 p.;

– „Din istoria dreptului românesc din Transilvania”, în *Analele Academiei Române*, Memoriile Secțiunii Istorice, seria III, tom. XVII (1935-1937), memoriul 4, pp. 87-118;

– „Contribuții noi la istoria românilor din Țara Făgărașului în veacul al VII-lea. Situația românilor din domeniul Porumbacului de Jos (1680)”, în *Analele Academiei Române*, Memoriile Secțiunii Istorice, seria III, tom. XXIV (1941-1942), memoriul 19, pp. 575-626;

– „Cercetări și sentințe judecătorești privitoare la românii din ținuturile Cetății de Piatră (Chioara) în sec. XVIII-lea (1661)”, în *Revista Arhivelor* VII, (1946-1947), nr. 1, pp. 10-56.

e) Lucrări de demografie istorică:

– „Românii din Țara Oașului”, în *Almanahul Curentul*, București, 1944, p. 85;

– *Emigrări românești din Transilvania în sec. XIII-XX (Cercetări de demografie istorică)*, Editura Științifică, București, 1971, 438 p.

f) Câteva lucrări închinat vechii culturi românești:

– *Din relațiile și corespondența poetului Gheorghe Sion cu contemporanii săi*, Tipografia „Pallas”, Cluj, 1939, CIV+358 p.;

– „O nouă istorie a literaturii românești. Observații critice”, în *Patria*, Cluj, II (1920), nr. 148, p. 1.

II.1.2. Istoric bisericesc și cercetător al istoriei Bisericii Ortodoxe Române

În momentele cele mai grele ale istoriei, pe vremea când autoritatea politică era de alt neam, în pofida tuturor vicisitudinilor, Biserica din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș a fost singura instituție românească în jurul căreia s-a putut dezvolta cultura și învățământul în limba națională. Având în vedere preocupările pentru istoria politică, socială și culturală a Transilvaniei, era firesc ca Ștefan Meteș să acorde o importanță deosebită istoriei bisericești, fiindcă „istoria Bisericii din Transilvania și din ținuturile de vest ale țării face parte integrantă din însăși istoria poporului român”²⁸.

Ștefan Meteș nu a fost doar istoric, arhivist și cercetător, ci înainte de toate acestea a fost preot. Acest aspect nu poate fi trecut cu vederea, fiindcă și-a pus semnificativ amprenta asupra scrisului său istoric:

„Ca bun cunoscător al vieții bisericești, autorul scoate în evidență câteva aspecte ale vieții bisericești, aduce informații de amănunt privitoare la bisericile și preoții din perioada aceea, evidențiază rolul și importanța Bisericii în făurirea statului național unitar român”²⁹.

²⁸ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, „Ștefan Meteș cercetător al Istoriei Bisericii Românești”, p. 251.

²⁹ Gheorghe Viorel Dat, „Contribuția Preotului Ștefan Meteș la dezvoltarea istoriografiei Bisericești”, în vol. *90 de ani de la înființarea învățământului academic teologic orthodox în Oradea (1923-2013). Simpozion național, Oradea, 16-18 octombrie 2013*, Ed. Universității din Oradea, Oradea, p. 668.

Scrierile de istorie bisericească ale lui Ștefan Meteș se bazează pe o documentare bibliografică vastă; pe lângă numeroase acte inedite a valorificat din plin și cunoscutele colecții de documente publicate de Timotei Cipariu, Ilarion Pușcariu, Nicolae Iorga, la care se adaugă numeroase studii istorice în limbile maghiară și germană, fără a omite și lucrările istoricilor români Nicolae Iorga, Augustin Bunea, Vasile Mangra, Ioan Lupaș și Silviu Dragomir.

Cercetările de istorie bisericească le-a realizat cu mare râvnă, scoțând la lumină câteva lucrări de sinteză, mai multe monografii, articole și studii.

a) Lucrări de sinteză:

– *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania și Ungaria*, vol. I: până la 1700, Tiparul Tipografiei Diecezane greco-ortodoxe române, Arad, 1918, XII+411 p.

Aceasta este prima operă de mari proporții, prima afirmare științifică a lui Ștefan Meteș, apreciată elogios în presa vremii și premiată de Academia Română.

– *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Tipografia Arhidiecezane, Sibiu, 1936, CXXVIII+364 p.

Aceasta este a doua lucrare de sinteză în care autorul prezintă informații despre 170 de schituri și mănăstiri, până la distrugerea lor între 1761-1762 la ordinul generalului Bukow; lucrarea conține și aspecte importante din istoria monahismului românesc din Transilvania.

*

Activitatea de istoric bisericesc nu se rezumă doar la aceste două lucrări de sinteză. Pe lângă acestea, a mai publicat și alte lucrări, articole și studii. În continuare, vom aminti câteva dintre acestea:

b) Lucrări referitoare la relațiile bisericești ale românilor transilvăneni cu frații de dincolo de Carpați:

– *Șerban Vodă Cantacuzino și biserica românească din Ardeal. Studiu istoric*, Vălenii de Munte, 1915, 54 p.;

– *Relațiile mitropolitului Andrei Șaguna cu românii din Principatele-române*, Editura Librăriei Diecezane, Arad, 1925, 62 p.;

– *Relațiile bisericii românești ortodoxe din Ardeal cu Principatele române în veacul al XVIII-lea*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1928, 96 p.

c) Lucrări care privesc dezbinarea bisericească din 1698-1701:

– „Câteva contribuții la istoria unirii românilor cu Roma”, în *Revista Arhivelor*, III-1, (1939), nr. 8, pp. 359-366;

– „Românii din ținutul Hațeg contra unirii cu Roma (1699)”, în *Renașterea*, Cluj, XXVI (1948), nr. 20-23;

- „Atitudinea preoților români din ținutul Hațegului față de unirea cu Roma (1699-1700)”, în *Renășterea*, Cluj, XXV (1947), nr. 20-21, pp. 2-3;
- „Atitudinea românilor din Scaunul Mureșului față de unirea cu Roma (1699)”, în *Renășterea*, Cluj, XXVI (1948), nr. 35-40, pp. 2-3;
- „Românii din județul Cojocna (Cluj) față de unirea cu Roma (1699)”, în *Renășterea*, Cluj, XXVI (1948), nr. 29-30, pp. 2-3;
- „Românii din Țara Bârsei, a Făgărașului și din Treiscaune Secuimea, și unirea cu Roma. Declarațiile lor din 1699”, în *Mitropolia Ardealului*, Sibiu, VIII (1963), nr. 1-3, pp. 109-130.

d) Alte lucrări referitoare la diferite probleme de istorie bisericească:

- „Episcopia de Vad și legăturile ei cu Moldova”, în *Revista Ortodoxă*, București, I (1912-1912), nr. 1-8;
- „Cronica popii Vasilie din Scheiul Brașovului, c. 1650. (Cu note și lămuriri)”, în *Drum drept*, Vălenii de Munte, I (1913), nr. 3, pp. 165-188;
- *Viața bisericească a românilor din Țara Oltului*, Editura Asociațiunii (ASTRA), Sibiu, 1930, 144 p.;
- „Vizitațiunile canonice în trecutul bisericii românești din Transilvania”, în *Tribuna*, Cluj, I (1938), nr. 30, pp. 1-3;
- „Episcopia Geoagiului de Sus (1557-1957) – Comemorarea de 400 ani”, în *Mitropolia Ardealului*, Sibiu, II (1957), nr. 9-10, pp. 654-661.

e) Studii și articole despre viața bisericească în țara noastră după 1918 și problemele bisericești din acele vremuri:

- „Raport despre împreunarea bisericilor ortodoxe române din regatul român”, în *Patria*, Sibiu, I (1919), nr. 31 (martie);
- „Politica religioasă a României față de catolicismul unguresc”, în *Neamul Românesc*, București, XIX (1924), nr. 59, p. 1;
- *Biserica ortodoxă română din Transilvania în cei din urmă zece ani (1918-1928) în Transilvania, Banatul, Crișana, Maramureșul 1918-1928*, vol. II: *Cultura Națională*, București, 1929, pp. 759-781;
- *Viața bisericii ortodoxe române din Transilvania în cei din urmă douăzeci de ani (1919-1939)*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1940, pp. 543-566.

II.1.3. Preocupări de istoria artei bisericești

De-a lungul veacurilor, Biserica avut un rol important atât în păstrarea ființei și unității poporului roman, cât și în dezvoltarea culturii și artei. Acest sprijin al Bisericii a fost remarcat de către istoricul Ștefan Meteș, care, vorbind

despre mănăstirile românești, nota că acestea „au adus neprețuite servicii neamului în desfășurarea vremurilor, au apărat cu îndârjire legea strămoșească, au întărit unitatea sufletească peste granițele vremelnice, au dat poporului învățătura îngăduită de împrejurările vitrege și de dușmanii mulți (...), contribuind esențial la formarea limbii literare și la unitatea culturală a tuturor Românilor”³⁰.

Interesul pentru tărâmul istoriei artei bisericești poate fi observat atât direct prin subiect – „*Zugravii și icoanele pe hârtie...*”, „*Din istoria artei...*” –, cât și indirect, din alte studii și cercetări ale istoricului pentru artă. Un exemplu elocvent în acest sens este un studiu dedicat românilor din Țara Făgărașului³¹, care oferă date despre arta și cultura veche românească, precum și despre circulația cărții vechi. Tot aici apar menționate numele a numeroși maeștri zugravi care au lucrat în veacurile XVIII-XIX (Savu Pop din Făgăraș, Ioan Pop din Ludișor, Sava zugrav).

În ceea ce privește preocupările pentru istoria artei bisericești, Ștefan Meteș s-a remarcat printr-o altă lucrare de sinteză (a treia): *Din istoria artei religioase române. I. Zugravii bisericilor române* (Extras din „Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice, secția pentru Transilvania, 1926-28”), Tipografia „Progresul” (Gheorghe Ghili), Cluj, 1929, VII+168 p.+48 planșe. Lucrarea ne prezintă evoluția școlilor de zugravi în cele trei provincii românești. Această lucrare, chiar dacă nu a cercetat operele zugravilor și ale pictorilor sub raport artistic, aspect menționat cu modestie de el însuși: „nu vreau să împietez intrând în domeniul de cercetări al altora, pentru care n-am pregătirea necesară, dar cred că ele (însemnările – *n.n.*), așa cum sunt, pot să aducă un folos istoricului artei românești și bizantine și a celui care se va ocupa cu studii comparative, în legătură cu arta popoarelor ce ne încunjoară”³², poate să aducă real folos istoricului artei românești și bizantine. Meritul său constă în faptul că a fost primul care a strâns într-o lucrare o serie de informații despre zugravii și pictorii de biserici din cele trei țări române, aspect pentru care aceasta a fost premiată de Academia Română.

În 1964 a publicat un valoros studiu cu titlul „Zugravii și icoanele pe hârtie (xilografuri-ștampe) și sticlă din Transilvania”, în *Biserica Ortodoxă Română*, București, LXXXII (1964), nr. 7-8, pp. 730-774.

Ștefan Meteș a mai publicat și alte studii despre zugravii vechilor biserici românești, dintre care amintim:

³⁰ Ștefan Meteș, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1936, p. III.

³¹ Idem, *Viața bisericească a românilor din Țara Oltului*, Editura asociațiunii (ASTRA), Sibiu, 1930, 144 p.

³² Idem, *Din istoria artei religioase române*, vol. I: *Zugravii bisericilor române* (extras din „Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice, secția pentru Transilvania, 1926-28”), Tipografia „Progresul” (Gheorghe Ghili), Cluj, 1929, p. 4.

– „Zugravii bisericilor românești din veacul al XVI-XIX-lea”, în *Renașterea*, Cluj, XXVI (1948), nr. 5-14;

– „Note despre zugravii bisericilor românești în veacul al XV-XIX”, în *Revista Teologică*, Sibiu, XXII (1932), nr. 10-11, pp. 372-384.

Cu siguranță, interesul acestuia pentru istoria artei nu se rezumă doar la aceste titluri; am amintit aici doar câteva din bogatul tezaur al operei sale.

II.1.4. Considerații despre geografia istorică din Ardeal și Ungaria

Geografia apare ca o permanență a trecutului care a influențat viața omului. Ca agent geografic, omul dovedește că a fost de-a lungul veacurilor un mare arhitect al modificărilor terestre: pășunile, pădurile, fânețele și mai ales pământurile de cultură poartă semnul intervenției sale. Factorul geografic a avut și are un rol important „pentru a putea preciza măsura în care civilizația, ca măsură a valorilor materiale și spirituale, s-a resimțit de pe urma influenței mediului natural asupra vieții omului și a reacțiilor umane la această influență pe parcursul dezvoltării istorice”³³.

Luarea în considerare a factorilor geografici ai cadrului natural în care omul trăiește și își desfășoară activitatea este esențială. Condițiile de sol sunt unul dintre aceste elemente esențiale ale cadrului natural în care omul trăiește; solul este legat de relief prin diferențele de altitudine care determină particularități specifice fiecărei forme de relief. În strânsă legătură cu solul și relieful sunt condițiile de climat care, prin variațiile de temperatură, influențează regimul pluviometric și mișcarea maselor de aer care acționează asupra mediului în care omul trăiește și își desfășoară activitatea și, implicit, asupra vieții sale.

Născut în Geomal, „sat ardelean în care tradiția trecutului se perpetua și se împletea cu asprimea prezentului copilăriei sale, în aceeași albie spirituală a sufletului țărănesc în care au dospit și primele sale convingeri despre viață, înainte ca dragostea de carte și școala să-l smulgă fizic, nu și sufletește, din universul satului părintesc”³⁴, Ștefan Meteș a observat influența pe care mediul natural îl exercită asupra omului chiar și în sfera relațiilor sociale. Călăuzit de o forță lăuntrică dătătoare de puteri, generatoare de ambiții convergente și după mulți ani de muncă asiduă în arhivele din Budapesta, a reușit să ducă la bun sfârșit mărețul plan al operei *Vieța agrară, economică din Ardeal și Ungaria. Documente contemporane*, vol. I: 1508-1829, Tipografia „România Nouă”, Th. Voinea, București, 1921, XV+304 p., care vede lumina tiparului în 1921. Folosind

³³ Avraam Andea, „Câteva considerații asupra valorii operei lui Ștefan Meteș pentru geografia istorică”, în vol. *Ștefan Meteș la 85 de ani*, p. 81.

³⁴ *Ibidem*, p. 79.

conscripția urbarială din 1819/1820 (pe care a publicat-o parțial) dezvăluie tabloul geografic al Transilvaniei cu „posibilitățile” pe care le oferă sau le refuză vieții satului. Aceste „posibilități”, dintre care amintim: pășunile, fânețele, pădurile și culturile agricole, sunt determinate calitativ și cantitativ de configurația geografică, de proprietățile solului și de factorii climatici. Astfel, viața sătenilor era fie ușurată: „avem pășune destulă și putem ține vaci, oi și capre, de la care facem unt și vindem, din marhe care este de întrecut îl vindem și plătim darea Împăratului”³⁵, fie împovărată: „nu prea avem loc de pășune, și tocmai din sat în jos îi pușinel, dar îi și rău pământul... nici câte o vacă ori alte vite mai mărunțele nu putem paște”³⁶.

II.1.5. Scrieri care reflectă activitatea de istoric

Prin profesie și scrieri, Ștefan Meteș s-a dovedit a fi un istoric de largă erudiție, manifestând preferință pentru istoria Bisericii românilor ardeleni, istoria politică, istoria culturii și artei românești, istoria socială și economică, mișcările naționale din Transilvania, geografia istorică, istoria dreptului. Dotat cu un spirit critic, a adus în istoriografia românească contribuții documentare valoroase: „orice afirmație dintr-una sau din alta dintre cărțile sale se întemeiază pe izvor, merge la fântâna primară, temelia pe care se clădește construcția puternică a unui așezământ mareț. Nicio afirmație gratuită, nicio considerație neîntemeiată. De aceea sunt valoroase și de aceea vor rămâne valoroase scrierile Prof. Șt. Meteș”³⁷.

Ștefan Meteș – „omul iubitor de istorie” și „omul iubitor al condeiului” – s-a remarcat atât prin lucrări de sinteză, lucrări în volum, cât și prin „sutele de studii, articole, interviuri, note, recenzii publicate de-a lungul a șapte decenii în peste 40 de reviste și ziare de pe tot cuprinsul țării”³⁸. Scrierile sale au fost apreciate de cercurile specialiștilor și de cititori, iar unele dintre ele premiate de Academia Română sau de alte societăți culturale.

Prezentarea tuturor lucrărilor, studiilor și articolelor publicate de Acad. Ștefan Meteș nu este posibilă în acest cadru, dar totuși este necesar să amintim câteva titluri care reflectă în mod fidel calitatea sa de istoric, neobosit cercetător supranumit de către contemporani „nestorul istoriografiei românești”.

³⁵ Ștefan Meteș, *Vieța agrară, economică din Ardeal și Ungaria. Documente contemporane*, vol. I: 1508-1829, Tipografia „România Nouă”, Th. Voinea, București, 1921, p. 139.

³⁶ *Ibidem*, p. 273.

³⁷ Ștefan Pascu, „Ștefan Meteș – istoricul”, p. 65.

³⁸ Marin Oprea, „Ștefan Meteș în publicistica vremii”, în vol. *Ștefan Meteș la 85 de ani*, p. 101.

Dintre scrierile care reflectă activitatea de istoric – pe care le vom structura în trei secțiuni (lucrări de sinteză, lucrări în volum, respectiv studii și articole) –, amintim câteva titluri edificatoare:

a) Lucrări de sinteză:

1. *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania și Ungaria*, vol. I: *până la 1700*, Tiparul Tipografiei Diecezane greco-ortodoxe române, Arad, 1918, XII+411 p.

Aceasta este prima operă de mari proporții, prima afirmare științifică a lui Ștefan Meteș, apreciată elogios în presa vremii și premiată de Academia Română. Structurată în 14 capitole mari și 53 de subcapitole, lucrarea cuprinde „întreaga evoluție a vieții bisericești a românilor din Transilvania, Banat, Arad, Bihor și Maramureș până la sfârșitul secolului al XVII-lea, cu capitol special privind cultura și arta bisericească, legăturile bisericești ale românilor transilvăneni cu Țara Românească și Moldova, starea materială, socială, morală și culturală a preoțimii”³⁹. Lucrarea a fost apreciată de marele istoric Dimitrie Onciu, dar și de părintele profesor Dumitru Stăniloae: „Utilizând toată literatura istorică de până azi asupra subiectului, opera aceasta cuprinde toate informațiile câte s-au putut aduna până azi (1935) despre trecutul nostru bisericesc, dar astfel grupate, orânduite și valorificate, încât la fiecare alineat ni se deschide un nou peisagiu larg de ansamblu și ni se oferă o judecată generală”⁴⁰.

2. *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Tipografia Arhidiecezanală, Sibiu, 1936, CXXVIII+364 p.

În a doua lucrare de sinteză, autorul ne prezintă informații despre 170 de schituri și mănăstiri, până la distrugerea lor între 1761-1762 la ordinul generalului Bukow; lucrarea conține și o valoroasă introducere despre istoria monahismului românesc în Transilvania cu „date privitoare la numărul, răspândirea și ctitorii mănăstirilor românești din Transilvania, rolul lor în menținerea ortodoxiei în secolul al XVIII-lea, cu specială privire asupra călugărilor Visarion Sarai și Sofronie de la Cioara”⁴¹.

³⁹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, „Ștefan Meteș cercetător al Istoriei Bisericii Românești”, p. 253.

⁴⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Trecutul nostru”, în *Telegraful Român*, an. LXXXIV, nr. 7, 1936, p. 2.

⁴¹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, „Ștefan Meteș cercetător al Istoriei Bisericii Românești”, p. 254.

3. *Din istoria artei religioase române*, vol. I: *Zugravii bisericilor române* (Extras din „Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice, secția pentru Transilvania, 1926-28”), Tipografia „Progresul” (Gheorghe Ghili), Cluj, 1929, VII+168 p.+48 planșe.

Autorul ne prezintă evoluția școlilor de zugravi în cele trei provincii românești, aducând un real folos istoricului artei românești și bizantine și a celui care se va ocupa cu studii comparative în legătură cu arta popoarelor ce ne înconjoară. Meritul său pentru această lucrare constă în faptul că a fost primul care a strâns într-o lucrare o serie de informații despre zugravii și pictorii de biserici din cele trei țări române, aspect pentru care lucrarea a fost premiata de Academia Română.

4. *Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII-XX (Cercetări de demografie istorică)*, Ed. Științifică, București, 1971, 438 p.

Sinteza întregii sale activități istorice, rod al unei vaste și îndelungi documentări, lucrarea ne prezintă emigrările românilor transilvăneni de-a lungul veacurilor atât în țările vecine (Ungaria, Polonia, Serbia, Bulgaria, Rusia), cât și la mari depărtări (Siberia, Caucaz, America, Canada). Întemeindu-se pe o lungă și vastă cercetare de aproape 700 de ani, „aceste emigrări n-au făcut altceva decât să întărească relațiile dintre cele trei provincii românești... relații care s-au păstrat, în ciuda tuturor vicisitudinilor vremii, de-a lungul istoriei poporului român”⁴². Apariția acestei lucrări nu a fost trecută cu vederea de către forurile superioare ale intelectualității românești. Cea mai edificatoare caracterizare a acestei lucrări de mari proporții o face Mitropolitul Ardealului Nicolae Mladin într-o scrisoare din 12 aprilie 1972, adresată lui Ștefan Meteș: „Este o carte unică. O carte de erudiție scrisă într-un stil care transmite suflul vieții. O carte în care bate inima celui ce s-a identificat cu destinul acestui popor. Am trăit – prin ea – drama emigrărilor, drama veacurilor, dar și sufletul tonic al eroismului și vredniciei române, care au dus la biruință. Au fost pagini care m-au impresionat până la lacrimi. Cartea aceasta înseamnă întreaga operă a celui ce toată viața și-a închinat-o Transilvaniei și legăturilor cu frații de peste munți, idealului de unitate, libertate și progres a întregului popor”⁴³.

b) Lucrări în volum:

1. *Șerban Vodă Cantacuzino și biserica românească din Ardeal. Studiu istoric*, Vălenii de Munte, 1915, 54 p.;

⁴² Gheorghe Viorel Dat, „Contribuția Preotului Ștefan Meteș la dezvoltarea istoriografiei Bisericești”, p. 667.

⁴³ *Ibidem*.

2. *Vieța agrară, economică din Ardeal și Ungaria. Documente contemporane*, vol. I: 1508-1829, Tipografia „România Nouă”, Th. Voinea, București, 1921, XV+304 p.;

3. *Istoria neamului românesc*, vol. I: *Până la întemeierea Principatelor Române*, Editura „Asociațiunii”, Sibiu, 1922, IV+181 p.;

4. *Păstori ardeleni în Principatele Române*, Editura Librăriei Diecezane, Arad, 1925, 191 p.;

5. *Relațiile mitropolitului Andrei Șaguna cu românii din Principatele-române*, Editura Librăriei Diecezane, Arad, 1925, 62 p.;

6. *Moșiile Domnilor și boierilor din Țerile române, în Ardeal și Ungaria*, Editura Librăriei Diecezane, Arad, 1925, 96 p.;

7. *Relațiile bisericii românești ortodoxe din Ardeal cu Principatele române în veacul al XVIII-lea*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1928, 96 p.;

8. *Viața bisericească a românilor din Țara Oltului*, Editura Asociațiunii (ASTRA), Sibiu, 1930, 144 p.;

9. *Situația economică a românilor din Țara Făgărașului*, vol. I, Cluj, 1935, CXI+488 p., 3 ilustr., 1 hartă.;

10. *Din relațiile și corespondența poetului Gheorghe Sion cu contemporanii săi*, Tipografia „Pallas”, Cluj, 1939, CIV+358 p.;

11. *Drăguș, un sat din Țara Oltului (Făgăraș)*, M.O. Imprimeria Națională, București, 1945, 223 p.;

12. *Emigrări românești din Transilvania în sec. XIII-XX (Cercetări de demografie istorică)*, Editura Științifică, București, 1971, 438 p.

c) Studii și articole:

1. „Episcopia de Vad și legăturile ei cu Moldova”, în *Revista Ortodoxă*, București, I (1911-1912), nr. 1-8;

2. *Cronica popii Vasilie din Scheiul Brașovului, c. 1650. (Cu note și lămuriri)*, în *Drum drept*, Valenii de Munte, I (1913), nr. 3, pp. 165-188;

3. „Relațiile comerciale ale Țării Românești cu Ardealul până în veacul al XVIII-lea”, în *Neamul Românesc*, București, XVI (1921), nr. 182, pp. 157-173;

4. „Câteva însemnări istorice despre satul românesc din Ardeal: Geomal”, în *Transilvania*, Sibiu, LII (1921), nr. 10-12, pp. 868-878;

5. „Contribuțiuni nouă privitoare la Voievozii români din Ardeal și «părțile ungurești» în veacul al XVI-XVII-lea”, în *Patria*, Cluj, IV (1922), nr. 52-59;

6. „Note despre zugravii bisericilor românești în veacul al XV-XIX”, în *Revista Teologică*, Sibiu, XXII (1932), nr. 10-11, pp. 372-384;

7. „Din istoria dreptului românesc din Transilvania”, în *Analele Academiei Române*, Memoriile Secțiunii Istorice, seria III, tom. XVII (1935-1937), memoriul 4, pp. 87-118;

8. „Contribuții noi la istoria românilor din Țara Făgărașului în veacul al VII-lea. Situația românilor din domeniul Porumbacului de Jos (1680)”, în *Analele Academiei Române*, Memoriile Secțiunii Istorice, seria III, tom. XXIV (1941-1942), memoriul 19, pp. 575-626;

9. „Românii din Țara Oașului”, în *Almanahul Curentul*, București, 1944, p. 85;

10. „Atitudinea preoților români din ținutul Hațegului față de unirea cu Roma (1699-1700)”, în *Renașterea*, Cluj, XXV (1947), nr. 20-21, pp. 2-3;

11. „Românii din ținutul Hațeg contra unirii cu Roma (1699)”, în *Renașterea*, Cluj, XXVI (1948), nr. 20-23;

12. „Atitudinea românilor din Scaunul Mureșului față de unirea cu Roma (1699)”, în *Renașterea*, Cluj, XXVI (1948), nr. 35-40, pp. 2-3;

13. „Românii din județul Cojocna (Cluj) față de unirea cu Roma (1699)”, în *Renașterea*, Cluj, XXVI (1948), nr. 29-30, pp. 2-3;

14. „Zugravii bisericilor românești din veacul al XVI-XIX-lea”, în *Renașterea*, Cluj, XXVI (1948), nr. 5-14;

15. „Zugravii și icoanele pe hârtie (xilografuri-ștampe) și sticlă din Transilvania”, în *Biserica Ortodoxă Română*, București, LXXXII (1964), nr. 7-8, pp. 730-774.

Numărul studiilor și articolelor publicate este mult mai mare. A publicat numeroase articole cu caracter istoric în: *Revista Teologică*, *Telegraful Român – Sibiu*, la ziarele *Renașterea*, *Patria* și *Societatea de Mâine – Cluj*, precum și în *Revista Arhivelor – București*.

Conform celor anterior amintite se poate observa că o mare parte a operei lui Ștefan Meteș este alcătuită din lucrări de istorie a Bisericii românești din Transilvania și din contribuții semnificative la cunoașterea istoriei poporului român, a culturii și artei sale. Această diversitate a direcțiilor de cercetare ne demonstrează erudiția și pregătirea sa, care se reflectă cu fidelitate în numeroasele lucrări pe variate teme de cercetare istorică.

II.2. Ștefan Meteș – arhivistul

Unul dintre principiile esențiale ale activității istoriografice a lui Ștefan Meteș se baza pe „crezul” că cercetarea trecutului trebuie să plece de la principalele izvoare, de la documente aflate în arhive și biblioteci. Animat de acest crez, de chemarea pentru studiul istoriei și documentelor de arhivă, a călătorit la

Budapesta și București, pentru cercetarea bibliotecilor și arhivelor, punându-și astfel toată energia creatoare în slujba culturii și istoriei românești, ceea ce a atras atenția cărturarilor vremii, care au apreciat munca și valoarea tânărului preot din Boholt, care a fost ales membru corespondent al Academiei Române, în 1919, la doar 32 de ani.

În 1922, datorită erudiției sale și a entuziasmului tineresc, la îndemnul profesorilor de la București și mai ales ale mentorului său, Nicolae Iorga, a acceptat să preia funcția de conducere a Arhivelor Statului din Cluj, fiind astfel „întâiul director al Arhivelor Statului din Transilvania, cu sediul la Cluj (1922-1949)”⁴⁴. Un aspect foarte important din activitatea de arhivist este modul în care a pus în lumină inestimabila valoare a arhivelor: „Arhiva nu trebuie să mai însemneze un depozit de documente vechi, fără viață, ci un laborator viu din care pleacă neconținut elemente și cunoștințe, care fortifică sufletul național în mers spre biruință în folosul națiunii și umanității”⁴⁵.

II.2.1. Contribuția la întemeierea Arhivelor Statului din Cluj

În anul 1920, după Unirea Transilvaniei cu România, a fost înființată Direcția Arhivelor Statului din Cluj, prima instituție de acest fel din Transilvania, ca urmare a eforturilor depuse de către Dimitrie Onciul, Director General al Arhivelor Statului, și a hotărârii luate de către Consiliul Dirigent în ședința din 14 martie 1920.

Noua instituție, aflată la începutul activității, nu dispunea de personal calificat și nici de spațiile necesare. În această situație deosebit de grea, Ștefan Meteș a acceptat la data de 1 octombrie 1922 funcția de director al acestei instituții atât de importante mai ales pentru românii din Transilvania: „*Am fost condus în acest post de mare răspundere, de dragostea deosebită față de știința istorică... și de credința puternică de a reuși prin muncă stăruitoare și pricepută să deștept totuși atențiunea și interesul în special al autorităților față de valoarea și rostul arhivelor în viața statului român întregit*”, scria el într-un memoriu din 1946; pe bună dreptate, a fost considerat „părintele” Arhivelor Statului din Cluj.

Cu toate dificultățile inerente unui început, după obținerea unei locații și în urma recrutării de cadre, Ștefan Meteș a început preluarea de materiale arhivistice și a izbutit „să adune printr-o muncă neobosită de teren și să organizeze

⁴⁴ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, „Ștefan Meteș cercetător al Istoriei Bisericii Românești”, p. 250.

⁴⁵ D. Ivănescu, „Cărturari moldoveni în opera lui Ștefan Meteș”, p. 93.

importante fonduri de arhive județene, orășenești și familiare din Transilvania, cu o vechime începând din secolul al XIII-lea⁴⁶.

II.2.2. Director al Arhivelor Statului din Cluj

În calitate de director al Arhivelor Statului din Cluj, începând cu anul 1923, Ștefan Meteș a început o muncă de apostolat prin localitățile Ardealului în vederea depistării și salvării arhivelor. Nu de puține ori s-a confruntat cu nepăsarea autorităților locale, fiind nevoit în primul an de activitate să cheltuiască sume mari din propriul salariu. Aceste obstacole nu l-au determinat nicio clipă să renunțe, ci dimpotrivă, a adunat „cu o hărnicie de albină tot ce se găsea mai prețios în diferite părți ale țării, ale Transilvaniei, fie că era vorba de arhive publice, fie că era vorba de arhive particulare”⁴⁷, și a fructificat neconținut acest tezaur.

Încă de la numirea ca director s-a confruntat timp de aproape doi ani cu crearea minimelor condiții pentru desfășurarea în condiții optime a activității unei asemenea instituții. În mod deosebit s-a ocupat de formarea unei generații de arhiviști, înconjurându-se de oameni harnici și pricepuți pe care i-a format și îndrumat „cu inima deschisă... având o liniște de înțelept, de mare valoare morală”⁴⁸, ca un adevărat părinte. Dintre aceștia amintim pe D. Prodan și pe Ioan Mărcuș, care i-a urmat ca director la Arhive în 1949. Activitatea sa nu s-a rezumat doar la atât, ci a efectuat muncă de teren pe tot cuprinsul Transilvaniei, adunând materiale arhivistice pe care, cu multă râvnă, nu numai că le-a prelucrat, catalogat, inventariat, ci s-a străduit să pună în valoare bogăția documentară a fondurilor printr-o intensă activitate de publicare pe care a inițiat-o între 1935 și 1943, perioadă în care a publicat șase volume din colecția documentară *Din publicațiile Arhivelor Statului din Cluj*. De asemenea, a colaborat și cu *Revista Arhivelor*, fiind mereu preocupat de formarea unei generații de arhiviști.

Greutățile cu care s-a confruntat pe parcursul activității sale la Arhivele din Cluj: condițiile precare, absența mobilierului, iluminarea defectuoasă, numărul mic de angajați, lipsa spațiilor de depozitare și cercetare, dar și lipsa banilor și salarizarea proastă etc. nu l-au determinat să renunțe niciodată la activitatea sa, socotind că „îndatoririle ce le avea de îndeplinit erau mai multe și mai mari decât drepturile ce-i reveneau”⁴⁹. După multe discuții și tergiversări cu autoritățile centrale de la București, anul 1936 a adus Arhivelor din Cluj un nou sediu,

⁴⁶ Mihail Fănescu, „Din activitatea arhivistică a lui Ștefan Meteș”, în vol. *Ștefan Meteș la 85 de ani*, p. 67.

⁴⁷ Ștefan Pascu, „Ștefan Meteș – istoricul”, p. 63.

⁴⁸ Elena Mureșan, „Ștefan Meteș, omul cu voință fermă și activă (Amintiri)”, p. 105.

⁴⁹ *Ibidem*.

un edificiu cumpărat chiar de către Ministerul Instrucțiunii, Cultelor și Artelor, care făcea posibilă extinderea depozitelor și răspundea mai bine necesităților instituției.

Odată cu venirea războiului, directorul Ștefan Meteș, a întâmpinat numeroase greutăți, riscând chiar evacuarea Arhivelor în stradă, sub cerul liber, sau chiar distrugerea lor. Și de această dată a dat dovadă de curaj și râvnă neobosită, ocupându-se personal de protejarea tezaurului arhivistic, pe care l-a transportat de la Cluj la Turda și la Sibiu.

În perioada activității ca director, Ștefan Meteș s-a remarcat și prin calitatea de bun administrator al Arhivelor Statului din Cluj, impresionând prin capacitatea de a drămuï fiecare bănuț primit de la autorități pentru instituție, prin puterea de muncă și prin păstrarea unor bune relații cu toți angajații, aspect menționat chiar de către cei pe care i-a inițiat în „tainele arhivelor” și care au lucrat ani mulți sub atenta lui supraveghere:

„Niciodată în cei 12 ani cât am lucrat sub îndrumarea lui nu l-am auzit vorbind aspru cuiva, prezența lui era calmă și odihnitoare, dădea dovadă de o înțelegere desăvârșită în toate problemele ce se legau de omul de lângă el”⁵⁰.

Atașamentul și pasiunea față de instituție l-a determinat pe Ștefan Meteș ca, după trecerea la pensie, în anul 1947, să conducă gratuit încă doi ani bunul mers al instituției clujene.

II.2.3. Scrieri care reflectă activitatea de arhivist

Preocupat fiind în timpul activității de conducător al Arhivelor clujene să facă cunoscută bogăția lor documentară printr-o activitate de publicare, a inițiat editarea unei colecții de documente cu titlul *Din publicațiile Arhivelor Statului din Cluj*, din care au apărut șase volume între anii 1935 și 1943.

În 1939, a publicat în *Inventarul Arhivelor Statului* situația colecțiilor de documente și a fondurilor păstrate în Arhivele clujene, în care arată cu modestie „ce a putut realiza până la acea dată, cu toate greutățile întâmpinate, din planul inițial de a concentra toate documentele istorice din orașele și județele provinciei și după cum afirmă «marea arhivă de la Budapesta ce ne revenea de drept pe baza tratatelor de pace»”⁵¹.

Între anii 1925 și 1946, Ștefan Meteș a fost un prețios colaborator al *Revis-tei Arhivelor*, periodic apărut în 1925, conform Legii de organizare a Arhivelor Statului (1925), care în articolul 14 stabilea să se redacteze o revistă oficială a

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Mihail Fănescu, „Din activitatea arhivistică a lui Ștefan Meteș”, p. 67.

Arhivelor Statului, care „va trata toate problemele în legătură cu organizarea și funcționarea acestei instituții și va cuprinde studii și cercetări în domeniul disciplinelor științifice ce au ca obiect de studiu documentele, peceteile și orice alt material de arhivă”⁵². Revista avea misiunea de a cuprinde toate aspectele referitoare la documente și de a-i informa pe cercetători și de a asigura pregătirea științifică a arhiviștilor. În această revistă de specialitate, Ștefan Meteș a publicat constant articole, studii și documente deosebit de interesante privind istoria Transilvaniei și legăturile cu Moldova și Țara Românească. Dintre aceste publicații care reflectă activitatea de arhivist amintim:

„Arhivele din Ardeal după război”, articol publicat în primul număr din *Revista Arhivelor*, I (1924-1925), nr. 1-3, pp. 85-87.

În acest articol prezintă nesfârșita bogăție a arhivelor din Transilvania și situația grea în care se aflau arhivele județene și orășenești în urma războiului, accentuând misiunea Direcției regionale a Arhivelor din Cluj pentru salvarea și transportarea lor la Cluj. Încheierea articolului este realizată într-o notă realist-optimistă:

„Cel ce scrie aceste rânduri își va putea face datoria deplin, organizând această arhivă ca director al ei și făcând-o accesibilă tuturor cercetătorilor istorici numai dacă Ministerul Instrucțiunii Publice îi va pune la dispoziție un local propriu și potrivit pentru arhivă, apoi funcționari experți și bine salariați, cum sunt de altcund în toate țările civilizate, care sunt pătrunse de adevărul că numai prin cunoașterea adâncă și largă a trecutului, din care pleacă interminabile lumini de experiență, cu îndemnuri spre bine și adevăr, se poate asigura prezentul și viitorul unui stat sau neam”⁵³.

„Arhivele istorice românești din Budapesta”, studiu publicat în al treilea volum din *Revista Arhivelor*, III (1936-1937), nr. 6-8, pp. 50-62.

În acest amplu studiu, Ștefan Meteș relatează despre arhivele românești transportate din Transilvania la Budapesta, în 1875, când a luat ființă Arhiva Națională Maghiară. Atunci au fost transportate din Transilvania următoarele arhive: Arhiva Guvernului ardelean (dintre anii 1690 și 1872), Arhiva Conventului din Cluj-Mănăștur (cu documente din sec. al XVI-lea), Arhiva Capitlului Episcopiei Catolice din Alba Iulia (cu documente din sec. al XVI-lea), Arhiva Cancelariei aulice transilvane, Arhiva Fiscului din Transilvania, *Urbaria et conscriptiones*, conținând urbarii și conscripții din sec. XVI-XVIII, dintre care

⁵² *Ibidem*, p. 68.

⁵³ *Ibidem*.

amintim „Diplomataria”, care cuprinde aproximativ 40000 de diplome originale dintre anii 1109-1526, dintre care câteva mii de diplome transilvane (privesc Transilvania)⁵⁴.

3. „Nicolae Iorga și arhivele din Transilvania și Ungaria”, studiu publicat în *Revista Arhivelor*, vol. IV (1941), nr. 2, pp. 214-223, volum omagial consacrat amintirii marelui istoric Nicolae Iorga.

În următoarele volume ale revistei *Arhivele Statului* a publicat și alte studii și documente interesante:

– în vol. I, nr. 1-7, 1924-1926, a publicat: „Un portret nou al lui Horia și Cloșca” (pp. 140-141), „Mihai Viteazul și orașul Cluj” (pp. 292-294), „O învoială românească din Ardeal” (pp. 296-297);

– în vol. III, 2, nr. 8, 1939: „Câteva contribuții la istoria unirii românilor cu Roma” (pp. 359-366);

– în vol. IV, 1, 1940: „Populația maghiară din Transilvania” (pp. 69-99);

– în vol. V, 1, 1942: „Din relațiile Țării Românești cu Ungaria și Transilvania” (pp. 11-21);

– în vol. VII, 1, 1946: „Cercetări și sentințe judecătorești privitoare la români din ținutul Cetății de Piatră (Chioara), în secolul al XVII-lea (1661)” (pp. 10-56)⁵⁵.

Începând din 1940 a publicat în *Revista Arhivelor* dări de seamă anuale despre Arhivele din Cluj: „Raportul Arhivelor Statului Cluj” (1940). Odată cu refugiul la Sibiu a continuat să publice anual până în 1947: „Raport despre activitatea Direcției Regionale a Arhivelor Statului din Cluj-Sibiu”.

Concluzii

Ștefan Meteș ocupă fără îndoială un loc de prim rang între personalitățile care au contribuit în a doua jumătate a secolului al XX-lea la dezvoltarea studiilor istorice. Bogata lui activitate de cercetare a scos la lumină diverse lucrări privitoare la istoria poporului român, a Bisericii și a artei bisericești.

Din prezentarea scrierilor sale ne putem da seama de munca intensă pe care a depus-o Ștefan Meteș timp de mai bine de jumătate de veac ca cercetător. De asemenea, nu putem face abstracție nici de activitatea de arhivist și de modul în care a pus în lumină inestimabila valoare a arhivelor; în viziunea sa, arhiva nu trebuie să însemne un depozit de „documente vechi, fără viață”, ci un „laborator viu”. Această schimbare de perspectivă a adus o contribuție deosebită la adunarea,

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 68-69.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 69.

inventarierea, organizarea și conservarea arhivelor din Transilvania. Toate acestea au fost posibile prin voința și entuziasmul de care a dat dovadă în perioada studenției și a moștenirii pe care a primit-o de la profesorii pe care i-a avut la București și, în mod special, de la marele maestru și istoric Nicolae Iorga.

În perioada studiilor a debutat cu primele scrieri și, în același timp, și-a cultivat pasiunea față de carte, pasiune care, prin achiziția de cărți și prin constituirea bibliotecii personale, a crescut semnificativ de-a lungul timpului. Pasiunea pentru carte și îndeosebi pentru cartea istorică poate fi observată cu ușurință în scrierile sale și mai ales în cărțile pe care le-a achiziționat. De altfel, oricine intră în contact cu biblioteca lui Ștefan Meteș poate observa cu ușurință că cea mai mare parte a cărților sunt cărți de istorie. Nu lipsesc nici cărțile de teologie și literatură, drept, geografie etc. El a fișat, a prelucrat și a folosit informații din numeroasele cărți din biblioteca personală, mai ales cele de istorie, aspect care poate fi observat cu ușurință în notele de subsol ale lucrărilor scrise. Acest fapt demonstrează în primul rând interesul pentru o aprofundată cunoaștere și documentare, iar în al doilea rând reflectă maturitatea cu care își alegea cărțile, care au constituit o bibliotecă completă și bine întreținută.

Atât faptul că Ștefan Meteș a urmat cursuri de teologie la Sibiu, cât și faptul că a colaborat cu câțiva dintre profesorii de la Academia Teologică Andreiană, dintre care amintim pe Pr. Ioan Lupaș, Silviu Dragomir, Mitropolitul Nicolae Bălan, Mitropolitul Nicolae Mladin și Pr. Mircea Păcurariu, ne îndreptățeste să credem că, datorită acestor legături și în lipsa unui act oficial de donație, Ștefan Meteș a donat biblioteca personală Bibliotecii Mitropolitane din Sibiu. În sprijinul acestei afirmații vine și părintele academician Mircea Păcurariu:

„Istoricul Ștefan Meteș avea una din cele mai frumoase biblioteci de specialitate din Ardeal. La stăruințele părintelui Ioan Beju și chiar ale Mitropolitului Nicolae Mladin (care-l vizita mereu la Cluj), aceasta a fost donată Bibliotecii mitropolitane din Sibiu. Ea a fost așezată într-o încăpere specială a noii aripi a Bibliotecii, numită până azi «Sala Meteș», și stă la dispoziția profesorilor, studenților teologi și ale cercetătorilor în domeniul istoriei”⁵⁶.

⁵⁶ Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Cărturari sibieni de altădată*, p. 558.

D E C R E T

PRIVIND CONFERIREA ORDINULUI „MERITUL ȘTIINȚIFIC” CLASA I TOVARĂȘULUI ȘTEFAN D. METEȘ DIN MUNICIPIUL CLUJ-NAPOCA

Pentru merite deosebite obținute în dezvoltarea istoriografiei și arhivisticii românești,

CONSILIUL DE STAT AL REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

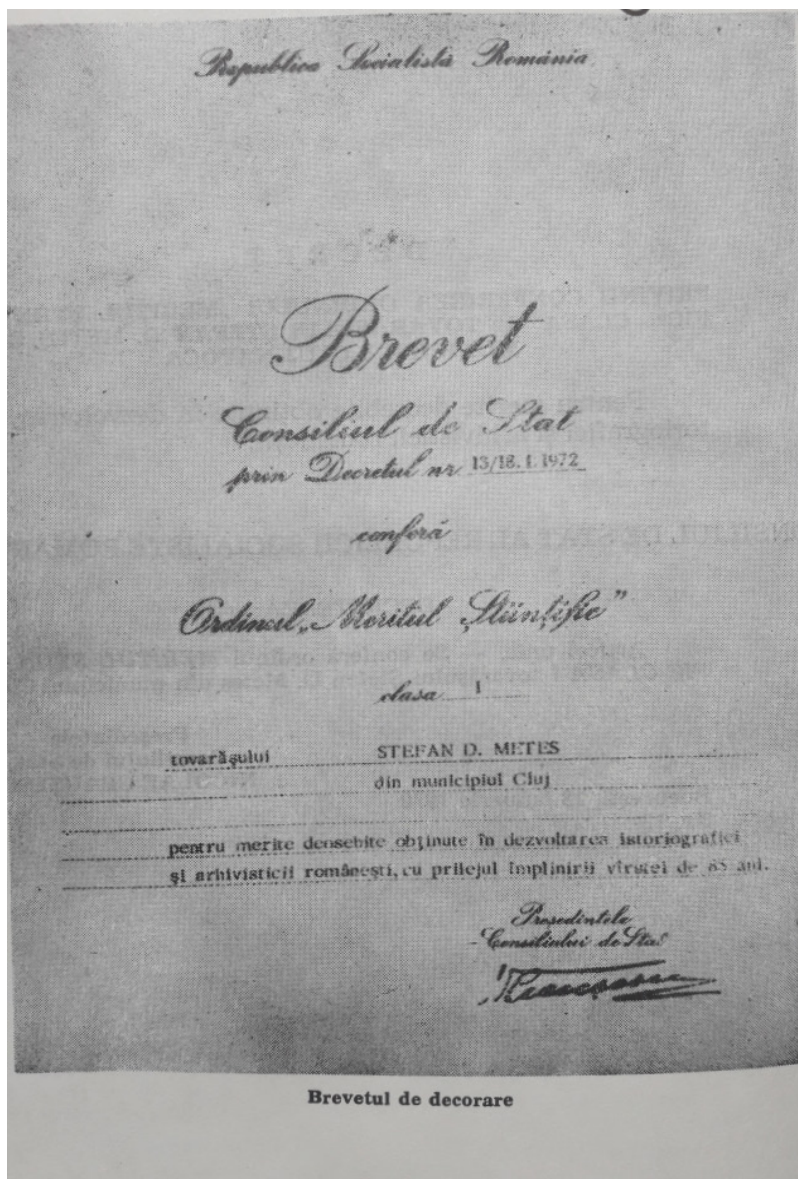
DECRETEAZĂ:

Articol unic. — Se conferă ordinul *MERITUL ȘTIINȚIFIC CLASA I* tovarășului Ștefan D. Meteș din municipiul Cluj.

**Președintele
Consiliului de Stat,
NICOLAE CEAUȘESCU**

București, 18 ianuarie 1972
Nr. 13.

ANEXA 1 – Decret privind conferirea ordinului „Meritul Științific” Clasa I



ANEXA 2 – Brevet de decorare

Biserica din Titerlești, Mehedinți – ctitorie a ungurenilor. Repere istorice la 160 de ani de la zidire *

Pr. Drd. Victor-Dănuț MUSCALU

Abstract:

The subject aims to highlight the evolution of the community of shepherds in the north of Mehedinți county, materialized through the foundation of a unique church, both through its architecture and through its painting, whose construction is 160 years old. The confession of faith through the construction of this edifice was the link of unity between brothers of the same race, separated by the Carpathians. Compared to the social condition of the natives, the presence of this group has been likened over time to a voivodeship image, revealed especially by their painting in the pronaos of the church founded by them. The place is still the center of the community, both spiritually and culturally, currently bringing back a way of life that seems lost, but which is being rediscovered through their descendants.

Keywords:

Titerlești Church, shepherd, mountain village, picture, architecture, spiritual life.

Anul precedent a constituit un moment de dublă aniversare pentru comunitatea satului Titerlești: mai întâi se împlinesc 190 de ani de la prima mențiune a existenței acestui sat, încununată de aniversarea a 160 de ani de la începutul zidirii bisericii satului, nucleul unității multor generații.

Satul Titerlești este situat în nordul județului Mehedinți, aparținând din punct de vedere administrativ de orașul Baia de Aramă, cuprins în arealul etnografic al Plaiului Cloșanilor – veche formă de organizare administrativ-

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

teritorială de referință pentru întreaga Oltenie. În ciuda vechimii sale relativ ne semnificativă, Titerleștiul formează un întreg unitar cu satul vecin, Bratilov, veche așezare atestată în vremea lui Mircea cel Bătrân. Cele două sate formează o comunitate unitară ce are la temelie originea comună a locuitorilor, ceea ce dă o notă de unicitate și autenticitate acestor locuri. Acestea sunt singurele sate din Mehedinți populate de ungureni, ciobani veniți de peste Carpați din cauza vitregiilor vremurilor. De istoria acestor locuri s-au ocupat îndeaproape domnii Cornel Boteanu și Viluș Oprenescu, însă fără a epuiza subiectul, prezența ungurenilor în acest areal oferind posibilități extinse de cercetare a modului lor de trai, a felului în care au influențat istoria locală, dar și a nivelului la care au experiat credința. Lucrarea de față dorește a fi un omagiu adus la ceas de sărbătoare întregii comunități, propunându-și să evidențieze lucrurile mai puțin cunoscute, având la bază documente necercetate până în prezent sau cărora li s-a oferit prea puțină atenție.

Istoria comunității

Cea mai veche așezare din nordul Mehedințiului este satul Bratilov, atestat la anul 1392 într-un document prin care Mircea cel Bătrân întărea Mănăstirii Tismana veniturile de la exploatarea minieră din această localitate¹. Astfel de documente care menționează satul Bratilov se regăsesc și în secolul următor, până la închiderea punctului de exploatare din acest loc.

Exploatarea de cupru de la Bratilov au o istorie îndelungată, ce se întinde pe mai multe etape, reprezentând unul dintre cele mai importante centre miniere ale Țării Românești, materia rezultată din urma exploatării fiind folosită atât la fabricarea obiectelor liturgice, cât și la baterea de monedă. La un moment dat, istoria acestor mine se intersectează cu începuturile Mănăstirii Baia de Aramă, unică prin originea și ocupațiile ctitorilor săi², însă într-un alt amplasament, menționat în jurnalul de călătorie al lui Paul de Alep³.

Față de acest sat, de la a cărui primă atestare documentară se împlinesc 630 de ani, satul Titerlești apare mult mai târziu ca așezare individuală cu acest nume, la începutul secolului al XIX-lea. Apariția satului este influențată direct de stabilirea în aceste locuri a păstorilor ungureni veniți de peste Carpați, care, dintr-un pământ cu măracini, aveau să ridice o comunitate solidă, întărită prin credință

¹ *Documenta Romaniae Historica, B. Țara Românească*, vol. I (1247-1500), Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966, doc. 14, p. 33.

² Radu Crețeanu, „Un centre minier et une foundation religieuse serbes en Oltenie au XVII^e siècle”, în *Buletin de BAIESEE*, XII/1, 1974, p. 197.

³ ***, *Călători străini despre Țările Române*, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 201.

nezdruncinată și comuniune deplină. Numele satului vine de la moșnenii ce purtau numele „Titerlea” – un număr de aproximativ 11 familii ce se stabiliseră pe terenul cuprins între moșia domnească Brebina și satul istoric Bratilov⁴. Agromomul Ion Ionescu de la Brad este surprins de modul de viață al locuitorilor acestui sat, cărora le oferă o atenție sporită în călătoria sa prin Mehedinți. Primele documente care atestă satul cu numele Titerlești apar la începutul secolului al XIX-lea, fiind o serie de documente prin care ungurenii cumpărau terenuri de la moșneni pentru a întemeia gospodării în noua așezare. Cea mai mare realizare a acestei comunități avea să fie și să rămână peste veacuri, biserica pe care aceștia au ridicat-o la intrarea în satul lor, cea dintâi ctitorie a unor moșneni din întreaga zonă, realizată din zidărie.

Biserica „Sfinții Voievozi”

Începuturile bisericii din Titerlești rămân sub semnul tradiției locului, întărită de câteva însemnări ale unui preot⁵. Întemeierea unei noi comunități a adus nevoie ridicării unui locaș de cult, mai ales că una dintre caracteristicile specifice ale acestor oameni a fost credința puternică. Inițiatorul acestui ideal a fost Ion Dafinescu, un cioban înstărit care își pierduse singurul fiu, ce studia la Viena. Pentru pomenirea lui, ungureanul a făgăduit că va suporta costurile întregii lucrări, dorind să ridice o biserică trainică. Din cauza neînțelegerilor cu rudele, probabil după finalizarea zidăriei, Dafinescu părăsește satul, continuarea lucrărilor intrând în sarcina mai multor familii înstărite, ale căror nume au fost consemnate pentru veșnicie în pisania bisericii. Conform acesteia, biserica a fost ridicată într-un timp record, în perioada 1862-1863, în acest an împlinindu-se 160 de ani de la începerea lucrărilor. Pictura a fost realizată de către Ioan zugravul, precum majoritatea bisericilor din acea perioadă, fiind înzestrată cu toate cele trebuincioase cultului, târnosindu-se în 1863, episcop al Râmnicului fiind Sfântul Calinic de la Cernica. Unicitatea picturii este dată de zugrăvirea în pronos a ctitorilor, înveșmântați în portul tradițional ungurenesc, având în frunte pe vrednicul lor păstor, preotul Iordache Popescu, moșnean al acestor locuri.

Conform descrierii unui zăpis astăzi pierdut, datat la 2 octombrie 1832, „Ion Dafinescu zis Grămadă, cumpără de la G. Frătuțu, Constantin cel mare, Constantin cel mic, Lazăr Titerlea, Gheorghe Titerlea și Vasile Ploscaru acest teren. Este vorba de o delniță de pământ în locul numit «Fântâni», lungime de 80 de stânjani din ogașul Bahahăului în sus, lățime 50 stânjani din drum spre răsărit

⁴ Nicolae Titerlea, *Pomeniri târzii*, Editura Măiastra, Tg. Jiu, 2013, p. 18.

⁵ Arhiva parohiei, care la anul 1960 însuma 7 metri liniari de documente din perioada 1908-1949 (Arhiva Parohiei Titerlești, dosar de corespondență pe 1960, f. 127), a fost pierdută în contextul desființării Protoieriei Baia de Aramă.

și 60 spre apus, pentru a face biserică”⁶. Documentul menționat, pierdut cu arhiva bisericii, constituie actul de început pentru construirea bisericii sau apariția așa-zisului proiect, de la care se împlinesc 190 de ani. Gândul ctitorului avea să se îplinească mult mai târziu, când o generație aproape că se sfârșise, iar alta pornea cu putere pe drumul vieții. Același sinodic, la punctele următoare, face referire la un zăpis din 10 noiembrie 1853 care amintește că Gheorghe Jianu avea drept pe jumătate din delnița amintită pe care Ion Dafinescu depozitase piatra, făcuse var din varniță pentru facerea bisericii.

Documentul ne arată în mod clar că inițiatorul proiectului nu se mai afla în sat, însă el se ocupase pentru strângerea tuturor materialelor necesare zidăriei și chiar cu pregătirea varului. Nicolae Stoicescu afirmă că pictura bisericii datează de la 1854⁷, iar dacă am pune în legătură această mențiune cu zăpisul mai sus amintit, am putea socoti că în perioada respectivă exista ridicată cel puțin o parte din zidăria bisericii. Perioada menționată în pisanie considerăm că se referă la timpul de executare a picturii, care, pentru perioada respectivă, era operațiunea cea mai costisitoare și de durată.

Ion Ionescu de la Brad, întâiul monograf al județului Mehedinți, impresionat de hărnicia acestor oameni, le-a realizat un frumos portret de viațuire:

„Titerleștii. Moșia radieșiască în care au venit și s-au așezat pre lângă moșneni vreo 20 de familii de păstori români din Ardealu, cumpărându pământulu necesariu. *Noii veniți au făcut o biserică frumoasă de piatră cu care au cheltuit peste o mie de galbeni. Ei au pus de s-au zugrăvit pe peretele din fața bisericii un păstoru care cu huluba (bâta) mâna oile dinaintea lui. La acestu tablou s-a pusu inscripțiunea următoare: «Aceasta biserică este făcută cu banii oiloru». Și într-adevăr în regiunea munților păstoria este aceea care aduce veniturile cele mai multe și cele mai sigure. Păstorii ce au contribuit la facerea bisericei s-au pusu de s-au zugrăvit pre părății din năuntru bisericei pre dâșii, pre femeile și copii lor. Astfeliu nu numai domnii și boerii se zugrăvescu în biserică ca fondatori, ci și ciobanii, fie și chiaru în bisericile de prin sate*”⁸.

Descrierea realizată de către marele cercetător constituie, fără îndoială, cea mai importantă mărturie despre această biserică, prezentată chiar în primii ani de la finalizarea bisericii. Menționarea ciobanului din pridvor ce străjuia intrarea în biserică a rămas pentru multă vreme o enigmă, în special după refacerea fațadei

⁶ Arhiva Parohiei Titerlești, sinodic, punctul 1.

⁷ Nicolae Stoicescu, *Bibliografia localităților și monumentelor feudale din România. I – Țara Românească (Muntenia, Olenia și Dobrogea)*, vol. 2: M-Z, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 1970, p. 629.

⁸ Ion Ionescu, *Agricultura romana din judetiulu Mehedinți*, Imprimeria Statului, București, 1868, p. 394.

din 1960. Un alt proces-verbal din anul respectiv menționa și existența unui anume meșter Dima, ce era zugrăvit la intrarea în biserică, parohul de atunci afirmând cu tărie că zidăria a fost realizată de un grup de meșteri sârbi care, ulterior, au ridicat și mai multe locuințe în sat pentru unii dintre ctitori⁹. Misterul ciobanului în hulubă avea să fie dezlegat abia în vara anului 2022, când în cadrul procesului de restaurare, după decaparea stratului dublu de var ce acoperea întreaga suprafață a pridvorului, a fost scos la lumină un cioban cu o bătă în mână, având alături de el un copil, cu pălărie unguenească, iar deasupra, textul menționat de Ionescu de la Brad. Din cauza degradării produse de intemperii, portretul, aflat în dreapta pridvorului, nu s-a păstrat în totalitate, nepotrivindu-se întru totul cu descrierea marelui monograf (lipsesc oile de lângă cioban). În ceea ce privește imaginea meșterului Dima, ea rămâne pierdută, întrucât întreaga fațadă a fost refăcută, nepăstrându-se nici vechea pictură exterioară, de care mai amintește doar o fotografie de epocă și o descriere sumară dintr-un document¹⁰. Cu toate acestea, trăinicia monumentului este dată de starea sa impunătoare, pentru care ciobanii au cheltuit o mică avere. Existența galbenilor de aur într-o societate cu posibilități materiale reduse ce avea ca reprezentanți de seamă moșnenii se datorează în primul rând originii ctitorilor, dar și comerțului cu animale, satele Titerlești și Bratilov fiind foarte aproape de granița cu Austro-Ungaria. Pentru comunitatea aceasta, micii ctitori erau adevărați boieri sau voievozi care au realizat o lucrare monumentală, ce dăinuie peste veacuri.

De asemenea, neobositul cercetător Constantin D. Ionescu, impresionat de viața și organizarea acestor comunități de ungueni, poposește în 1933 la Titerlești, amintind în jurnalul său și de biserică valoroasă ce au lăsat-o moștenire generațiilor următoare. El prezintă portul tradițional al acestora, raportându-se la tablourile ctitorilor pe care le consideră expresia acestui grup etnic¹¹. Descrierea amănunțită a lor se impune cu atât mai mult cu cât, în urma procesului de restaurare, s-a reușit scoaterea lor la lumină, fiind o reîntoarcere în trecut.

Până la momentul respectiv, viața religioasă a celor din această comunitate gravita în jurul bisericii „Sfinții Apostoli” din satul Brebina, construită prin purtarea de grijă a boierului Constantin Hagi Stoescu pentru slujbașii ce îi avea tocmiți pe moșia sa. Dat fiind faptul că acest locaș era ridicat în totalitate din lemn, netencuit, din cauza stării profunde de degradare în care se afla, acesta a fost închis, fapt consemnat de mai multe scrieri ale vremii¹² și confirmat de

⁹ Arhiva Parohiei Titerlești, dosar de corespondență pe anul 1960.

¹⁰ Arhiva Comisiunii Monumentelor Istorice, dosarul 901, f. 5.

¹¹ Constantin D. Ionescu, *Prin Munții Mehedinților*, ediție îngrijită și prefațată de Al. Dima, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1977, p. 163.

¹² *Vieața Bisericească în Oltenia. Anuarul Mitropoliei Olteniei*, Tipografia Sfintei Mitropolii a Olteniei, Râmnicului și Severinului, Craiova, 1941, p. 557.

o catagrafie a Eparhiei Râmnicului care menționează existența unui preot, fără să amintească de hramul bisericii și despre aceasta, ca în celelalte cazuri¹³. Prin urmare, ridicarea bisericii din Titerlești, la forma prezentată, nu a fost doar un moft al locuitorilor, ci o necesitate practică, resimțită profund prin lipsa unui locaș de cult. După moartea preotului Iordache, biserica a trecut printr-o lungă perioadă de decădere până la 1 octombrie 1908, când a fost numit paroh pentru noua parohie înființată (până la acest moment, biserica Titerlești fiind filie a mai multor parohii) preotul Alexandru Dobrescu. Până la acest moment a fost afiliată Parohiei Mărășești din vecinătate, ajungând într-o stare destul de rea, fapt pentru care, printr-o serie de scrisori adresate Episcopiei Râmnicului, s-a solicitat reînființarea parohiei¹⁴.

Din punct de vedere arhitectural, biserica are formă de navă, păstrând distribuția canonică a părților din aceasta, cu o mică absidă în dreptul Sfântului Altar. Deasupra pridvorului, altădată deschis, este așezată o turlă impunătoare ce servește drept clopotniță, străjuită de alte două turlă de dimensiuni reduse, așezate simbolic de o parte și de alta față de turla centrală. Lățimea bisericii este de 7 m, iar lungimea, distribuită pe încăperi (pridvor – 1,8 m, pronaos – 3,25 m, naos – 8,05 m, Sfântul Altar – 3,30 m), însumează 18,80 m. Zidurile sunt edificate din piatră cioplită, ce alternează cu cărămida, peste care s-a realizat o centură tot de cărămidă cu scopul de a susține acoperișul. În partea inferioară a zidului, atât la interior, cât și la exterior, se află încastrat în zid, de jur-împrejur, bârne de stejar, legate între ele, probabil cu scopul de a întări structura bisericii. Acestea au o grosime semnificativă de aproximativ 1 m, semănând cu bastioanele de apărare ale perioadei feudale. Inițial, pardoseala bisericii era realizată din cărămidă pătrată, peste care, în două rânduri din perioada interbelică, s-a așezat pardoseală de lemn de brad, eliminată după anul 2000 și înlocuită cu parchet de lemn, context în care nivelul bisericii a fost ridicat cu 50 cm, concomitent cu exteriorul, produs pe cale naturală. Biserica poartă amprenta stilului ardelenesc, având în pronaos tavan drept, spre deosebire de naos, unde se impune bolta semicirculară. Atât pe bolta naosului, cât și în conca Sfântului Altar existau odinioară guri de aerisire, prevăzute cu ulcioare de lut, care permiteau o bună circulație a aerului. Acoperișul este realizat în două ape, probabil cu învelitoare de tablă dintru început, lucru firesc pentru o asemenea construcție. Sfânta Masă are formă de cuboid așezat în formă verticală, peste care s-a așezat un blat de lemn. De asemenea, la proscomidiar exista un spălător ce avea inclus în zidărie un vas de lut cu scurgere

¹³ Pr. Ion Ionescu, „Catagrafia Episcopiei Râmnicului la 1845”, în *Mitropolia Olteniei*, an. XVII (1965), nr. 9-10, p. 816.

¹⁴ Arhivele Naționale, SJAN Mehedinți, fond „Protoieria Județului Mehedinți”, 5/1895.

la temelia bisericii. Catapeteasma este de zid, având în partea superioară crucea și molenele.

După părerea restauratorilor, pictorul nu avea studii de specialitate, însă era foarte căutat în zonă. Acesta a încercat să respecte regulile de pictură din punct de vedere iconografic, iar din punct de vedere stilistic se poate vorbi despre o încercare naivă de redare a picturilor de factură bizantină, în care pătrunsesse deja stilul baroc, schimbând astfel proporțiile și pozițiile rigide ale personajelor, îndulcind atât expresiile, cât și pozițiile în care acestea sunt pictate. Cu excepția pronaosului, în care pictorul a folosit culori într-o gamă restrânsă bazată pe alb, negru și câteva griuri colorate, naosul și altarul sunt pictate în culori aprinse și o paletă largă, utilizând în principal culori pure, primare sau secundare, fără prea multe amestecuri.

În primii ani de păstorire, preotul Alexandru Dobrescu se îngrijește de înfrumusețarea locașului, dotându-l cu cele trebuincioase, după propria-i mărturie, având loc o preschimbare totală a bisericii din toate punctele de vedere: *de la 1908 s-au făcut următoarele îmbunătățiri: acoperită cu tablă galvanizată, pardoseala, ferestrele, odoare sfinte, mobilierul întreg, policandru și candelă, cărți noi, veșminte, împrumutată cu trei pogoane, clopot nou, împrejmuire cu ulucă, sobă*¹⁵. Pe lângă acestea, procesul de restaurare a picturii derulat în perioada 2020-2022 a scos la iveală că în acea perioadă a avut loc și o intervenție generală asupra picturii, care nu a avut efecte într-un totu-benefice, folosindu-se o tehnică improprie de curățare a acesteia.

Starea de bine adusă de râvna preotului Dobrescu avea să fie tulburată cu repeziciune în anii Primului Război Mondial. În ciuda faptului că nici o listă a preoților mobilizați nu conține și numele preotului Dobrescu, câteva însemnări de pe cărțile de cult, mărturia urmașilor preotului, dar și a sătenilor atestă faptul că acesta a fost mobilizat preot de campanie, participând până pe frontul din Moldova, de unde a rămas cu profunde probleme de auz¹⁶. În această perioadă, suplinirea parohiei s-a făcut prin rotație, context în care trupele nemțești ce cantonaseră la Baia de Aramă, în procesul de rechiziție, au confiscat toate odoarele bisericii, în frunte cu clopotul. Tradiția locală menționează că episcopul a ascuns clopotul bisericii în vârful dealului din fața bisericii, însă fără succes, fiind descoperit cu ajutorul informatorilor. Același lucru s-a întâmplat și cu clopotul bisericii din Brebina. Despre clopotul de la Titerlești, un document menționează că „clopotul vechiu s-a luat de germani. Avea inscripția **Cosmicm carlecart nerzutemeș var 1856**”. Același document vorbește și despre originea

¹⁵ Arhiva Parohiei Titerlești, sinodic 1942, punctul 8.

¹⁶ Victor-Dănuț Muscalu, Pr. Vasile Ganțu, *Chipuri, vremuri și locuri – istoria Bisericilor Parohiei Titerlești*, studiu monografic, Editura Sitech, Craiova, 2018, p. 398.

clopotului, care a fost adus de la Biserica Sfinții Apostoli din Brebina, aflată în ruină la 1862¹⁷.

După finalizarea războiului, preotul Dobrescu s-a îngrijit de întărirea relației dintre Biserică și păstoriții săi. În ciuda faptului că ciobanii erau considerați oameni simpli și de cele mai multe ori chiar săraci, din punct de vedere intelectual, activitatea locuitorilor din Titerlești din perioada interbelică s-a dovedit a fi una de o profundă valoare culturală pentru întreaga zonă. La 21 noiembrie 1935 a avut loc la Sibiu primul congres al tuturor oierilor din România Mare, cunoscut sub numele de „Uniunea Oierilor”. Satul Titerlești a fost reprezentat de 14 frunțași, dintre care Nicolae Bistriceanu, primarul din acea vreme al comunei Titerlești, a fost ales membru fondator. Pentru ca activitatea acestui organism să fie una oficială, s-au pus bazele revistei „Stâna”, volum care îngloba trăirile păstorilor din întreaga țară, dar și evidenția pe cei mai talentați prin publicarea de poezii, lucru întâmplat cu un student silitor din Titerlești, Victor Cosma¹⁸. La distanță de un an, la 2 martie 1936, s-a constituit Reuniunea Oierilor din comuna Titerlești, formată din majoritatea locuitorilor satelor Titerlești și Bratilov, fiecare fiind abonat la revista „Stâna”. Acest lucru demonstrează atașamentul profund al acestor locuitori față de vechea lor ocupație, arătând totodată preocupările lor culturale. Dovada cea mai palpabilă a acestor doruri neîntrerupte se regăsește în persoana lui Dumitru Suci, ungurean din Poiana Sibiului, autorul a numeroase poezii în care și-a mărturisit dorul față de locurile natale, dar și profunda credință în Dumnezeu¹⁹. În centul acestor adunări s-a aflat și preotul Dobrescu, care a reușit să adune în jurul bisericii pe toți sătenii, având o comunitate puternic ancorată în păstrarea nestrămutată a credinței. Pregătirea sa profesională a făcut ca părintele să facă parte din primul corp didactic al Gimnaziului din Baia de Aramă²⁰, fiind în același timp și învățător în satul Titerlești, dar și director al căminului cultural. Din această postură a realizat o seamă de activități culturale și filantropice, având în centru existența unui grup de tineri – cartea de vizită a acestei comunități.

După plecarea din această lume a preotului Dobrescu din 1949, biserica trece printr-o perioadă de aproape un deceniu marcată de tulburări și lipsuri. Afectată deja de cutremurul din 1940, biserica avea nevoie de o nouă reparație capitală. Noul preot, Gheorghe Tăcutu din Celei, Gorj, sprijinit de locuitorii parohiei, a reușit în perioada 1960-1961 să repare în totalitate fațada, arătând că

¹⁷ Arhiva Comisiunii Monumentelor Istorice, Jud. Mehedinți, dos. 901, f. 6.

¹⁸ Cornel Boteanu, Viluș Oprenescu, *Bratilov și Titerlești – sate ungurenești din Plaiul Cloșani*, Editura Radical, 2002, p. 288.

¹⁹ Dumitru Suci, *Suvenire*, Baia de Aramă, 2015.

²⁰ Petre V. Panaitescu, *Anuarul Gimnaziului din Baia de Aramă. Județul Mehedinți. Anul școlar 1922-1923 – primul an de funcționare*, Tipografia „Ramuri”, Turnu Severin, 1924, p. 3.

este absolut necesară strângerea bisericii în toron metalic²¹. După plecarea acestui preot, ce a avut loc în anul 1962, lucrările de înfrumusețare a locașului au stagnat până în primii ani de după Revoluția din 1989. În această perioadă, bolta pronosului s-a prăbușit împreună cu pictura Maicii Domnului Platythera, iar, în urma unor reparații necorespunzătoare, tablourile votive ale unguenilor de pe pereții laterali au fost afectate prin depunerea de stropi din betonul folosit.

Restaurarea picturii

După anul 1996 au avut loc o serie de lucrări importante, în special la partea structurală, ce a fost întărită considerabil. Cu toate acestea, aspectul de epocă al bisericii a avut de suferit, în special prin pierderea picturii exterioare. Fără îndoială, în centrul preocupărilor administrative ale preotului paroh și credincioșilor a rămas pictura bisericii, adevărata comoară a unguenilor. Starea acesteia era una de avansată degradare, marcată prin depunerea unui strat gros de fum, dar și a altor factori dăunători ce au dus până la slăbirea stratului pictural, ce a culminat cu ștergerea sa pe alocuri la o simplă atingere, pictura devenind foarte prăfoasă. În cercetarea preliminară efectuată *in situ* s-a putut constata de la primul contact cu suprafața murală pictată că picturile interioare sunt efectuate într-o tehnică alsecco, pictorii folosind o tehnică, din punct de vedere al stratului de culoare, similară cu cea folosită la monumentele de lemn din nordul Transilvaniei, adică o tempera slavă, ce are un liant de natură organică, cel mai probabil clei de origine animală. Cei mai vârstnici locuitori dau mărturie că pentru a se întări tencuiala s-a folosit în compoziția acesteia păr de capră. Culoarele folosite, conform analizelor de laborator realizate în contextul pregătirii proiectului, sunt pigmenți minerali, iar în probele prelevate au fost depistați ca fiind ocru roșu, cinabru, azurit (uneori în amestec cu sulfură de arsen), verde pe bază de cupru, oxizi de fier și miniu, albastru ultramarin etc.

Specialiștii au ajuns la concluzia că și pictorul ar proveni din neamul unguenilor, justificând afirmația prin faptul că, din punct de vedere tehnologic, picturile de la Titerlești, la fel ca cele din Transilvania, nu au strat protector de vernil. Conform analizelor, pictura murală din naos a suferit intervenții în timp, astfel încât, la nivelul sfinților militari din registrele portretelor, chipurile și mâinile sfinților sunt repictate în culori ce au ca liant uleiul. Stratul de tencuială, suport al picturilor murale, observat în lacunele de diferite dimensiuni și profunzimi existente *in situ*, s-a dovedit a fi un amestec de var, nisip și argilă (provenită, cel mai probabil, de la un nisip nespălat suficient), raportul dintre liant și agregat fiind de aproximativ 1/3. În aceeași măsură, icoanele de lemn au suferit repictări,

²¹ Arhiva Parohiei Titerlești, dosar pe anul 1961.

în special la fond, iar suportul lemnos a fost foarte afectat, având atac fungic activ. Au fost restaurate la laboratorul de restaurare-conservare al Arhiepiscopiei Craiovei.

Starea generală a picturii era una de *avansată și continuă degradare*, influențată în special de prezența fumului, prafului, dar și a unui puternic grad de umiditate, conform fișei de descriere a monumentului. Proiectul a fost realizat de către pict. zug. restaurator specialist Cătălin Palamariu în anul 2019, aprobat de Ministerul Culturii și de Comisia de Pictură Bisericească a Patriarhiei Române, lucrarea fiind executată de către doamna Sîrbu Maria-Magdalena, restaurator specialist, începând cu data de 12 martie 2020. Cea mai mare provocare a fost fixarea stratului pictural existent, operațiune ce a necesitat un timp mai îndelungat. Sub stratul bogat de fum a fost scoasă la lumină o pictură valoroasă, cu culori vii, impunătoare, care redau frumusețea de altădată a bisericii. Fără îndoială, piesa de rezistență a picturii murale este asigurată de tablourile ctitorilor din pronaos, dar și de tabloul ctitoricesc general al ciobanului din pridvor, redescoperit după mai bine de o jumătate de veac.

Pronaosul bisericii din Titerlești este unic prin faptul că întregul program iconografic al pereților laterali a fost înlocuit cu imaginile ctitorilor, reprezentanți de seamă ai lumii ungurenilor, priviți ca niște sfinți pentru mentalitatea locală, așezați ca într-o nesfârșită horă a vieții, tronată de pe bolta dreaptă de Maica Domnului. Intrând în biserică, în partea dreaptă, pe peretele vestic, este redat preotul Iordache Popescu, soția sa Floarea și fiul lor Constantin. Ei sunt singurii moșneni autohtoni. Preotul este îmbrăcat în veșminte preotești, țesute ca odinioară, având stihar și felon albastru, împodobit cu flori multicolore. Epitrahilul este negru, iar pe cap poartă culion de tip grecesc. Chipul preotului inspiră blândețe, având barba și părul foarte lungi, albe, arătându-l la vârsta bătrâneții. Cu mâna dreaptă binecuvintează, iar în stânga ține Sfânta Cruce, la fel ca soția sa. Preoteasa Floarea are capul acoperit cu o năframă albă, poartă vâlnic roșu cu model, cămașă populară lungă, peste care se evidențiază haina de dimie neagră, exponentă a stării lor materiale. Unul dintre feciorii preotului, Constantin, poartă haina boierească de dimie lungă, albă, cu găitane, fiind încins cu un brâu roșu, iar pe cap poartă culion negru, nu atât de înalt ca cel al preotului, semn că era om cu carte.

Portretele ungurenilor sunt asemănătoare din punct de vedere al vestimentației, care insuflă ideea de unitate de viațuire și gândire. În partea dreaptă sunt pictați cei din familia Ciurea, Ioan și soția sa Anița, alături de Moise și Ghița Tărtăreanu, veniți din Tărtăria, jud. Alba. După înfățișarea lor, aceștia sunt cei mai tineri dintre ctitori. În partea stângă, pe peretele vestic este redat Simeon Iovănescu și soția sa Ana, probabil cei mai însemnați ctitori, atât prin locul ce

li s-a acordat în programul pictural, dar și în pisanie. Portretul soției ciobanului este semnul clar al intervențiilor picturale, aceasta fiind redată cu două mâini stângi: în urma restaurării s-a dovedit faptul că, în imaginea originală, femeia avea mâna pe lângă corp, iar în cadrul unei repictări, fără a se șterge originalul, i s-a pictat o altă mână cu care arăta spre soț. Pe perețele lateral sunt două dintre cele mai importante familii ale satului, Gheorghe Tănăsioiu, soția sa Maria și fiul Ioan, veniți din loc. Răchita, precum și Gheorghe Jianu, soția Ghița și fiul Ioan, veniți de la Răchitoasa, de pe Jii. Fiul lui Jianu, cel mai mare proprietar dintre ungureni, poartă costum orășenesc cu papion și pălărie, părăsind vechea ocupație a strămoșilor. Bărbații poartă mustață și părul lung, iar vestimentația este formată din costumul tradițional de culoare albă: cioareci, cămașă albă, lungă până la genunchi, cu mânecile largi, semn al bunăstării, și cojocel cu motive florale pe margini. Brăul îl au încins cu un chimir roșu. Femeile au capul învelit cu o năframă albă bogată, iar vestimentația lor este formată din cămașă albă, lungă până la pământ, cu *pui* cusuți pe mânecile ce sunt strâmte, precum o manșetă. În partea inferioară poartă poale, cu model în partea inferioară, iar cojocelul este aproape identic cu cel bărbătesc. Dintre bărbați, Iovănescu și Tănăsioiu nu poartă cojocel, ci haină albă ce o au așezată pe umeri. Aceștia, împreună cu Ciurea, au pe cap căciulă albă, în timp ce Jianu și ginerele său Tărtăreanu poartă pălărie largă cu boruri mari.

Față de aceștia, care sunt exponenții bunăstării, ciobanul din tindă, scos la lumină atât cât s-a putut, are hainele sărăcicioase ale celui care nu este stăpân sau proprietar de turme, ci omul de rând. Peste hainele obișnuite poartă pe umeri, acoperindu-i întregul corp, vestitul țol al ungurenilor, acoperământul de zi, de noapte, de vreme bună și de vreme rea, iar pe cap o pălărie maro, de aceeași culoare cu țolul, având chipul relativ trist. În spatele acestui tablou, așezat cu rânduială la intrarea în biserică stă mitul jertfei, la fel ca în *Monastirea Argeșului*. De data aceasta, vestitul Manole este întreaga suflarea a ungurenilor, atât bogații, cei pictați în interior, cât și umilii sau oamenii de rând, exponenții celor simpli, cuprinși ca o comunitate în această imagine ce ne prezintă ciobanul nu cu haina de sărbătoare, la veselie, ci *în exercițiul funcțiunii*, cu huluba în mână, mânând oile ce aduceau venit stăpânilor, pe ploaie, vânt, zloată și căldură. Fiind cea mai importantă parte a picturii, descrierea acestora este de mare importanță, mai ales pentru faptul că la momentul de față au redobândit înfașurarea inițială, putându-se realiza o analiză amănunțită atât a culorii, cât și a formei. În aceeași măsură, prezentarea vestimentației se impune pentru a observa modificările pe care le-a suferit aceasta în rândul ungurenilor de-a lungul timpului, astăzi purtându-se portul format din culori simple: alb și negru. Totodată, este redată viața ungurenilor, cu discrepanțele realizate de statutul social: frunțașii alături de sfinți, iar cei

mai de jos, în exterior, însă fără de ei neputându-se, *ajutorând cu bani și zile de lucru toți locuitorii mahalalei*, după cum glăsuiește pisania.

La ceas aniversar, biserica din Titerlești nu sărbătorește doar 160 de ani de la târnosirea acesteia, ci și finalizarea lucrărilor de restaurare a picturii, ceea ce a adus o comprimare a timpului. Astăzi, retrăim cu bucurie clipa în care ungurenii de atunci au văzut truda lor înveșmântată în haina imaculată a picturii. Anii au trecut, ungurenii de astăzi și-au schimbat îndeletnicirile, însă, la fel ca la aceia, biserica a rămas inima comunității, nucleul vieții lor, din care gustă harul înnoitor al Duhului Sfânt. Ca cei de ieri, și cei de astăzi rămân un model de credință, aflați ca într-o insulă, mult diferiți față de ceilalți locuitori ai Mehedințiului, mai mărturisitori, mai evlavioși și mai râvnitori.

Contextul religios din Rusia la începutul secolului XX*

Drd. Marios Omar CHOUDARY

Abstract:

In this paper I provide a concise presentation of the important religious events and personalities that have shaped the religious context in Russia during the second part of the 19th century and the beginning of the 20th century. This period corresponds to the childhood period of great saints of the Russian orthodox church, such as saint Luke, archbishop of Simferopol, saint Silouan the Athonite and saint Sophrony of Essex.

I start with a brief review of the Russian religious history until the 19th century, continuing with a presentation of the slavophiles and religious philosophers such as Vladimir Soloviev and culminating with a description of the theological developments at the beginning of the 20th century, due to great personalities such as the priests Pavel Florensky and Sergius Bulgakov..

Keywords:

Church History, Russian Orthodox Church, Modern Orthodox Theology

Introducere

În secolul XX au avut loc două dintre războaiele cele mai mari din istoria lumii, aducând cu sine o mai mare decădere a omenirii, așa cum spunea și Sfântul Sofronie de la Essex¹. Dar, totodată, pentru a ne putea reveni într-o oarecare măsură din această cădere și pentru a ne putea reorienta pe calea mântuirii, Dumnezeu a

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

¹ Pr. Rafail Noica îl citează de câteva ori pe Sfântul Sofronie cu următoarele: „după acest fenomen mondial nu a mai cunoscut în lumea aceea *acea așezare, acea pace, acea liniște pe care o avea omenirea înainte*” (conferința „Întrupare – Filocalie și premisa eshatologică”, Alba-Iulia, 2002).

trimis în acest secol și pe aleșii săi ca să lumineze lumea. Hristos a trimis pe aleșii săi în toate țările creștine. Dintre aceste țări, Rusia² ne-a oferit mulți sfinți care au devenit cunoscuți și iubiți în țara noastră prin scrierile și viețile lor, precum Sfântul Ioan de Kronstadt (1829-1908), Sfântul Siluan Athonitul (1866-1938), Sfântul Arhiepiscop Luca al Crimeei și Simferopolului (1877-1961), Sfântul Arhiepiscop Ioan Maximovici de Shanghai și San Francisco (1896-1966) și Sfântul Sofronie de la Essex (1896-1993). Aceștia s-au născut și au crescut într-o Rusie în plină schimbare, atât pe plan social (revoluții și revolte împotriva monarhismului), cât și pe plan religios (reforme în biserică, renașterea religioasă care a început pe la mijlocul secolului XIX). În această lucrare vom prezenta acest context religios în care au crescut mulți dintre sfinții ruși ai secolului XX, pentru a informa cititorul cu privire la această moștenire religioasă care i-a format într-o oarecare măsură pe toți acești sfinți: biserica și spiritualitatea ortodoxă, mănăstirile și locașurile de cult și de închinare, scrierile filosofilor și teologilor creștini, personalitățile carismatice de-a lungul secolelor.

Contextul religios din Rusia până la mijlocul secolului XIX³

Spre sfârșitul secolului XIV, Rusia a avut o înflorire spirituală foarte puternică, marcată de influența învățăturilor isihaste ale Sfântului Grigorie Palama (1296-1359) și de viața și învățăturile Sfântului Serghie de Radonej (1314-1392).

A urmat o perioadă tulbură, odată cu căderea Constantinopolului sub turci (1453). Pe de o parte, pe fundalul acestei căderi și a încercărilor de unire forțată cu papalitatea în urma consiliului de la Florența din 1439 s-a produs o separație a bisericii Ruse între partea de răsărit (cu scaunul la Moscova) și partea de apus (cu scaunul la Kiev, care a devenit mai apoi biserica din Ucraina și Belarus, cu influențe puternice din Apus). Pe de altă parte, în această perioadă s-au confruntat viziuni diferite ale monahismului rus: unii mai asceți, în frunte cu Sfântul Nil (1433-1508), alții mai aplecați spre dezvoltare, proprietăți mănăstirești și interacțiune socială, conduși de Sfântul Iosif de Volokolamsk (1439-1515). Deși ucenicii lor au avut confruntări puternice, se pare că cei doi sfinți ar fi colaborat pe parcursul vieții, amândoi urmând îndeaproape Scriptura și Sfinții Părinți⁴. În orice caz, în urma confruntării celor două grupări, adepții dezvoltării și bunăstă-

² Bineînțeles că și în restul țărilor ortodoxe au existat sfinți, dar în acest articol mă opresc doar asupra contextului religios din Rusia.

³ Pentru mai multe detalii despre aceste subiecte, a se vedea următoarele surse: 1. Paul Ladouceur, *Modern Orthodox Theology*, Editura T&T Clark, Londra, 2019; 2. C. Emerson, G. Pattison și R.A. Poole, *Russian Religious Thought*, Editura Oxford University Press, Oxford, 2020.

⁴ David Goldfrank, „Christianity in Rus' and Muscovy”, în *Russian Religious Thought*, Oxford, 2020, p. 10.

rii mănăstirilor au reușit să își impună viziunea peste teritoriul Rus (din păcate, cu persecuții violente, ca, de exemplu, cazul încarcerării Sfântului Maxim Grecul⁵), având niște urmări destul de grave: pe de-o parte, s-a început o influență puternică a bisericii asupra statului și a conducerii poporului prin stat, urmând oarecum modelului Imperiului Roman de Răsărit (Bizantin), iar pe de altă parte, clerul s-a depărtat de popor, biserica devenind în cele din urmă înrobitea statului.

Aceste două evenimente mari (separarea bisericii și luptele între cele două grupări monahale) au avut repercusiuni puternice la începutul secolului XVII. Au apărut confruntări teologice și tensiuni politice între biserica din Moscova și cea din Kiev, cea din urmă primind multe influențe catolice, care au pătruns și spre biserica din Moscova. Pe plan administrativ și politic, viitorul țar Boris Gudonov a reușit să ridice scaunul de mitropolit al Moscovei la rangul de Patriarh (1589). A urmat o altă perioadă de criză și un război civil la începutul acestui secol XVII, care s-au aplanat odată cu instaurarea dinastiei Romanovilor la conducerea poporului rus (Mihail Romanov, încoronat la 1613).

Presiunile clerului și dorința de conducere a poporului prin stat au continuat și prin patriarhul Nikon (1605-1681). Acesta a introdus forțat o serie de reforme liturgice (care au dus la o schismă mare în Biserica Rusă, numită a Rascolnicilor, sau de Rit Vechi începând pe la 1667) și a încercat să subjuge statul față de biserica ortodoxă rusă. Însă lucrurile s-au întâmplat tocmai invers. După moartea patriarhului Nikon, la conducerea țării a venit Petru cel Mare (1627-1725), care a făcut multe demersuri ca Biserica să fie subjugată statului: a oprit alegerea și înscăunarea unui nou patriarh începând cu anul 1700, a înlocuit conducerea Bisericii cu un sinod format din membrii aleși și favorizați de stat și a desemnat un secretar executiv, numit procurator șef, care să administreze biserica după instrucțiunile împăratului. Petru cel Mare a continuat cu mai multe reforme asupra bisericii, aducând multe elemente de cult, învățătură și teologie din apus, fiind sprijinit de episcopul ucrainean Teofan Procopovici, adept al gândirii protestante, limitând pe cât posibil mistica bisericii. Pe lângă reformele administrative, țarul Petru și Teofan au introdus și o serie de măsuri ce vizau direct evlavia poporului, printre care oprirea închinării la moaște și icoane făcătoare de minuni și obligativitatea (legală) a unei spovedanii anuale, prin care nu se dorea neapărat mântuirea credincioșilor ci controlarea lor, pentru că preoții erau instruiți să raporteze orice gând de trădare asupra statului⁶ (bineînțeles că au fost preoți care nu s-au supus acestor măsuri care încălcau în mod evident canoanele Bisericii). De asemenea, țarul Petru a introdus și multe elemente din Apus în Liturghie (cântări

⁵ Danielș H. Shubin, *A history of Russian Christianity*, vol. I, Editura Algora Publishing, New York, 2004, pp. 176-179.

⁶ Nadieszda Kizenko, *Russian Religious Thought*, p. 22.

corale în locul chinonicului), cât și în arhitectură (multe biserici în stil gotic sau asemănător), încercând prin acestea să aducă slujbele și imaginea bisericii mai aproape de Europa⁷.

Urmașii țarului Petru, în special împărăteșele Anna (1693-1740), Elisabeta (1709-1762) și Ecaterina a II-a (1729-1796), au adus o mare asupra asupra bisericii și, mai ales, asupra mănăstirilor, închizând multe dintre ele, limitând posibilitatea călugăriei și suprimând averile lor. Pe plan religios, în timpul acestor împărăteșe au pătruns multe influențe apusene, teologia rusă rătăcind între teologia catolică și cea protestantă.

Așadar, așa cum spune Paul Ladouceur, triumful din secolul XVI al călugărilor care promovau averile mănăstirilor și interacțiunii cu statul a dus în cele din urmă la un dezastru în biserica ortodoxă rusă și, în cele din urmă, la subjugarea ei față de stat⁸, precum și la o înăbușire a tradiției autentice ortodoxe și la o izolare a teologiei în spațiul clerical și academic. Această opresiune însă a creat un ferment puternic pentru renașterea spirituală și teologică din secolul XIX.

Renașterea spirituală și teologică din Rusia în secolul XIX⁹

După mai mult de un secol de asupra și reforme nefaste pentru credința ortodoxă din Rusia, a început întoarcerea la tradiția sfinților părinți ai Bisericii printr-o amplă mișcare de renaștere spirituală. Această renaștere s-a desfășurat pe mai multe fronturi. Un prim eveniment important în această renaștere spirituală a fost venirea sfântului Paisie Velicovschi (1722-1794) din Rusia în Țările Române în timpul asuprașirilor din secolul XVIII și publicarea pe teritoriul Țărilor Române a Filocaliei în limba slavonă în 1793 (în această perioadă limba slavonă încă era limba de cult și de teologie în Țările Române și în Balcani). Scrierile sfântului Paisie Velicovschi și viața sa ascetică și a altor isihăști români, precum Sfântul Vasile de la Poiana Mărului (1692-1767), îndrumătorul duhovnicesc al sfântului Paisie Velicovschi, și din Sfântul Munte, au ajutat la revigorarea monahală din Rusia, influențând atât pe Sfântul Serafim de Sarov (1759-1833), cât și pe sfinții stareți de la Optina¹⁰.

Un alt factor important al renașterii religioase ruse a fost încetarea asuprașirilor asupra bisericii și mănăstirilor, începând cu țarul Alexandru I (1777-1825) și continuând cu țarul Nicolae I (1796-1855) și urmașii săi, Alexandru al II-lea

⁷ *Ibidem*, pp. 23-24.

⁸ Paul Ladouceur, *Modern Orthodox Theology*, p. 35.

⁹ A se vedea și aici pentru mai multe detalii textele Paul Ladouceur, *Modern Orthodox Theology*, și C. Emerson, G. Pattison și R.A. Poole, *Russian Religious Thought*.

¹⁰ Nadieszda Kizenko, *Russian Religious Thought*, p. 25.

(1818-1881), Alexandru al III-lea (1845-1894) și Nicolae al II-lea (1868-1918). Țarul Nicolae I a luat măsuri severe împotriva altor religii, dar sub conducerea sa a reînflorit monahismul ortodox rus, mănăstirea de la Optina și cea a sfântului Serafim de Sarov fiind exemple remarcabile în acest sens. Tot țarul Nicolae I a dus și o politică de întărire a identității naționale și ancorare în religia ortodoxă, sub sloganul „Ortodoxie. Autocrație. Națiune”¹¹. Țarul Alexandru al II-lea a făcut o serie de reforme de relaxare a contextului religios, fiind mult mai îngăduitor și cu celelalte religii, iar țarul Alexandru al III-lea a construit multe mănăstiri pe tot teritoriul Rusiei (e.g. catedrala Mântuitorului de pe Sângele Vărsat, pe locul unde a fost rănit mortal tatăl său țarul Alexandru al II-lea), cât și în afara granițelor țării (e.g. Helsinki, Riga, Varșovia). Țarul Nicolae al II-lea a fost și el un mare susținător al bisericii ortodoxe ruse, insistând pentru canonizarea sfântului Serafim de Sarov¹².

Această politică mai prietenoasă pentru religia ortodoxă și înflorirea mănăstirilor a permis dezvoltarea unor sfinți episcopi teologi ortodocși, precum sfinții ierarhi Ignatie Brianchaninov (1807-1867) și Teofan Zăvorâtul (1815-1894). Prin acești sfinți ierarhi și prin mitropolitul Filaret al Moscovei (1782-1867) s-a publicat în limba rusă prima ediție a Bibliei sinodale (1876) și Filocalia (1877). De asemenea, prin mitropolitul Filaret, în mod deosebit, s-a înlocuit limba latină cu limba rusă în învățământul teologic și s-a început dezlipirea de Apus în teologia rusă și reapropierea de sfinții părinți¹³.

Pe fundalul revoluțiilor din secolele XVIII și XIX din Europa și a presiunilor din Rusia împotriva monarhismului (revoluția din decembrie 1825, uciderea țarului Alexandru al II-lea în 1881, revoluția eșuată din 1905), a apărut o mișcare a intelectualilor din Rusia (filozofi, romaniști, poeți, artiști etc.) pentru dezbateră viitorului țării. Printre aceștia se aflau atât ateii (din nefericire majoritari deja la acea vreme), convinși de filozofia materialistă și marxistă (precum Lenin și cei care urmau să preia conducerea după revoluția din 1917), cât și oameni mai căutători de Dumnezeu, unii dintre ei creștini, fideli ai bisericii ortodoxe ruse și alții mai liberali. Toți acești intelectuali erau parte din așa-numita „intelighenția” rusă din secolele XIX și XX.

În cadrul acestor frământări ale intelighenției ruse pentru viitorul țării a apărut o a treia direcție importantă în renașterea religioasă rusă, care a marcat începutul teologiei ortodoxe moderne din Rusia: o serie de teologi și filozofi laici care au început să readucă învățătura sfinților părinți în literatura și teologia con-

¹¹ *Ibidem*, p. 29.

¹² Mănăstirea Sfântului Ioan Botezătorul Mesa-Potamou, *Sfinții Țari Mucenici Romanov*, Cipru, 2019, traducerea de Mădălina Reznice, Editura Bonifaciu, 2021, p. 111.

¹³ Paul Ladouceur, *Modern Orthodox Theology*, p. 41.

temporană. Această mișcare laică a început cu așa-numiții slavofili, filozofi care doreau readucerea societății, credinței și cultului religios la ceea ce considerau a fi cultura veche rusă (neinfluențată de Apus). Un prim exponent al acestei mișcări a fost Alexei Khomiakov (1804-1860), considerat de unii a fi primul teolog liber și fondatorul teologiei ruse moderne¹⁴. Este considerat și ca cel ce a pus bazele pentru definirea unității bisericii în chip mistic, ca fiind comunitatea credincioșilor legați prin dragoste și prin Harul dumnezeiesc. Scrierile sale au fost fundamentale ulterior pentru definirea slavofilă a bisericii ca *sobornost*, termen ce caracterizează îndeosebi comuniunea în iubire¹⁵. Traduc aici câteva fragmente legate de unitatea bisericii:

„Unitatea Bisericii urmează neapărat din unitatea lui Dumnezeu; pentru că Biserica nu este un ansamblu de persoane în individualitatea lor, ci o unitate a Harului Lui Dumnezeu, trăind într-o mulțime de ființe raționale, care se supun de bunăvoie Harului. Harul, într-adevăr, este dat și celor care I se opun, și celor care nu Îl folosesc (care își ascund talantul în pământ), dar aceștia nu sunt în Biserică. De fapt, unitatea Bisericii nu este imaginară sau alegorică, ci o unitate adevărată și substanțială, așa cum este unitatea multor mădule într-un trup viu.

Biserica este una, neavând o împărțire, așa cum pare unui om care este încă viu pe pământ. Numai în relație cu omul este posibil să recunoaștem o diviziune a Bisericii între vizibilă și invizibilă; însă unitatea ei este în realitate adevărată și absolută. Cei care sunt vii pe pământ, cei care și-au terminat traiul pământesc, cei care precum îngerii nu au fost făcuți pentru o viață pe pământ, cei din generațiile viitoare care nu și-au început încă viața pământească, sunt toți uniți într-o Biserică, în unul și același Har al lui Dumnezeu; pentru că creația lui Dumnezeu care nu s-a arătat încă este cunoscută Lui; și Dumnezeu ascultă rugăciunile și cunoaște credința celor pe care El încă nu i-a chemat de la neființă la ființă. Într-adevăr, Biserica, Trupul Lui Hristos, se dezvoltă mai departe și se desăvârșește în timp, fără a-și schimba unitatea ființială sau viața lăuntrică de Har. Așadar, când vorbim despre ‚Biserica vizibilă și invizibilă’, vorbim astfel doar în relație cu omul.”¹⁶.

Un alt exponent important al acestei mișcări a fost Ivan Kireevsky (1806-1865), considerat co-fondator al mișcării slavofile, împreună cu Alexei Khomiakov. El a folosit, poate prima dată, termenul de *sobornost* pentru a desemna adunarea sfinților. Ivan Kireevsky a avut câteva contribuții teologice și filozofice importante. Pe de-o parte, a ajutat la traducerea sfinților părinți împreună cu călugării de la Optina. Pe de altă parte, a scris un tratat de filosofie (*On the Necessity*

¹⁴ Paul Ladouceur, *Modern Orthodox Theology*, p. 45.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 46-47. A se vedea și articolul său cel mai important pe acest subiect: Alexei Khomiakov, *The Church is One*, Eastern Orthodox Books, 1988.

¹⁶ Alexei Khomiakov, *The Church is One*, partea I – Unity of The Church.

and Possibility of New Principles in Philosophy, 1856) prin care arăta neajunsurile sistemelor filosofice contemporane. De asemenea, poate cel mai important, Ivan Kireevsky este considerat ca fiind printre primii teologi care au insistat asupra necesității teologiei de a se întoarce către sfinții părinți.

Renașterea religioasă de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX¹⁷

În continuarea slavofililor, începând cu a doua parte a secolului XIX, s-a dezvoltat o mișcare mai amplă de reînnoire a teologiei ortodoxe și a căutării lui Dumnezeu în general în cadrul intelighenției ruse. Aceasta era partea celor mai religioși din cadrul intelighenției, care din nefericire erau minoritari, așa cum avea să se adeverească la revoluția din 1917.

În cadrul acestei comunități de oameni religioși din intelighenția rusă putem deosebi trei grupări principale. Pe de o parte, putem deosebi pe unii filosofi creștini care nu erau puternic ancorați în Biserică, dar care au promovat o serie de valori creștine importante și au pus unele baze pentru teologia ortodoxă rusă ulterioară. Pe de altă parte, a existat o comunitate de teologi creștini care în cele din urmă au devenit puternic ancorați în Biserică, unii dintre ei devenind preoți în biserica ortodoxă Rusă și contribuind în mod important la recuperarea valorilor ortodoxe autentice în Biserica ortodoxă în secolul XX. În sfârșit, o a treia grupare o reprezintă cei care nu s-au supus niciodată Bisericii, dar au încercat în diverse ocazii să dialogheze cu ceilalți creștini ortodocși, deviind însă de la învățătura Bisericii și încercând să își răspândească propriile erezii.

Din prima grupare, cea a filozofilor creștini mai puțin ancorați în Biserică, unii din cei mai cunoscuți sunt Vladimir Soloviev, Leo Tolstoi și Fiodor Dostoievski. Vladimir Soloviev (1853-1900) a fost considerat de unii cel mai mare filozof rus și cu siguranță cel mai mare filozof creștin rus. După studii la Moscova și Londra, unde zice că i s-a arătat Înțelepciunea Divină (Sophia), ajunge la Sankt Petersburg, unde a scris despre Înțelepciunea Divină (considerată cea prin care Dumnezeu a făcut lumea, unitatea și divinitatea creației¹⁸), un subiect controversat și în cele din urmă condamnat de biserica rusă. Tot aici a ținut o serie de cursuri începând cu 1877/1878 pe tema umanității lui Dumnezeu și îndumnezeirii omului¹⁹. La aceste cursuri au participat și scriitorii Leo Tolstoi (1828-1910) și

¹⁷ A se vedea pentru mai multe detalii textele Paul Ladouceur, *Modern Orthodox Theology*, C. Emerson, G. Pattison și R.A. Poole, *Russian Religious Thought*, și G.M. Hamburg și R.A. Poole, *A history of Russian Philosophy*, Cambridge University Press, 2010.

¹⁸ R.A. Poole, *A history of Russian Philosophy*, p. 132.

¹⁹ După Randall A. Poole, termenul original în rusă, *bogochelovechestvo*, conține ambele idei, atât umanitatea lui Dumnezeu cât și (potențiala) îndumnezeire a omului. A se vedea R.A. Poole,

Fiodor Dostoievski (1821-1881), amândoi fiind puternic influențați de cursurile lui Soloviev. Atât în romanele lui Tolstoi, cât și în cele ale lui Dostoievski (în special Frații Karamazov) se văd învățături creștine, dar mai cu seamă la Dostoievski se văd influențele ideilor lui Soloviev, a Filocaliei și a isihasmului. Tolstoi, deși a avut unele tangențe cu biserica ortodoxă, mai cu seamă prin vizite la mănăstirea Optina, a rămas totuși în afara bisericii, negând dumnezeirea lui Hristos, și a fost în cele din urmă excomunicat din biserica ortodoxă rusă²⁰. În schimb, Dostoievski s-a apropiat mai mult de Biserică, fiind mai puternic ancorat în credința ortodoxă, așa cum se reflectă și în romanele sale.

A doua grupare, cea a filozofilor teologi creștini puternic anorați în spiritualitatea ortodoxă, au format miezul reformativ al teologiei ortodoxe moderne din Rusia și apoi din lume. Printre cei mai cunoscuți reprezentanți ai acestei mișcări sunt părintele Pavel Florensky, Nicolae Berdyaev, părintele Sergiu Bulgakov, Nicolae Lossky și Vladimir Lossky.

Părintele Pavel Florensky (1882-1937) a fost un intelectual dăruit de Dumnezeu cu multe cunoștințe, atât în științe, cât și în artă, limbi străine, filozofie și teologie. Provenind dintr-o familie de preoți ortodocși ruși, dar și cu origini georgiene, a studiat la Moscova întâi matematica și filozofia și, ulterior, teologia. Cea mai importantă scriere teologică a sa este *Stâlpul și temeliea Adevărului: Un eseu despre Teodiceea Ortodoxă în Doisprezece Scrisori*, care conține și conceptul Întelepciunii Divine, moștenită de la Soloviev²¹.

Nicolae Berdyaev (1874-1948), inițial marxist și revoluționar, devine în cele din urmă apropiat de biserica ortodoxă. Berdyaev a fost un promotor puternic al întâlnirilor dintre teologi, organizând astfel de întâlniri la Sankt Petersburg, la Moscova (*Academia Liberă a Culturii Spirituale*), și apoi, după exilul din 1922, la Berlin și, în cele din urmă, la Paris, unde s-a ocupat și de editarea jurnalului Put, cel mai important jurnal pentru teologia ruși exilați.

Părintele Serghei Bulgakov (1871-1944) s-a născut într-o familie de preoți și a urmat seminarul din Orel, dar apoi s-a mutat la școala de stat și în cele din urmă a ajuns la facultatea de drept din Moscova, unde s-a ocupat de economie politică. În acest timp a devenit marxist. La câțiva ani de la terminarea facultății

A history of Russian Philosophy, p. 134.

²⁰ Paul Ladouceur, *Modern Orthodox Theology*, pp. 65, 74.

²¹ Am făcut traducerea titlului după cel din ediția în engleză: Pavel Florensky, *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*, Princeton University Press, 1997. După Steven Cassedy, termenul de teodicee, compus din două cuvinte grecești, Theos (Dumnezeu) și Dike (dreptate), se referă la faptul că tot ce s-a întâmplat și ceea ce se întâmplă în istorie este lucrarea lui Dumnezeu. Termenul este preluat îndeosebi de la filozofii Leibniz și Hegel. A se vedea articolul lui S. Cassedy în *A history of Russian Philosophy*, p. 192.

a început să cerceteze mai cu de amănuntul sistemele economice capitaliste și marxiste, scriind două cărți, în 1897 și 1900, despre acestea și ajungând la concluzia că niciunul din ele nu poate satisface pe deplin umanitatea. La scurt timp a părăsit convingerile marxiste și a început să devină un idealist, însemnând pentru el deschiderea pentru credință și pentru metafizică. Reapropierea lui de biserică și de credința ortodoxă s-a întâmplat prin citirea filosofiei lui Soloviev, care i-a devenit un model pe parcursul vieții. De asemenea, a devenit prieten cu părintele Pavel Florensky, cu care a împărtășit ideile despre Sofia. În primii ani ai secolului XX a devenit apropiat și de Nicolae Berdyaev, lucrând împreună la editarea jurnalului *Novyi Put'* (Noua Cale), deși se pare că aveau puncte de vedere destul de diferite²².

Un alt apropiat al său a fost Peter Struve, care l-a sprijinit mai ales în demersul său politic de la începutul secolului XX, când a ajuns să fie și parte din conducerea țării (Duma) din 1907. Părintele Bulgakov a fost și unul dintre cei care au scris în publicația *Vekhi* o colecție de articole care contestau demersul revoluționar din jurul anului 1905. La scurt timp după revoluție este hirotonit preot (1918), iar în 1922 este deportat în Europa, ajungând în cele din urmă la Paris, unde devine co-fondator al institutului Saint Serge, pe care îl și conduce ca decan până la moarte. Aici a scris și propovăduit despre ideea de Sofia a lui Soloviev, motiv pentru care a și fost aspru criticat de către o parte a bisericii ruse, iar unele din scrierile sale, sancționate (posibil în mod necanonic) ca eretice²³.

Un alt membru important al acestei grupări ortodoxe a fost Nicolae Lossky (1870-1965). Și el a fost împotriva bisericii în tinerețe, dar în cele din urmă s-a alăturat bisericii, probabil în jurul anului 1914, în urma citirii cărții părintelui Pavel Florenski *Stâlpul și temelie Adevărului*. A fost deportat în 1922 împreună cu fiul său Vladimir Lossky (1903-1958), ajungând în Praga și Paris și în cele din urmă ajungând să predea la seminarul ortodox Sf. Vladimir din New York începând cu 1946. Fiul său, Vladimir Lossky, a rămas la Paris, lucrând la seminarul Sf. Serghie, până la moarte.

²² Paul Valliere reproduce o caracterizare a celor doi dată de membrul intelighenției Zinaida Gippius: „ei nu erau doar ca apa și uleiul, ci ca apa și focul...”. Vezi *A history of Russian Philosophy*, p. 177.

²³ A se vedea discuția despre acest subiect în Paul Ladouceur, *Modern Orthodox Theology*, pp. 88-91. Pe scurt, se pare că condamnarea sa a avut destule motive politice în spate și nu a fost întocmai canonică, pentru că ambele grupări bisericesti care i-au condamnat scrierile (episcopi din ROCOR și locțiitorul patriarhal al Moscovei) își asumaseră poziția în mod necanonic. Atacurile au venit, se poate, ca să lovească pe mitropolitul Evloghie, singurul desemnat în mod canonic de patriarhul Tihon în 1922 pentru a păstori în Europa de Vest, pentru că Institutul Sf. Serghie condus de părintele Serghie Bulgakov era sub jurisdicția acestuia.

Din a treia grupare, a celor care aveau o căutare pentru Dumnezeu, dar în afara Bisericii, au făcut parte mai mulți intelectuali, printre care Vasile Rozanov (1856-1919), Dimitrie Merezhkovsky (1865-1941) și soția sa Zinida Gippius (1869-1945). Această grupare a fost numită *noua conștiință religioasă*. Ei au purtat mai multe discuții cu teologii ortodocși, atât cu clerici, cât și cu cei laici, culminând cu unele dezbateri prezidate de biserica rusă între 1901 și 1903. Însă aceste întâlniri s-au încheiat fără vreo mare schimbare în vreuna din părți, având în vedere că cele două grupuri aveau viziuni foarte diferite: cei apropiați de biserica rusă doreau păstrarea învățăturilor sfinților părinți, dogmele și canoanele bisericii, pe când cei din noua conștiință religioasă vedeau lucrurile într-un mod mult mai libertin, insistând asupra importanței relațiilor trupești de tot soiul, incluzând și relații neadmise în mod categoric de biserică. Părintele George Florovsky a catalogat în mod clar aceste idei și accente trupești ca fiind bolnăvicioase și nesănătoase. Notițele de la aceste întâlniri, revizuite și cenzurate, au fost publicate în jurnalul *Novyi Put'*, fondat de soții Merezhkovsky.

Deși aceste întâlniri între grupările religioase nu au avut vreun efect imediat, totuși anumite idei, cât și publicațiile și întâlnirile teologilor creștini au făcut o presiune pentru stabilirea unui sinod național în Rusia, la care să participe activ atât clericii, cât și cei din afara clerului. Țarul Nicolae al II-lea a aprobat pregătirile pentru acest sinod, însă sinodul a avut loc abia după revoluția din 1917, între 15 august 1917 și 7 septembrie 1918. Într-adevăr, au participat în mod activ atât membrii din cler, cât și membrii din afara clerului (majoritari), urmând ideii de *sobornost* propovăduită de slavofili. Majoritatea subiectelor au fost legate de conducerea și activitatea bisericii, care acum redevenise independentă față de stat. Însă, în atmosfera deja revoluționară și din ce în ce mai ostilă față de ortodocși, multe măsuri nu au putut fi implementate sau nu s-au luat în calcul prea serios. Însă s-a reușit un lucru important: refacerea scaunului de patriarh, vacant de 200 ani (desființat de țarul Petru cel Mare), prin înscăunarea patriarhului Tihon (1865-1925).

Pe lângă grupările menționate mai sus, un rol foarte important în viața bisericii ruse l-au avut preoții carismatici din această perioadă. Unul dintre cei mai cunoscuți a fost Sf. Ioan de Kronstadt (1829-1909), un om foarte influent în reforma spirituală și socială a bisericii ruse. Acesta a dezvoltat o mare mișcare de ajutorare socială (adăpost și donații pentru săraci, programe de angajare etc.). Dar mai important a fost darul vindecărilor și personalitatea sa, care a atras un număr mare de credincioși din întreaga țară și, ulterior, din întreaga lume, astfel că în postul mare catedrala la care slujea devenise neîncăpătoare²⁴. Sf. Ioan a fost

²⁴Nadieszda Kizenko, *Russian Religious Thought*, p. 32.

îndrăgit și de curtea regală atât în timpul țarul Alexandru al III-lea (a fost chemat să slujească în tipul morții sale), cât și în timpul țarului Nicolae al II-lea, care l-a vizitat de mai multe ori împreună cu familia²⁵. A devenit unul dintre cei mai populari sfinți din Rusia, astfel că orașelul Kronstadt a devenit unul dintre cele mai importante locuri de pelerinaj din țară. În mod similar, au mai fost și alți preoți carismatici în această perioadă care au atras poporul la credința ortodoxă, așa cum s-a întâmplat și în cazul părintelui Sergius Bulgakov și a lui Nicolae Berdyaev, amândoi fiind readuși la credința ortodoxă prin întâlnirea cu astfel de duhovnici²⁶.

Concluzii

Sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX reprezintă o perioadă de mari schimbări atât pe plan politic, cât și pe plan social și religios. În această perioadă întreaga societate rusă a trecut prin schimbări majore: revoluția împotriva monarhiei și apariția comunismului, ruperea societății de valorile creștine și eradicarea credinței din școli și instituții publice, eliberarea bisericii de sub tutela statului și reorganizarea ei administrativă, discuții și publicații vaste în vederea reformulării principiilor adevărate ale bisericii ortodoxe ruse conform tradiției creștine răsăritene.

Pe plan religios, dar mai ales teologic, a existat o evoluție deosebită în această perioadă, plecând de la slavofili care au scris despre nevoia bisericii ortodoxe de a se orienta după învățăturile sfinților părinți și principiul de comunitate legată prin iubire și libertate (sobornost), continuând cu scrierile revigorante ale filosofilor creștini precum Soloviev și Dostoievski și urmând cu promotorii teologiei ortodoxe moderne ruse: părintele Pavel Florensky, părintele Serghie Bulgakov, Nicolae Berdyaev, Nicolae Lossky și Vladimir Lossky, mulți dintre aceștia în cele din urmă fiind exilați în Europa sau SUA și formând acolo mari centre de teologie ortodoxă. De asemenea, un rol important asupra vieții religioase din Rusia în această perioadă l-au avut preoții plini de har și de virtuți, precum Sf. Ioan de Kronstadt, care au apropiat poporul de Dumnezeu.

²⁵ *Sfinții Țari Mucenici Romanov*, pp 138-140.

²⁶ Paul Ladouceur, *Modern Orthodox Theology*, pp. 78-79.

Relațiile dintre Bisericile Ortodoxe și Consiliul Mondial al Bisericilor în perioada comunistă – aprecieri istorice*

Drd. Ștefan POPA

Abstract:

The World Council of Churches is the most representative organisation in the ecumenical movement. It was established in the complicated historical context of the XXst century. The main aim of the Council was to offer a platform of dialogue between different Churches and religious and cultural communities from the entire world. The relation between the WCC and the Orthodox Churches has a long and complex background. After the 1961 WCC's General Assembly, the Churches from the Eastern zone joined the table of dialogue and offered their theological and diplomatical expertise on various subjects from the ecumenical agenda.

Keywords:

ecumenism, World Council of Churches, Orthodox Churches, East, West, platform of dialogue

În cadrul Celei de a 3-a Adunări Generale a Consiliului Mondial al Bisericilor, din anul 1961, care a avut loc la New Delhi, în India, o parte dintre Bisericile Ortodoxe răsăritene s-au alăturat mișcării ecumenice. Astfel, contribuția acestor biserici, adusă prin reprezentanții lor, privind mărturia ortodoxă, dar și cea creștină comună, a fost una deosebit de importantă.

Istoria contemporană a Bisericilor ortodoxe, în context european, trebuie văzută în relație cu obiectivele ideologiei comuniste, pentru că, în blocul țărilor de după Cortina de Fier, puterea politică a avut o atitudine potrivnică, asuprind mult Biserica.

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

Despre formarea Consiliului Mondial al Bisericilor

După cele două conflagrații mondiale din secolul al XX-lea – *Primul Război Mondial (1914-1918)* și al *Doilea Război Mondial (1939-1945)* –, care au zguduit Europa și întreaga lume, iar, mai apoi, sub amenințarea *totalitarismului ideologic comunist*, în multe țări europene bisericile creștine au înțeles că a sosit timpul să fie depășite conflictele istorice, iar ele să se reapropie una de cealaltă, însă, mai întâi, sub forma dialogului.

Astfel, în anul 1948, la Amsterdam, în Țările de Jos, se înființează *Consiliul Mondial al Bisericilor (The World Council of Churches)*. Tot la Amsterdam a avut loc și prima *Adunare Generală (General Assembly)*¹. Din 1948 și până astăzi au avut loc 11 Adunări Generale ale Consiliului Mondial, penultima dintre ele ținută în Busan, Coreea de Sud, în anul 2013, iar ultima Adunare Generală a avut loc la Karlsruhe, Germania, în 2021.

Astăzi, din *Consiliul Mondial al Bisericilor*, la nivel internațional, fac parte 350 de biserici, conform ultimelor statistici, aparținând tradițiilor *Ortodoxă, Protestante, Anglicană* sau *Bisericilor Unite*, așa numitele *United Churches*. Din cuprinsul acestor biserici membre rezultă un număr de aproximativ 560 de milioane de creștini în 120 de țări din întreaga lume².

Premergător acestui eveniment din anul 1948, au mai avut loc și alte evenimente semnificative în istoria întâlnirilor intercreștine, precum: *The First Mission World Conference* ținută la Edinburgh, în Scoția, în anul 1910. Această adunare istorică a fost prima cu caracter interconfesional la un asemenea nivel. Cu toate acestea, dat fiind contextul internațional socio-politico-economic, cât și cel cultural, membrii adunării au provenit mai mult din familiile protestante.

Această mare adunare a promovat și reprezentat un nou curent în cadrul întâlnirilor intercreștine, care se vor intensifica de-a lungul secolului al XX-lea. Cu toate acestea, în Estul și Centrul Europei, definit ideologic cu termenul de *Cortina de Fier* (o regiune istorico-ideologică cuprinzând țările membre care

¹ Conform site-ului oficial al Consiliului Mondial al Bisericilor oikoumene.org/en/about-us/organizational-structure/assembly, care ne oferă definiția conceptului de *ADUNARE*, putem observa că: „*The Assembly is the «supreme legislative body» of the WCC, and meets every eight years. The formal purpose of the Assembly is to review programmes and to determine the overall policies of the WCC, as well to elect presidents and appoint a Central Committee which serves as the chief governing body of the WCC until the next assembly. Alongside the committee work and business for the delegates, assemblies are also times of celebration and sharing for the many thousands of other visitors at the event. A central element of assemblies for all participants is the worship life, where the community gathers for prayer and meditation, drawing on the diverse spiritual experience of the churches around the world.*”

² Date obținute din materialul prelegerii *World Council of Churches – Member Churches Relations*, care a avut loc la Institutul Ecumenic de la Bossey, Elveția, în cadrul săptămânii *Week of Focus*, la data de 7 noiembrie 2019.

faceau parte din *Blocul Comunist*), întâlnirile intercreștine erau foarte greu de organizat și pentru faptul că membrii proveniți din aceste țări ajungeau dificil la astfel de adunări.

În ceea ce privește *ethos-ul ortodox* pentru unitatea creștină, trebuie avut în vedere documentul trimis de către patriarhul de Constantinopol *tuturor Bisericii lui Hristos*, în anul 1920. Exista, așadar, o dorință a patriarhului pentru refacerea unității pierdute a creștinilor, mai ales în acest timp de mari frământări politico-sociale peste tot în lume.

Pr. Prof. Ioan Sauca, directorul Institutului Ecumenic de la Bossey, menționează faptul că primul secretar general al Consiliului Mondial, Dr Visser't Hooft³ a apreciat și evidențiat importanța acestei enciclice istorice, arând că: „Enciclica patriarhului ecumenic a fost unul dintre cele două documente centrate și orientate spre biserică (împreună cu articolul arhiepiscopului Söderblom⁴), care pun bazele pentru natura și structura Consiliului Mondial al Bisericilor”⁵. În continuare, părintele profesor ne prezintă ceea ce Visser't Hooft a evidențiat mai târziu în legătură cu acest eveniment:

„Patriarhul ecumenic (...) a luat inițiativa, ceea ce era fără precedent în istoria bisericii (...). Biserica din Constantinopol a devenit prima biserică care a întocmit planul pentru un organism permanent de parteneriat între biserici”⁶.

³ *Willem Visser't Hooft* (1900, Haarlem, Țările de Jos – 1985, Geneva, Elveția).

⁴ „*Söderblom, Nathan* (1866, Trönö, Sweden – 1931, Uppsala, Sweden), a fost arhiepiscop al Suediei, istoric al religiilor și unul dintre *pionierii*, în secolul al XX-lea, ai mișcării ecumenice internaționale. De asemenea, putem nota și că Söderblom a realizat mai mult, conform teologului și episcopului anglican George Bell, decât orice alt lider sau profesor creștin al timpului său pentru *a uni bisericile ortodoxe și pe cele evangelicale provenind din toate națiunile și comuniunile într-o frățietate comună*. Söderblom a reinnoit eforturile depuse după război prin a înființa un *Conciliu al Bisericilor*, care ar căuta să adune principiile creștine care s-ar putea mula pe probleme de relații internaționale și sociale, industrial, cât și cele care țin de mediul economic, între timp evitând probleme care țin de diferențele doctrinare, acestea fiind în mod expres tratate la Conferința creștină a comisiei *Life and Work*, care a avut loc la Stockholm în 1925. Această pregătire cu succes, cât și urmările care au recurs ulterior din acest eveniment, care este considerat ca fiind o piatră de temelie în cadrul mișcării ecumenice, au legătură în mod explicit cu inițiativele personale ale lui Söderblom, cât și cu viziunea sa largită pe care a avut-o. După *Conferința de la Stockholm* nu a mai putut fi deloc ignorat aspectul responsabilității creștine comune pentru o umanitate care ar trebui să traiască după conduita păcii, a libertății și a unei dreptăți comune” (*Dictionary of the Ecumenical Movement*, 2nd edition, edited by Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright and Pauline Webb, WCC Publications, Geneva, Switzerland, 2002, p. 1056, text de HANFRIED KRÜGER).

⁵ Rev. Prof. Dr. Ioan Sauca, *Orthodox Participation in the Ecumenical Movement and the WCC*, Institutul Ecumenic de la Bossey, Elveția, 2019, în cadrul prelegerilor susținute în cadrul disciplinei de *Core Course – Introduction to the Ecumenical Movement: History, Themes and Visions*, la Instiutul Ecumenic de la Bossey.

⁶ *Ibidem*.

Alte două evenimente majore în istoria ecumenică sunt legate de înființarea a două dintre departamentele cele mai importante în cadrul Consiliului Mondial, și anume: *Life and Work*, care a fost înființat la Stockholm, Suedia, în anul 1925, și *Faith and Order*, înființat la Lausanne, Elveția, în anul 1927.

În acest context, înființarea Consiliului Mondial trebuia să aibă loc în anul 1938. Doar că, în Europa, în acei ani, ideologia *fascistă* și cea *nazistă* erau în plină expansiune, determinând declanșarea, în anul 1939, al Celui de al Doilea Război Mondial, eveniment care a făcut imposibilă orice inițiativă pentru punerea în scena internațională a unei astfel de asociații.

Primele adunări cu caracter ecumenic desfășurate în această situație internațională au reunit membri care, majoritatea, erau proveniți din spațiu nord-american și anglo-european. În această vreme nu se poate vorbi de o prezență a celor din sudul global, reprezentanți mai ales de sintagma *The Young Churches*. Deoarece încă ne aflăm din punct de vedere istoric în plină epocă colonialistă, acest fenomen sfârșindu-se odată cu anii 1960, atunci când imperiile coloniale încep să se prăbușească și să își piardă din înțâietate.

Doctrina și viziunea Consiliului Mondial al Bisericilor

Fundamentul doctrinar și crezul privind modul de funcționare al Consiliului Mondial au fost pentru întâia dată formulate la Toronto, în Canada, în anul 1950. Acest eveniment a rămas în istoria recentă a Bisericii Universale sub denumirea de *Toronto Statement* sau *Declarația de la Toronto*.

Despre acest eveniment ecumenic, părintele profesor Ioan Sauca, profesor de misiologie și ecumenism și directorul Institutului Ecumenic de la Bossey, parte a Consiliului Mondial al Bisericilor și atașat Facultății de Teologie Protestantă a Universității din Geneva, Elveția, ne prezintă următoarele:

„Declarația de la Toronto din 1950 a fost o necesitate de a asigura Bisericile membre că, aderând la CMB, niciuna nu își va pierde sau diminua identitatea, niciuna nu va fi obligată să recunoască ecleziasticitatea unei alte biserici și că CMB nu este și nu va deveni o super-Biserică. Afirmarea clară a neutralității ecleziastice a deschis calea pentru Bisericile Ortodoxe de a deveni membre în CMB, în special după 1961”⁷.

Cu referire la temele propuse și dezbătute la primele adunări ecumenice, Pr. Prof. Dr. Ioan Sauca menționează faptul că:

⁷ Rev. Prof. Dr. Ioan Sauca, *ORTHODOXY AND ECUMENICITY: THE CHURCH AND THE CHURCHES – Orthodox identity in the Ecumenical Movement: the ecclesiological problem*, Ecumenical Institute at Bossey, Switzerland, 2019.

„Înainte de adunarea de la Uppsala, în 1968, discuțiile din Consiliul Mondial al Bisericilor au început să răspundă din ce în ce mai mult la agenda lumii marcată de lupte pentru dreptate și eliberare. De asemenea, căutarea unității bisericii a fost plasată în contextul mai larg al căutării unității omenirii”⁸.

În aceste sens, trebuie amintite evenimentele istorice ale secolului al XX-lea care au provocat omenirea, precum: ideologiile totalitare, Războiul Rece, amenințările nucleare, problema urii rasiale (xenofobie și rasism) sau *apartheid-ul* din Africa de Sud, fiind cunoscut exemplul celebrului pastor și activist pentru drepturile persoanelor de culoare din Statele Unite, Martin Luther King Jr. (1929-1968)⁹.

În istoricul relației dintre Bisericile Ortodoxe și Consiliul Mondial al Bisericilor au existat anumite *tensiuni* încă de la începutul existenței acestui organism internațional ecumenic. Aceste tensiuni, cauzate de anumite probleme de înțeles doctrinar, în sens politic, erau venite din partea membrilor ortodocși. Partea ortodoxă a sesizat că anumite acțiuni, cu referire la partea de *policy* (politică) a Consiliului, care era mult prea *protestantizată*, reprezintă și răspund doar intereselor bisericilor din tradițiile protestante. În fapt, Bisericile protestante au reprezentat un număr consistent în Consiliu, ceea ce uneori a dus la impresia că ele încearcă să-și impună politicile și ideile.

În acest sens, a fost elaborată o definiție mai amplă față de cea din 1948, care are următoarea formulare:

„Consiliul Mondial al Bisericilor este un parteneriat al Bisericilor care Îl acceptă pe Domnul nostru Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor”¹⁰.

Definiția din 1961, care este mult mai amplă și amănunțită, reprezintă baza doctrinară a credinței Consiliului, fiind mărturisită de către fiecare biserică care dorește să devină membră. Definiția are următorul cuprins:

⁸ Rev. Prof. Dr. Ioan Sauca, *Orthodox Patricipation in the Ecumenical Movement and the WCC – WCC and the world problems. Keeping the vertical and horizontal united*, Ecumenical Institute at Bossey, Switzerland, 2019.

⁹ King, *Martin Luther, Jr* (1929, Atlanta, GA, USA – 1968, Memphis, TN, USA) a fost un pastor baptist american și activist al drepturilor oamenilor de culoare din Statele Unite ale Americii. În continuare: „Un lider în mișcările care se referă la drepturile de masă ale civililor din Statele Unite ale Americii, de la mijlocul anilor '50 și până la asasinarea sa, King a fost recompensat cu *Premiul Nobel pentru Pace* în 1964, pentru poziția sa de leadership în aplicarea principiilor care se referă la o rezistență bazată pe non-violență în ceea ce privea dificila problemă a egalității rasiale” (*Dictionary of the Ecumenical Movement*, 2nd edition, edited by Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright and Pauline Webb, WCC Publications, Geneva, Switzerland, 2002, p. 643, text de D.J. SMIT).

¹⁰ *The WCC Basis 1948* – la Rev. Dr. Odair Pedroso Mateus, în cadrul sesiunii susținute în 7 octombrie 2019, la disciplina: History of the Ecumenical Movement.

„Consiliul Mondial al Bisericilor este un parteneriat al Bisericilor care îl mărturisesc pe Domnul nostru Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor, după Scripturi, și, de aceea, caută să își îndeplinească împreună chemarea comună spre gloria singurului Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt”¹¹.

Astfel, a fost reglementată baza doctrinară și viziunea Consiliului Mondial. Însă întotdeauna Consiliul s-a văzut pe sine însuși ca reprezentând o *frățietate de biserici*, și nu o mega biserică. Iar hotărârile sale sunt opționale pentru celelalte biserici. Nici unei biserici nu îi este impus nimic, la fel cum nu îi este impusă nici recunoașterea celorlalte biserici membre ca *BISERICI*. Acesta este un aspect semnificativ al viziunii Consiliului.

Aprecieri istorice despre ideologia și perioada comunistă

Comunismul a fost ideologia secolului al XX-lea care a divizat continentul european formând două zone socio-culturale distincte. Separația dintre aceste regiuni, delimitate politico-teritorial, era făcută de așa-numita *Cortină de Fier*. Astfel, statele din centrul, sud-estul și nord-estul european au intrat în partea de influență comunistă, în timp ce, în partea occidentală sau apuseană, statele au rămas sub conducerea democratică, în privința formei de guvernământ. Granița fizică între aceste două mari zone de influență geopolitică a constituit-o Berlinul, capitala Germaniei, care se împărțea în *Berlinul de Vest* și *Berlinul de Est*. Aceste două teritorii erau despărțite printr-un zid, de altfel devenit, în memoria colectivă, un simbol al diviziunii și al separației.

Comunismul a urmărit eradicarea și ștergerea memoriei tradiționale în toate elementele ei, atacând mai ales filonul *creștin* al civilizației și culturii milenare europene. Mai mult sau mai puțin, în statele membre comuniste religia creștină și celelalte credințe au fost fie interzise total, fie tolerate. Cel mai intolerant și represiv regim comunist, în privința elementului religios, a fost în Albania, care a devenit – oficial – prima țară atee din lume. În această țară, orice practică religioasă a fost strict interzisă, iar oricine era prins că practica vreo formă de religiozitate, putea să fie condamnat la ani grei de temniță politică. În cazul României, regimul politic a afișat o falsă atitudine, de aparentă toleranță față de elementul religios, politica oficială fiind fidelă crezului ideologic comunist, care se definea prin *materialism dialectic* și care pretindea drept scop final crearea *omului nou*.

În anul 1948, când a luat oficial ființă *Consiliul Mondial al Bisericilor*, la Geneva, în Elveția, cu toate că a existat o încercare îndreptată spre refacerea unității vizibile a creștinilor, la Moscova, în același an, a avut loc o consfătuire

¹¹ *Ibidem*.

interortodoxă care a hotărât sau, mai bine zis, *a forțat* Bisericile ortodoxe din statele membre comuniste să nu se alătore la această nouă structură. Astfel, doar patru biserici ortodoxe apar ca fiind membre fondatoare ale Consiliului Mondial alături de alte biserici membre ale altor tradiții creștine.

Patriarhia Constantinopolului a fost parte dintre membrii fondatori ai Consiliului Mondial, încă din anul 1948¹². Acest lucru a fost posibil deoarece Turcia, fiind un stat cu o populație preponderent musulmană, nu a cunoscut ravagiile ideologiei și ale regimului totalitarist comunist, iar Patriarhia de Constantinopol a beneficiat de o anumită toleranță pe teritoriul actualului stat turc, care a trecut printr-o perioadă de reforme și de modernizări, odată cu anul 1921.

Însă nu trebuie ignorat faptul că s-au format două mari Biserici ortodoxe, care, în același timp, reprezintă și două sfere culturale diferite, Patriarhia Constantinopolului și Patriarhia Moscovei. Biserica rusă, pentru o lungă perioadă în istorie, s-a intitulat ca fiind *a Treia Romă*, odată cu căderea capitalei imperiale pretinzând dreptul și arătându-și dorința de a reunifica întreaga lume ortodoxă sub scaunul patriarhal moscovit.

În cadrul cercetărilor istorice recente asupra totalitarismului, istoricul britanic Thierry Wolton (n. 1951), de profesie jurnalist, scriitor și profesor la École Supérieure de Commerce din Paris, preocupat în mod special de istoria regimurilor comuniste, de Războiul Rece și de influența sovietică în Occident¹³, a arătat cum structurile comuniste s-au infiltrat și au încercat să manipuleze discursul și acțiunile Consiliului Mondial al Bisericilor. Întotdeauna comunismul s-a manifestat prin controlul structurilor de influență socială și culturală transnaționale, pentru a impune agenda și discursul lor.

¹² „Orthodox Churches (both Eastern and Oriental) were among the founding members of the WCC and thus present in the Amsterdam Assembly. These churches were: the Ecumenical Patriarchate, the Archdiocese of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch in the USA, the Church of Cyprus, the Church of Greece, and the Ethiopian Orthodox Church”, în *Orthodox Participation in the Ecumenical Movement and the WCC*, de Rev. Prof. Dr. Ioan Sauca, Ecumenical Institute at Bossey, Switzerland, 2019. „Bisericile Ortodoxe (atât estice, cât și orientale) erau printre membrii fondatori ai CMB și, astfel, prezente la adunarea din Amsterdam. Aceste biserici erau: Patriarhia Ecumenică, Arhidioceza Patriarhului ortodox grec din Antiohia în SUA, Biserica din Cipru, Biserica din Grecia și Biserica ortodoxă Etiopiană”, în *Orthodox Participation in the Ecumenical Movement and the WCC*, de Ioan Sauca, Institutul Ecumenic Bossey, Elveția, 2019.

¹³ Thierry Wolton este autorul trilogiei *O istorie mondială a comunismului: Încercare de investigație istorică*, apărută la ed. Humanitas, București, 2019, opera sa fiind unul dintre cele mai ample studii de acest gen, în care sistemul comunist este analizat și prezentat în cele trei mari capitole: *Călăii, Victimele și Complicii*.

Biserica Ortodoxă Rusă – Strategia sovietică față de Mișcarea Ecumenică

Situația politică și socială din Uniunea Sovietică din timpul conducerii lui Iosif Visarionovici Stalin (1878-1953), cel care a ocupat funcția de secretar general al Partidului Comunist din Uniunea Sovietică între anii 1922-1953, era aceea a unui regim dictatorial-despotic. Aceasta a determinat și politica sovietică externă, care era una ermetică, interdictivă. Prin aceasta s-a încercat o interzicere forțată a oricărei forme de dialog privind legăturile dintre organizațiile internaționale și societatea sovietică. Această interdicție a fost specifică și altor state comuniste, care, după modelul sovietic, au abordat aceeași atitudine.

Însă, după moartea lui Stalin, puterea sovietică a adoptat o atitudine mai deschisă, constatând că această politică opresivă, conformă viziunii lui Stalin, a provocat un mare deserviciu imaginii diplomatice externe a Uniunii Sovietice. Drept urmare, această atitudine a fost abandonată, pentru că politica megalomană comunistă a început să fie preocupată mai mult de imaginea externă a țării, promovând o imagine falsă a unei societăți ideale, în care toți membrii ei erau egali în drepturi și în privința bunurilor deținute, situație diferită de cea reală.

Este semnificativă descrierea referitoare la aceste aspecte a lui John Lawrence, apărută în publicația Consiliului Mondial al Bisericilor, *The Ecumenical Review*, care consemnează faptul că, după moartea lui Stalin, în anul 1953, s-a decis o mai mare implicare a membrilor Republicii Sovietice în structurile internaționale, drept urmare și în *Consiliul Mondial al Bisericilor*. Această ocazie a determinat puterea politică sovietică să ia decizia la nivel politic, prin care a permis Bisericii Ortodoxe Ruse să adere la structurile ecumenice internaționale. Însă trebuie precizat faptul că, dacă membrii Partidului Comunist au căutat o modalitate de infiltrare politică, în ceea ce-i privește pe teologii ruși, exista o dorință de natură spirituală și teologică pentru a arăta marele tezaur al teologiei ruse, acumulat secole de-a rândul, pe care erau dispuși să-l împărtășească și cu ceilalți.

De altfel, membrii occidentali ai Bisericilor creștine cunoșteau în mare parte viitorul lor partener de dialog teologic și erau și ei dispuși, la rândul lor, pentru o relație sinceră și cordială care să se bazeze pe respectul reciproc și pe dragostea frățească. Tezaurul spiritual și teologic al Bisericii Ortodoxe Ruse era cunoscut în lumea largă, mai ales după căderea Imperiului Bizantin, perioadă când, conform istoricilor culturii, Imperiul Rus de odinioară a ajuns cea mai mare putere geopolitică din zona de Răsărit a Europei. Iar Biserica Ortodoxă a fost supranumită ca fiind ceea ce-a Treia Romă, recunoscându-i-se importanța strategică și culturală pe care a avut-o în cadrul civilizației și culturii europene.

Este semnificativă descrierea referitoare la aceste aspecte a lui John Lawrence, apărută în publicația Consiliului Mondial al Bisericilor, *The Ecumenical Review*:

„Creștinii ruși tânjesc după parteneriat și unitate cu alți creștini, iar acest dor a fost hrănit de anii de separare care au durat din anii 1920 până la Cel de-al Doilea Război Mondial. Am dovezi directe că, încă din 1943, cel puțin unii membri influenți ai Bisericii Ortodoxe Ruse se gândeau deja la unirea organică cu anumite biserici occidentale cu care aveau legături istorice”, chiar dacă, „în ultimul an al vieții lui Stalin, comunicarea între Bisericile occidentale și Bisericile din spatele «cortinei de fier» era încă foarte rară”.

Întrebându-se de ce „Biserica Ortodoxă Rusă nu s-a alăturat Consiliului Mondial de la Amsterdam din 1948 și de ce a luat la un moment dat o atitudine critică față de activitățile Consiliului Mondial”, John Lawrence explica faptul că teologii ruși au acuzat imixtiunea unor teme cu caracter politic în dezbaterile teologice la nivel ecumenic, arătând că: „Încă de la întâlnirea de la Utrecht dintre reprezentanții Consiliului Mondial și cei ai Bisericii Ortodoxe Ruse din 1958, rușii au venit cu ideea că preocupările laice ale Consiliului Mondial înseamnă că suntem amestecați cu politica de la putere și că suntem indiferenți față de problemele serioase teologice”.

După perioada stalinistă, arată John Lawrence,

„totuși rușii au fost încântați să constate că Consiliul Mondial a fost mai mult teologic și mai puțin implicat în politicile blocului occidental decât ar fi presupus... Politica Kremlinului spunea că ar trebui să existe o prezență sovietică la marile adunări internaționale și, evident, Kremlinul a decis că Adunarea de la New Delhi este un eveniment semnificativ din punct de vedere politic. În acest fel, Biserica Ortodoxă Rusă a primit undă verde într-un moment în care ei înșiși erau pregătiți să se alătore Consiliului Mondial. Este de la sine înțeles că Biserica Ortodoxă Rusă nu s-ar fi putut alătura Consiliului Mondial fără aprobarea Guvernului sovietic. Motivul Kremlinului de a da această aprobare a fost politic, dar motivul Bisericii pentru căutarea lui a fost spiritual”¹⁴.

Thierry Wolton face o analiză istorică asupra încercării de manipulare a serviciilor sovietice asupra structurilor Consiliului Mondial al Bisericilor¹⁵, arătând că:

„Unele arhive secrete ale regimului, scoase la lumina zilei după căderea URSS, vor descoperi parțial amploarea controlului exercitat de KGB asupra înaltelor fețe

¹⁴ Lawrence, J. (1962), „EAST AND WEST-THE NEW OPPORTUNITY”, în *The Ecumenical Review* 14, pp. 329-330.

¹⁵ Aceste detalii sunt amintite și de către teologul și politologul Cătălin Raiu, care este și expertul pe libertate religioasă al României la OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR), în emisiunea „Sfere de interes”, cu titlul: *Libertatea religioasă în era mutațiilor culturale*, difuzată pe Canalul 33 pe website-ul *YouTube*, la data de 9 martie 2020 (sursă: <https://youtu.be/zE85gw2GpV8>).

bisericești ortodoxe. Mitropoliții Alexei¹⁶ (viitorul patriarh, cu numele de Alexei II) și Nicodim¹⁷, printre alții, vor figura printre numele descoperite. Această infiltrare în Biserica Ortodoxă i-a permis partidului-stat să-și asigure loialitatea înaltului cler și, mai ales, să folosească instituția bisericească pentru întărirea pozițiilor URSS pe scena internațională. «Biserica Ortodoxă Rusă sprijină politica externă cu totul pașnică a guvernului nostru, nu pentru că Biserica este lipsită, chipurile, de libertate, ci pentru că politica sovietică este dreaptă și corespunde idealurilor creștine pe care le propovăduiește ea», a declarat de exemplu, patriarhul Alexei I în 1955. Biserica Ortodoxă Rusă joacă un rol esențial în crearea Conferinței creștine pentru pace, în 1958, la Praga, o conferință care vine în sprijinul politicii pacifiste a URSS și care va influența și Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB), constituit în 1961¹⁸ fără sprijinul Vaticanului, pentru a-i controla lucrările din interior. În pragul căderii comunismului în țările din Europa Centrală și de Est, în 1989, o notă internă a KGB menționează cu mândrie despre racolarea de acoliți în «comitetul executiv și central al CEB, ceea ce a permis adoptarea unor declarații (opt) și a unor mesaje publice (trei) corespunzătoare direcției politice a țările socialiste»¹⁹.

¹⁶ ALEXIS I (SIMANSKY), *Patriarch of Moscow and All Russia* (1877-1970) a fost Mitropolit de Tikhvin și de Leningrad între anii 1913-1933 (a trecut însă printr-o perioadă de exil între anii 1922-1926), dar și Patriarh al Bisericii Ortodoxe Ruse. Ceea ce este foarte important de notat în cazul său se referă la faptul istoric care atestă că a obținut un *modus vivendis* în relația cu Stalin în ceea ce privește relația dintre Biserică și stat. De altfel, după lungi negocieri cu puterea comunistă, B.O.Rusă a putut participa la Adunarea Generală de la New Delhi. Mai mult decât atât, merită amintit și faptul că Patriarhul a fost primul în acest sens care a trimis observatori la *Conciliul Vatican II* (1962-1965) (*Dictionary of the Ecumenical Movement*, 2nd edition, edited by Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright and Pauline Webb, WCC Publications, Geneva, Switzerland, 2002, p. 16, text de ANS J. VAN DER BENT).

¹⁷ Nicodim (Boris Georgievich Rotov) – (1929, Frolovo, USSR – 1978, Rome, Italy) a fost mitropolit de Leningrad și Novgorod din cadrul Bisericii Ortodoxe Ruse. Ceea ce merită reținut a fost faptul că Mitropolitul Nicodim a fost un personaj cheie în decizia Patriarhiei Moscovei de a participa la Adunarea Generală de la New Delhi. De altfel, el a condus delegația Bisericii Ortodoxe Ruse la Adunarea Generală, devenind în cele din urmă un membru activ al Comitetului Central și Executiv al Consiliului Mondial al Bisericilor. După Adunarea Generală a Consiliului de la Nairobi, Kenya, din 1975, a devenit președinte al Consiliului Mondial. Mai mult decât atât, datorită perspectivei sale ecumenice, a fost asistent al Mitropolitului Nicolai, care a fost director al Departamentului de relații internaționale al Patriarhiei Moscovei, iar din acest statut l-a acompaniat pe Secretarul Hoof, care, împreună cu staff-ul său, au oficiat o vizită în Uniunea Sovietică (*Dictionary of the Ecumenical Movement*, 2nd edition, edited by Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright and Pauline Webb, WCC Publications, Geneva, Switzerland, 2002, p. 825, text de ANS. J. VAN DER BENT).

¹⁸ *Consiliul Mondial al Bisericilor* a fost înființat în anul 1948, și nu în 1961!

¹⁹ Thierry Wolton, „O Istorie mondială a Comunismului – Încercare de investigație Istorică”, vol. 2: *Când moare corul* – VICTIMELE, Ed. Humanitas, București, 2019, p. 151.

Autorul britanic folosește anumite surse importante pentru afirmațiile sale, analizând discursul patriarhului rus Alexei I (1877-1970), de unde se poate observa poziția înaltului ierarh față de politica bolșevică. Generalizându-se, autorul afirmă că aceasta a fost atitudinea generală a reprezentanților clerului ortodox din statele comuniste. Totuși, este greu de stabilit în ce măsură discursurile participanților la întrunirile ecumenice erau structurate în acest fel pentru a oferi o șansă Bisericii la supraviețuire, pentru a se evita, pe cât de mult cu putință, situația extremă a Bisericii ortodoxe din Albania sau dacă acești membri ai clerului erau chiar convinși de ideile pe care le afirmau și promovau²⁰.

În definirea circumstanțelor istorice ale Bisericilor Ortodoxe aflate la începutul Mișcării Ecumenice este semnificativă lucrarea Profesorului Stylianos Tsompanidis, profesor de Teologie Ecumenică și de Etică Socială Ecumenică la Universitatea „Aristotel” din Tesalonic și membru al Bisericii Ortodoxe Grecești, care prezintă aspecte legate de contextul istoric în care se aflau bisericile ortodoxe în timpul perioadei de fondare a Mișcării ecumenice. Un paragraf din capitolul *Orthodox Participation in the Ecumenical Movement – A Detailed Historical Survey* este foarte semnificativ:

„Participarea ortodoxă în primii ani, când mișcarea ecumenică făcea primii pași, se făcea sub niște circumstanțe istorice unice (distrugerea Asiei Mici, migrații imense de populații după tratatul de la Lausanne din 1923, Revoluția Rusă). În ciuda tuturor dificultăților, prezența pozitivă a Bisericilor ortodoxe în mișcarea ecumenică nu a fost accidentală, nici condusă de vreo *politică bisericească*”²¹.

Concluzia este că, deși au existat interese de ordin politic, se poate dovedi faptul că, încă de la începuturile aderării la mișcarea ecumenică, Biserica lui

²⁰ Alte surse de care autorul se folosește sunt lucrările profesorului de istorie modernă și contemporană de la Universitatea din Cambridge, din Marea Britanie, având ca interes relațiile internaționale, cu precădere istoria serviciilor de informații, Christopher Andrew (n. 1941) și Vasili Mitrokhine (1922-2004), cel care a fost arhivist al Serviciului extern de informații al Uniunii Sovietice, *Le KGB contre l'Ouest* apărută la editura pariziană Fayard, în anul 2000, de unde autorul folosește informații apărute la pagile 732 și 715. Mai apoi, opera autorului Michael Meerson, „The Political Philosophy of the Russian Orthodox Episcopate in the Soviet Period”, apărută în *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*, ediție coordonată de către Geoffrey Hosking, care este un istoric britanic, având ca obiect de studiu și de cercetare Rusia și Uniunea Sovietică, având în palmares diverse programe de cercetare la Școala de studii slavone și est-europene la *University College*, din Londra; la editura Palgrave Macmillan, Londra, în 1991; informațiile fiind preluate de la pagina 221.

²¹ REGNUM STUDIES IN GLOBAL CHRISTIANITY – *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, REGNUM BOOKS INTERNATIONAL, OXFORD (in cooperation with WCC Publications), Oxford, 2014, pp. 105-106.

Hristos este peste puterea seculară, fiind *trans-istorică*, și că, prin misiunea și scopul ei, transcende istoria mundană. *Ethos-ul* Bisericii creștine s-a manifestat prin răspândirea *Cuvântului evanghelic* așa cum a fost propovăduit de Mântuitorul Iisus Hristos, de Sfinții Apostolii pentru fiecare creștin, care devine, astfel, la rândul său, un misionar în lume.

În ceea ce privește contribuția ortodoxă la formarea Consiliului Mondial al Bisericilor, *Enciclica* trimisă de către patriarhul Ghermanos al V-lea al Constantinopolului (1835-1920) către Bisericile lui Hristos din întreaga lume, este definitorie. Bisericile aveau în comun credința și tradiția milenară creștină și mărturiseau același crez comun în Învierea Mântuitorului nostru Iisus Hristos. De altfel, și la nivel ecumenic a fost adoptat *Crezul niceo-constantinopolitan*, considerat fundamentul teologic al comunităților creștine primare, cuprinzând conținutul credinței transmise, prin Sfânta Tradiție, pentru toți credincioșii Bisericii lui Hristos.

Biserica Ortodoxă Română în timpul regimului comunist

Sub conducerea liderului politic Gheorghe Gheorghiu-Dej (1901-1965), în politica regimului comunist din România au existat diferite tendințe – *aparent reformiste* –, care au avut influență, atât pe plan intern, cât și pe plan extern. Sub conducerea lui Gheorghiu-Dej, s-a încercat inițierea unui dialog cu țările care erau în afara blocului comunist și a zonei de influență a Moscovei staliniste.

În acest sens, profesorul Lucian N. Leustean, de la *the Department at the London School of Economics and Political Science*, în lucrarea sa de doctorat, realizată pe tema *Orthodoxy and Communism in the Romanian People's Republic, 1947-1965*, referitor la atitudinea mai deschisă a regimului comunist din România, subliniază următoarele aspecte:

„Semnele crescute de independență politică sub Gheorghiu-Dej și eforturile guvernului român de a intra în dialog cu țările ne-comuniste au fost încurajate de Vest. Pe 27 septembrie 1960, Gheorghiu-Dej a fost invitat să țină un discurs la a XV-a sesiune a Adunării Generale a Națiunilor Unite și, pentru prima dată după al Doilea Război Mondial, guvernul a semnat o convenție cu Statele Unite, pe 9 decembrie 1960, asupra măsurilor culturale, educaționale și științifice”²².

Odată cu această aparentă schimbare de paradigmă politică începeau să se observe tendințele *național-socialismului* în România, accentul fiind pus pe afirmarea unui tip de identitate așa-zis națională și pe așa-numitul progres. Faptul

²² Lucian N. Leustean – *Between Moscow and London: Romanian Orthodoxy and National Communism, 1960-1965*, *The Slavonic and East European Review*, Vol. 85, No. 3 (Jul., 2007), pp. 491-521, the Modern Humanities Research Association and University College London, School of Slavonic and East European Studies, p. 494.

că această „nouă” orientare în politica comunistă nu mai era sub *supravegherea Moscovei* a determinat și Biserica Ortodoxă să-și reorienteze atitudinea de deschidere.

Astfel, patriarhul Justinian Marina²³ a început o legătură oficială cu reprezentanți ai Bisericii Anglicane, îndeosebi după alegerea Primatului de Canterbury, Michael Ramsey (1904-1988)²⁴, episcop anglican care a avut un interes deosebit pentru ortodoxia răsăriteană. Pentru o Biserică din blocul estic european, a fi în relații cu o biserică de importanța celei anglicane în acele vremuri avea o importanță deosebită. Și pentru faptul că episcopul anglican era membru al *Comitetului Central al Consiliului Mondial al Bisericilor*²⁵.

O delegație oficială din partea Bisericii Ortodoxe Române a participat la înscăunarea noului primat al Bisericii Anglicane și Arhiepiscop de Canterbury, Dr. Arthur Michael Ramsey. Un aspect semnificativ a fost întâlnirea dintre mitropolitul Iustin al Moldovei și Sucevei, din partea Bisericii Ortodoxe Române, și Visser't Hooft, secretarul general al *Consiliului Mondial al Bisericilor*, în Londra. După ceremonia de întronizare a primatului Anglican, în timp ce se reîntorcea acasă, mitropolitul român s-a oprit la Geneva, la sediul Consiliului Mondial, unde a negociat aderarea Bisericii Ortodoxe Române la Consiliul Mondial al Bisericilor.

Datorită acestei poziții diplomatice, Biserica Anglicană a reușit să intre în dialog cu Bisericile Ortodoxe din spațiul est-european, care căutau în mod special o alternativă pentru a ieși de sub influența Moscovei. Această legătură trebuia să fie susținută și de relațiile cu Bisericile din Occident, văzute ca fiind libere

²³ *MARINA, IUSTINIAN* (1901, Suesți, Romania – 1977, București, Romania). A fost patriarh al Bisericii Ortodoxe Române (1948-1977): „Ca patriarh, rămâne în Istoria Bisericii românești prin cunoscutul său «apostolat social», prin care a știut să dea o nouă orientare activității Bisericii în condițiile de viață instalate de regimul comunist. În pofida tuturor dificultăților, în cei 29 de ani de patriarhat au avut loc o seamă de evenimente și schimbări care au ridicat mult prestigiul Ortodoxiei românești în lumea creștină și l-au făcut o figură reprezentativă a întregii Ortodoxii” (*Enciclopedia Ortodoxiei Românești*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 384).

²⁴ *Ramsey, Arthur Michael* (1904, Cambridge, UK – 1988, Oxford, UK) a fost Arhiepiscop de Canterbury (1961-1974), cât și Președinte al WCC (1961-1968). A fost promotor al negocierilor dintre Biserica Anglicană și alte Biserici din lumea a treia. De altfel, i-a vizitat pe diverși lideri ortodocși din secolul al XX-lea, precum: în 1962, îl vizitează pe patriarhul Athenagoras I la Constantinopol; primește vizita patriarhului Alexis la Londra, în 1964, dar, printre altele, efectuează o întrevedere și cu Papa Paul al VI-lea în *Capela Sixtină*, în Roma, în 1966. (*Dictionary of the Ecumenical Movement*, 2nd edition, edited by Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright and Pauline Webb, WCC Publications, Geneva, Switzerland, 2002, p. 958, text de ANS J. VAN DER BENT).

²⁵ *Ibidem*, p. 497.

de orice poziționare și influență de ordin politic, Biserici care beneficiau de un mediu neutru din punct de vedere politic, în care să își desfășoare activitățile lor misionare și sociale.

Astfel, la data de 31 August 1961, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a fost de acord ca biserica să devină membră oficială a Consiliului și a trimis aplicația oficială de aderare la data de 15 septembrie 1961²⁶.

Referindu-se la scopul pentru care Biserica Ortodoxă Română și Biserica Ortodoxă Rusă au aderat la Consiliul Mondial al Bisericilor, profesorul și cercetătorul Lucian N. Leustean remarcă faptul că:

„Motivul principal pentru aderarea la această organizație nu a fost (doar) distanțarea față de tutelajul (regimurilor politice comuniste), ci (și) implicarea mai intensă în chestiunile religioase (și politice) ale Vestului, din care va beneficia și regimul. Biserica Ortodoxă Română și Biserica Ortodoxă Rusă au aplicat pentru statutul de membru în același timp, la Adunarea CMB de la New Delhi, din 18 noiembrie până în 6 decembrie 1961, dar cererile lor au avut motive diferite. Ambelor Biserici li s-a oferit statutul de membru, dar, de fapt, după cum a sugerat în raportul său Reverendul House, *ierarhul român era interesat să se distanțeze gradat față de Moscova*”²⁷.

Din delegația română la Adunarea de la New Delhi au făcut parte membrii mai multor comunități creștine și culturale, printre care și Părintele Alexandru Ionescu – din partea Bisericii Ortodoxe Române. Din aceeași delegație au mai făcut parte: profesorul sibian Herman-Binder, din parte Bisericii Evanghelice Lutherane, profesorul Tiberiu Kosma, din parte Bisericii Lutherane de limbă maghiară din Cluj-Napoca, Al. Butti, episcopul Bisericii Reformate din România, și Iosef Chivu, care a avut sarcina de translator²⁸. Tot aici ni se prezintă și faptul că mitropolitul Iustin a fost ales ca membru al *Central Committee of the WCC*.

Patriahul Ecumenic Bartolomeu își expune teza sa cu privire la viziunea *Patriarhiei Ecumenice* și problematica libertății religioase, având ca obiect de studiu situația creștinilor care au suferit câteva decenii fiind asupriți de ideologia comunistă, precizând următoarele aspecte:

„Parte din perspectivele înțelegerii poziționării ortodoxe față de libertatea religioasă derivă din realitatea vieții și istoria recentă a Bisericii Ortodoxe. Pe de o parte, chiar și pe parcursul și trecutul recent al secolului al XX-lea, marea

²⁶ *Ibidem*, p. 497.

²⁷ *Ibidem*, p. 498.

²⁸ Aceste informații provin din articolul *Lucrările celei de a III-a Adunări Generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor*, apărut în revista *BOR*, în anul 1962, nr. 3-4, pp. 270-310, care sunt preluate în studiul profesorului Leustean despre *Ortodoxia românească și Național comunismului*.

majoritate a creștinilor ortodocși din întreaga lume a trăit în spatele așa-zisei Cortine de Fier. Milioane dintre aceștia, împreună cu alte mii de altundeva, au experiat pe parcursul câtorva decenii fie persecuții care i-au dus spre martiriu, fie au trăit un grad redus de toleranță. Câteva milioane au avut parte – și unii continuă să mai aibă – de un grad de intoleranță religioasă, care i-a îngrădit sau chiar izolat ca minorități în cadrul presiunilor sociale și economice ale vremii”²⁹.

Pentru a evidenția viziunea *ecumenică* pe care Patriarhia Ecumenică a avut-o de-a lungul istoriei sale milenare, Preafericirea Sa, Bartolomeu, patriarhul ecumenic, arată că spiritul relațiilor deja stabilite încă din secolul al XVI-lea, cu întâlnirea „Augsburg-Constantinopol”, care a constat într-o serie de convorbiri între teologii luterani de la Tübingen și patriarhul ecumenic Ieremia al II-lea (cu o păstorire variată, între 1572 și 1595), s-a impus în relațiile viitoare cu Mișcarea Ecumenică. Patriarhul ecumenic Bartolomeu, cu referire la continuarea acestui dialog, mărturisește faptul că:

„Aceeși filozofie a inspirat și poziția noastră curajoasă, încă de la începutul secolului al XX-lea, față de dialogurile ecumenice, ca și implicarea în organizațiile ecumenice, cum ar fi Consiliul Mondial al Bisericilor, căruia Patriarhia i-a fost membru formator și activ încă de la începutul existenței, încă din 1948, ca și Consiliul Bisericilor Europene. Patriarhia Ecumenică a oferit impulsul și inițierea câtorva dialoguri bilaterale cu alte Biserici creștine. Dincolo de hotărârile acceptate între Bisericile Ortodoxe și Bisericile Ortodoxe Orientale, cel mai productiv și roditor dintre aceste dialoguri teologice a fost purtat cu Biserica Romano-Catolică”³⁰.

Georges Lemopoulos, fostul secretar deputat al Consiliului Mondial, membru al Patriarhiei Ecumenice, întărește afirmația conform căreia legăturile Bisericii Ortodoxe cu Consiliul Mondial al Bisericilor, în timpul dominației regimului comunist, au fost complicate, aceste legături fiind nu de puține ori influențate politic sau sub controlul direct al partidelor comuniste. Mai mult decât atât, autorul ortodox precizează aspecte care țin de atitudinea critică a unor Biserici membre față de Consiliu, după căderea *Cortinei de Fier*, deoarece s-a crezut că a existat un fel de cochetare între Consiliul Mondial și partidele politice. Georges Lemopoulos, precizează următoarele:

„A treia Adunare a CMB a marcat un nou început pentru participarea ortodoxă la Consiliu. După un lung și atent proces de construire a relațiilor în mijlocul Războiului Rece, majoritatea bisericilor care se aflau în „Lumea a II-a”

²⁹ Patriarhul Ecumenic Bartolomeu, *Întâlnire cu Taina – O prezentare contemporană a Ortodoxiei*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2016, p. 214.

³⁰ *Ibidem*, pp. 258-259.

(sub regimurile comuniste est-europene), au devenit membre în CMB. Mult mai târziu, acest fapt a fost criticat sever. Bisericele din Vest au acuzat Consiliul că face compromisuri cu regimurile totalitare și că nu vorbește clar împotriva suprimării drepturilor fundamentale. Ortodocșii conservatori din aceste țări au argumentat că ierarhii bisericii lor au urmat «*logica politică*» și au servit interesele guvernelor lor³¹.

Există, de altfel, voci critice în societatea românească post-decembristă care atestă anumite legături ale patriarhului Iustinian Marina (1901-1977), cel care a păstorit Biserica Ortodoxă Română în timpul regimului comunist, cât și în timpul aderării Bisericii Ortodoxe Române la Consiliul Mondial, cu puterea comunistă din România. De altfel, se pune problema: în ce măsură legăturile ierarhilor și a prelaților creștini cu puterea politică dominantă, în mod general, și ortodocși, în mod particular, a contribuit sau nu la supraviețuirea Bisericii? Aceasta este o temă care încă îi preocupă pe istoricii care se ocupă de epoca totalitaristă comunistă.

Se cunosc atrocitățile și distrugerile provocate de către regimul comunist în țările din blocul estic european, prin interzicerea totală a oricărei forme de exprimare religioasă din Albania, epurarea și desființarea Bisericii Greco-Catolice unite cu Roma, în anul 1948, în România. Tot în România se cunosc distrugerile unor biserici celebre din București, unele cu valoare istorică inestimabilă, de către regimul ultimului dictator comunist din România, Nicolae Ceaușescu (1918-1989).

Însuși marele profesor de teologie ortodoxă Dumitru Stăniloae, în închisoarea comunistă a Aiudului, făcea aprecieri deosebit de pozitive asupra personalității și activității patriarhului Iustinian Marina în perioada regimului comunist și rolul său deosebit de important prin care a reușit să asigure „supraviețuirea” Bisericii Ortodoxe în vremea regimului comunist-ateu, declarații și mărturii depuse de bunicul meu, Savu Popa, din loc. Ocna Sibiului, fost deținut politic între anii (1950-1964), care l-a cunoscut personal pe părintele Profesor Dumitru Stăniloae. Trebuie amintit faptul că, prin meritul patriarhului Iustinian Marina, după eliberarea din închisorile comuniste, părintele profesor Dumitru Stăniloae, alți mari profesori de teologie, dar și cei mai mulți preoți, au fost, din nou, primiți și încadrați în rândul preoțimii Bisericii Ortodoxe Române, redându-li-se dreptul

³¹ Aceasta este concluzia teologul ortodox în capitolul denumit: *Historical Road Map of Orthodox Involvement in the Ecumenical Movement*, dedicat istoriei implicării și a evoluției bisericilor ortodoxe în mișcarea ecumenică. REGNUM STUDIES IN GLOBAL CHRISTIANITY – *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, REGNUM BOOKS INTERNATIONAL, OXFORD (in cooperation with WCC Publications), Oxford, 2014, p. 97.

de a preda în facultățile de teologie, de a intra în rândul clerului monahal, ducând mai departe tradiția duhovnicească a mănăstirilor ortodoxe.

Astfel că, pe toată perioada în care bisericile au fost sub regimurile comuniste totalitare, prin marii ierarhi și teologi ai vremii, Bisericile Ortodoxe, în general, dar și Biserica Ortodoxă Română, în special, au continuat relațiile cu Mișcarea Ecumenică, participând la întrunirile și adunările ecumenice, prin aceasta aducându-și o contribuție deosebit de importantă în ceea ce privește cunoașterea teologiei ortodoxe și a mărturia creștine.

Artistul contemporan – de la idol la persoană. Întoarcerea Fiului Risipitor^{*}

Drd. Ștefan PÎNTEA

Abstract:

Art is today a very topical subject, due to the fact that it surrounds us always and everywhere. All people “consume” art today, starting with children and ending with the elderly, but still we ask ourselves “is every artistic product worth looking at/listening to and every artist worth watching”? And what happens to the fate of the artist today? Why do we have so many existential dramas (some ending in artist suicide) today? What can we do with this and how do we realize the truth?

Keywords:

Art, creativity, artist, the concept of „Person”

Introducere

În textul de față ne-am propus să cercetăm câteva probleme privind artistul contemporan și să observăm unele premise ale unei *arte* care să ajute omul, iar nu să-i dăuneze; altfel spus, ne-am propus să analizăm situația actuală în ceea ce privește arta, ce este bine și ce nu, să vedem de ce se consideră uneori, astăzi, că avem artă „de proastă calitate” (dacă ne este îngăduit, în general, să ne exprimăm astfel, fără a fi acuzați că lezăm libertatea de exprimare artistică a cuiva), ce se întâmplă cu *spiritul originalității*, care sunt tendințele și, poate mai mult, care

^{*} Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Grăjdian, care și-a dat acordul pentru publicare.

este condiția artistului astăzi. Sperăm că vom reuși să răspundem la întrebările pe care ni le-am propus. Cert este că vom încerca să le abordăm în termenii sincerității, sinceritate care a caracterizat întotdeauna arta autentică. Foarte probabil, va trebui să adoptăm o atitudine curajoasă, în sensul abordării directe, chiar neconvenționale, a unor aspecte ce pot părea „de la sine înțelese”, întâlnite în mod curent.

Premisele unei discuții oneste despre artă

A vorbi despre artă este, astăzi, un lucru destul de complicat. Nu cunoaștem un principiu sau un criteriu care ne-ar permite să deosebim arta de calitate de cea „epigonală”, sau care ne-ar permite să facem o analiză obiectivă asupra artei. În artă, totul este pus sub semnul libertății de exprimare a artistului și acest lucru este, desigur, perfect rezonabil. Totuși, din cauza faptului că libertatea este înțeleasă subiectiv ca posibilitatea de a face „ce vrei”, apar consecințe nefaste asupra întregii culturi și a omului, în general. Ca să fim corect înțelegi și să nu fim acuzați că am ataca libertatea de exprimare artistică a cuiva, trebuie să folosim, mai curând, termeni ca „îmi place/nu îmi place”, decât „corect/greșit”, fiindcă, din nou, în lipsa unor criterii și a unor piloni, când poți face tot ce vrei, nu poți spune că ceva e greșit, pentru că acest lucru ar însemna să spui că „ceea ce simte cineva este greșit”. Cu toate acestea, în artă se întâmplă ceva greșit, prin mesajul care este promovat, prin felul în care muzica și filmele de astăzi (și nu doar de astăzi, ci dintotdeauna). De exemplu, abundă în conținuturi perverse, obscene și pline de violență.

Indubitabil, arta trebuie să fie făcută în deplină libertate. În acest sens, filosoful rus Nikolai Berdeiev spune că „arta trebuie să fie liberă. Aceasta este o axiomă elementară pentru care nu mai are rost să sfărâmăm vârfuri de lance. Autonomia artei este întărită pentru veacuri înainte. Creativitatea artistică nu trebuie să fie supusă unor norme exterioare, fie ele morale, sociale sau religioase. Cu toate acestea – continuă Berdeiev –, autonomia artei nu înseamnă nici pe departe faptul că ea poate și trebuie să fie ruptă de viața sau creșterea duhovnicească a omului. Libertate nu înseamnă gol. Arta liberă crește din adâncurile duhovnicești ale omului, ca un rod liber, și este profundă și cu adevărat valoroasă acea creație artistică în care se simte această profunzime”¹.

¹ Н.А. Бердяев, *Кризис искусства*, Издание Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, Печать Торг Дома Г.А. Лемана и П.С. Филиппов, Москва, 1918, с. 19. În continuare, Berdieiev afirmă: „Libertatea interioară a artistului este indispensabilă pentru ca acesta să poată crea «artă pură»”. Mai mult, el considera că artistul trebuie să aibă o viață interioară în permanentă prefacere, căci din aceasta se nasc formele noii creații, care exprimă trăirile interioare ale artistului în linii, forme și culori construite în stilul său unic. Iar pictorul și filosoful rus Vasili Kandinsky afirma,

Astăzi, libertatea artistică este însoțită de lipsa de responsabilitate a creatorilor. Libertatea artistului, întrucâtva, limitează libertatea celui ce ascultă/privește, pentru că arta care nu revelează un sens, devine manipuloare și infiltrează conținuturi otrăvite în inima omului. Bunăoară, privind un film, eu văd, cum vede cameramanul² – acest om, pe care nimeni nu-l cunoaște –, pentru că stă în spatele camerei de filmat, este cel care îmi educă privirea, de aceea este foarte important ca, în această industrie a filmului, de exemplu, toți, începând cu regizorul și terminând cu producătorii, cameramanii, regizorii de sunet etc., să se dezbrace cât mai mult de o formă vătămată de a percepe realitatea și să încerce să se apropie cât mai mult de sensul și mesajul a ceea ce vor să ne arate și să ne transmită. Și acest lucru este valabil în toate ramurile artei. „Arta nu este doar artă. Ea este parte integrantă din conștiința religioasă (duhovnicească) a unui popor. Atunci când arta încetează a mai fi această conștiință, ea se transformă într-o formă „estetică” de divertisment. Oamenii cărora nu le este apropiată această conștiință duhovnicească a poporului, nu înțeleg esența artei, sensul ei sacramental”³. Aceste cuvinte aparțin compozitorului rus Gheorgy Sviridov, care afirma aceasta în anii grei de cenzură bolșevică, ani în care această viziune duhovnicească asupra artei era privită cu ostilitate și chiar era condamnată. Fiecare artist, în gândirea lui G. Sviridov, ar trebui să fie responsabil din punct de vedere moral pentru rezultatele/repercusiunile creației sale. Misiunea unei persoane creative este de a crea o capodoperă capabilă să hrănească spiritual sufletul poporului său.

Este suficient doar să aruncăm o privire în jur și să observăm că relațiile umane dintre noi sunt rănite adânc, iar arta favorizează acest lucru. Să analizăm, spre exemplu, relațiile dintre copii. Impactul artei asupra educației este foarte puternic și, uneori, foarte violent. Ascultând muzică ce transmite doar mesaje

în același sens, că „expresia artistului trebuie să izvorască dintr-o vibrație interioară. Aceasta poate fi influențată sau inspirată de contemplarea naturii, dar este de o importanță majoră ca ea să fie liberă, necondiționată de legi, constrângeri sau limitări intelectuale”. A se vedea V. Kandinsky, *Complete writings on art*, tradusă și editată de K.C. Lindsey și P. Virgo, Boston, USA, Da Capo, 1994, pp. 414-416), precum și J.E. Bowolt, R.C. Washton Long, *The life of Vasili Kandinsky in Russian Art, a study of On the Spiritual in Art*, New-tonville, Mass., Oriental Research Partners, 1980, pp. 79, 81, apud Monahia Gabriela, *Ființa. Arta și viața Părintelui Sofronie*, Editura Sophia, București, 2020, p. 21.

² Am crede mai curând că toată viziunea asupra imaginii stă pe umerii regizorului, însă cameramanii au un rol extraordinar de important în trasarea imaginilor și conturarea ideilor din anumite scene de film, drept urmare există premii Oscar (cel mai valoros premiu internațional în domeniul industriei cinematografice), care se acordă cameramanilor. Pentru o înțelegere mai profundă a fenomenului cinematografiei ca formă de artă și a influenței filmului asupra conștiinței umane, a se vedea Gilles Lipovetsky, Jean Serroy, *Ecranul Global*, Editura Polirom, Iași, 2008, precum și Robert Bresson, *Notes on Cinematography*, Urizen Books, New York, 1958.

³ Георгий Свиридов, *Музыка как судьба*, Молодая Гвардия, Москва, 2002, с. 38.

negative, obscene și perverse, vizualizând filme și videoclipuri asemenea, copiilor li se educă felul în care percep o anumită realitate (realitatea despre care se cântă în cântec sau se vorbește în film). Copiii îmbrățișează o falsă formă a artei, o artă ce promovează imagini murdare, muzică de prost gust. În acest fel, indirect, ei își însușesc un anumit fel de a vedea relațiile umane, relațiile de prietenie, relațiile de dragoste, ceea ce are consecințe directe asupra felului cum se vor comporta unul cu celălalt când vor fi maturi, felul în care își vor construi o familie și felul în care vor depăși conflictele⁴. O bună parte din clipurile video ale pieselor în trend astăzi, îl arată pe protagonistul acestora ca fiind înconjurat de lux și bunăstare; acestuia îi sunt accesibile tot felul de plăceri – toate sunt permise și toate sunt „vrednice de dorit” (*Fc* 3, 6). Deci este evident că, consumând un astfel de produs artistic, copilul însușește indirect mesaje care i se întipăresc în minte. Astfel, când ajung la maturitate, (iar uneori chiar și din fragedă copilărie) acești copii întâlnesc probleme în relațiile dintre ei – băieții au o atitudine violentă, sexuală față de fete, iar fetele sunt permanent închistate în complexe și neîncredere în sine, urmărind modelul celebrităților din spațiul public. Tocmai de aceea considerăm că produsul artistic trebuie să aibă anumite filtre prin care intră în viața noastră⁵. Părinții, de exemplu, ar trebui, neapărat să fie la curent cu ceea ce ascultă și privesc copiii lor. Educația artistică este la fel de importantă ca cea intelectuală⁶. Neglijarea acesteia este ca și cum am fi indiferenți dacă copiii noștri învață sau nu să citească, învață sau nu să calculeze. Neglijarea educației artistice și indiferența față de aceasta înseamnă indiferența față de un factor crucial în educarea inteligenței emoționale a copilului. Dacă arta ar fi lipsită de importanță în viața omului, nu am avea nevoie de ea și nu am căuta-o. Dar dacă omul devine „consumator” de artă încă din fragedă copilărie (sau chiar și mai devreme, din perioada prenatală) și caută să asculte ceva, să privească ceva, atunci, este evident că arta se cere a fi creată cu responsabilitate și, respectiv, privită/ascultată cu o responsabilitate la fel de mare.

⁴ A se vedea J.D. Unwin, *Sex and culture*, Oxford University Press, London, Humphrey Milford, 1934.

⁵ Nu în sensul ca artei să-i fie impuse anumite norme religioase, morale etc. Totul trebuie să fie condus de un elementar bun simț și de un simț social și etic, general valabil în societate. Artistul trebuie să fie conștient că ceea ce face influențează pe cei din jurul lui, iar oamenii trebuie să selecteze precaut ceea ce privesc și ceea ce ascultă.

⁶ „Ascultarea atentă a muzicii, de exemplu, atinge cele mai profunde niveluri ale ființei umane. Trezește fondul emoțional, stimulează inteligența interpersonală și interogarea asupra propriei persoane; catalizează viața spirituală... Cultivarea inteligenței muzicale, specifică artiștilor, stimulează, atât la nivelul lor, cât și al auditoriului, viața spirituală, sensul misterului și al apartenenței la Întreg...” (Francesc Torralba, *Inteligența spirituală*, Editura Curtea Veche, București, 2012, p. 186).

Din cele spuse mai sus rezultă o altă problemă la fel de gravă, și anume că artistul devine un idol adorat, pe de o parte din cauza felului cum îl percepe publicul, atașându-i niște etichete de „perfecțiune demne de urmat”, iar, pe de altă parte, din cauza artistului însuși, care nici nu încearcă să demonteze aceste adorări. Până la urmă, tentația mândriei este una atât de puternică, încât cu greu poate un călugăr să îi stea împotriva, darămite un om căruia i se repetă, i se scrie și i se strigă din mulțime cât de minunat, frumos și iubit este. Și, aici, ne apropiem de subiectul direct al acestui articol, și anume artistul. Cum facem ca noi, ca societate, să nu mai alimentăm și promovăm acest cult al artistului, iar, pe de altă parte, artiștii să știe cum să-și păzească propria persoană de riscul de a se transforma într-un „vițel de aur” construit de oameni în deșert?

Artistul – între idol și persoană

Începem prin a semnală o problemă gravă în lumea artei, cum ar fi cea a pseudonimului, o problemă care, pe cât este de rezonabilă, pe atât de absurdă. De la bun început, omul trebuie să își aleagă un nume de scenă, pe de o parte pentru a crea impresie, iar, pe de altă parte, pentru a fi ușor de memorat. Din perspectiva realității persoanei, putem spune, cu alte cuvinte, că ești nevoit, din capul locului, să renunți la numele tău⁷. Lumea nu are nevoie de tine, are nevoie de o imagine a ta (de aici și rolul image maker-ilor, a impresarilor, a specialiștilor în marketing, care știi cum să creeze o imagine, o impresie etc.). În esență, dacă ar fi să fim sinceri, trebuie să acceptăm faptul că lumea nu are nevoie de artiști ca persoane; nu de artă ca cultivare duhovnicească, ci de artă ca divertisment, entertainment, show etc. Obiectiv vorbind, dacă pentru oameni ar conta persoana, ce importanță ar avea numele de scenă? Ce diferență ar fi dacă ți s-ar spune așa cum ești? Însă, din cauza faptului că totul trebuie să fie original, pompos, să facă impresie, apare nevoia unei imagini virtuale a artistului, care, desigur, are legătură cu persoana reală, doar că nu este pe deplin ea, ci doar o adiere superficială a cine este omul de după cortină. Iar artistul, fiind mai mereu în postura unei false prezentări de sine – cu un nume închipuit și cu o imagine exagerată (atenție, nu spunem falsă totalmente, ci exagerată), trăiește întrucâtva într-o viață dedublată, într-o

⁷ În acest sens spune și Constantin Noica că omul muncește zilnic spre a-și „construi o persoană a treia”, o imagine a sinelui său în societate – felul cum îl vor vedea prietenii, cunoșcuții sau străinii. Într-un final, omul se subjugă unei munci și a unui efort de a construi „un nume” și să-i facă pe toți să creadă că acesta este de fapt el (Constantin Noica, *Eseuri de Duminică*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 108). Același lucru se întâmplă și în artă: artiștii se chinuie să-și facă loc în lume printr-un nume care să fie asociat cu arta lor, însă acel nume nu sunt ei, ci doar o parte mică din ceea ce înseamnă „persoana” în ansamblu.

schizofrenie în care, într-un fel, trebuie să fie pe scenă – mereu zâmbitor și plin de energie – și este suficient doar să coboare de acolo și să intre în cabina artiștilor și să se privească în oglindă, ca dintr-o dată să vadă cine este într-adevăr – este el; deși afară stau o mulțime de oameni care strigă înnebuniți după el, totuși se simte atât de singur și fiorii acestei neputințe și acest chin, pe care nu îl poate potoli niciun concert, îl aruncă în fel și fel de exagerări și dependențe, ca măcar să poată amorti conștiința atât de tăioasă și chinuitoare. Simțul că toți cei care îl apreciază, apreciază de fapt numai o imagine a sa, nu îl ajută cu nimic să-și depășească neputințele și nici nu stă nimeni lângă el în momentele de descurajare și maximă tristețe. Nimeni nu știe ce simte sau ce dureri îl apasă – persoana artistului rămâne întotdeauna în spatele imaginii de pe scenă. După fiecare moment artistic, ei sunt nevoiți să se întoarcă la ei înșiși. Cât de mult ar vrea, nu au cum să se evite și se ciocnesc iarăși de propriul eu, care le devine insuportabil, iar singurătatea accentuează tot mai mult acest lucru⁸. Artistul, așadar, are nevoie de cineva ca să reușească să se suporte – are nevoie de cineva care să-l suporte. De aici vine și dorința de a fi mereu în mulțime, de a face mereu petreceri.

Artiștii sunt și ei oameni cu probleme duhovnicești, asemenea tuturor. Dar au talent, au un limbaj special prin care reușesc să comunice lumii ceva din propria lor experiență, iar aici apare întrebarea: ce rol are acest limbaj, acest talent în viața artistului? Cum poate face față acestui talent? Artistul își canalizează toată energia spre artă, dar arta în sine nu îl face mai bun. Nu îl învață să se accepte. Arta este un produs, o căutare, o consecință a ceea ce se întâmplă în interiorul său. Arta îl învață să se exprime, să iasă în afară, nu și de unde poate găsi sursă de viață pentru sine. Iar când ieși în afară, ieși ceea ce ești sau cauți ceea ce îți dorești. Astfel, artistul poate crea un produs dăunător pentru ceilalți sau începe să fie sfâșiat de omul care nu este și de lumea în care nu va trăi, poate, niciodată.

Publicul vede doar suprafața produsului artistic, însă nu știe tot bagajul de tentații, încercări și probleme cu care se confruntă artistul în procesul de creație și pregătire. Într-o oarecare măsură, putem spune că publicul este egoist și caută doar împlinirea personală, sorbind emoțiile și stările actului artistic final, mulțumindu-se cu consumarea și admirarea „etichetei” exterioare.

De cealaltă parte stă artistul – „vedetă” –, care nu poate fi slab, care trebuie să fie perfect, frumos, grandios etc. Nu îi este permis și nici el însuși nu-și îngăduie să fie neputincios și slab. Deci ajungem să concluzionăm că arta și artistul de

⁸ Drept urmare, mulți dintre artiști decid să-și curme viața, ajunși fiind la descurajare și deznaștere totală. Cele mai răsunătoare cazuri recente de suicid printre artiști fiind Chester Bennington – solistul grupeii Linkin Park –, care s-a sinucis în 2017, sau Robin Williams – renumitul actor și comic american –, care s-a sinucis în 2015. Asemenea cazuri sunt nenumărate în rândul artiștilor.

astăzi se află pe muchie de cuțit, dar, întrucât această lamă este înmuiată în slavă și mărire, artistul își construiește singur o capcană din propria sa artă, își pune gratii și nu mai știe cum să iasă. Atunci când ești (și îți dorești să fii) un artist cu impact și te macină permanent dorința de a crea ceva, începi a deveni irascibil, închis în propria formă a artei pe care încerci să o pătrunzi și să o cunoști. Devii mândru și arogant, pentru că talentul artistic special (pe care îl ai, poate mai mult decât ceilalți), te face să crezi că ești, într-adevăr, mai special decât ceilalți și, când vezi că oamenii caută ceea ce crezi, cazi în ispita de a crede că ești mai bun decât ceilalți. În timp, aceste tendințe se adună și devin o permanență de care îți este greu să scapi, astfel încât constăți că ești singur, acolo „sus”, pe un „pedestal” pe care tu însuți ți l-ai construit și de pe care nu mai poți coborî. Vrei să impresionezi, și deja nu mai poți altfel. Și toată această încâlceală „spirituală” te presează din ce în ce mai mult, astfel încât omul-artist, nefiind educat duhovnicește, cade pradă feluritelor forme de dependență, după care apar sentimente de vinovăție, descurajare, deznădejde, care, într-un final, pe unii i-a dus la sinucidere, pe alții, la felurite forme de nevroze, psihoze și alte tulburări psihice și spirituale. Iar suferința e apăsătoare și, când ești singur, nu știi ce să faci cu ea.

Soluționarea acestei probleme, după părerea noastră, stă în conceptul de „persoană”, explicat de teologia ortodoxă. Artistul trebuie să vadă publicul ca pe persoană, iar publicul să vadă artistul ca pe o persoană. „Se operează astăzi deosebirea dintre persoană și individ. Termenul de „persoană” este folosit în cazul omului care posedă libertate și dragoste și se deosebește limpede de restul masei de oameni, iar termenul „individ” îl caracterizează pe omul care rămâne o ființă biologică și își petrece întreaga viață și activitate spre satisfacerea nevoilor sale biologice și materiale, neavând nici un alt scop în viața sa”⁹. Tot în acest sens, teologul grec Christos Yannaras, ne spune că „nu toți înțelegem că ceea ce deosebește existența personală de orice altă formă de existență este conștiința de sine și deschiderea către ceilalți. Noi numim conștiința față de propria noastră existență «conștiința de sine»: certitudinea pe care o am că exist și că eu sunt acela care există, o ființă cu identitate, o identitate care mă deosebește de orice altă ființă”¹⁰, iar din perspectiva deschiderii către ceilalți „persoana este definită drept legătură și relație și ea definește o legătură și o relație”. Această conștiință de sine și relație cu ceilalți definesc și principiul de bază pe care credem că trebuie să se bazeze arta. „Noul” creativității vine de la persoană. Pr. Dumitru Stăniloae spune că „eu am nevoie să-ți comunic ție anumite sensuri și, dacă tu ascuți cu înțelegere, câștig și

⁹ Hierotheos, Mitropolit de Nafpaktos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, traducere de Prof. Paul Bălan, Editura Bunavestire, Bacău, 2002, p. 73.

¹⁰ Christos Yannaras, *Elemente de credință*, p. 29, apud. Hierotheos Mitropolit de Nafpaktos, *op. cit.*, p. 77.

eu o nouă înțelegere a lor. Eu câștig în adâncime, îmi devin transparent ca subiect prin faptul că pătrund în adâncimea subiectului tău sau prin faptul că tu deschizi liber adâncimile tale”¹¹. Ce înseamnă acest lucru? În plan artistic, dacă arta se creează cu maximă sinceritate, acceptate fiind și incertitudinile și neputința, fără a avea pretenții egoiste și autosuficiente, atunci produsul artistic este în stare să descopere și să comunice ceva altei persoane – totul are loc prin persoană către persoană. La rândul lor, ascultătorii/privitorii, au importantul rol de a intra în acest „dans” al sensului, de a privi pentru a pătrunde. În artă (la fel ca și în viață) avem nevoie unii de ceilalți deplin și conștienți, altfel actul artistic decade în divertisment, pe de o parte, sau omoară artiști.

De aceea, calea de mijloc și Calea, în viața artistică a omului creator, nu poate fi decât Persoana lui Hristos și asceza artistică, care este doar în parte pentru a cizela produsul artistic. Artistul are nevoie de Hristos pentru el, nu pentru artă, pentru a se putea accepta, suporta. Artistul are nevoie de Hristos, pentru că, dincolo de nenumăratele concerte, dincolo de comentariile de pe Youtube, dincolo de „artistul”, stă „omul”, care nu se poate hrăni interior cu niciuna dintre acestea. După ce luminile proiectoarelor se sting și cortina este trasă, după ce premierile și galele se sfârșesc, iar covoarele roșii se strâng, artistul rămâne omul care „nu are unde să-și plece capul” (*Mt* 8, 20). Doar Hristos este Cel Care, din adâncul inimii omului, nu-l părăsește niciodată și este alături de el și în reușite, și în eșecuri, pentru că pentru Hristos contează persoana, omul, iar nu imaginea sau produsul său artistic. Pentru Hristos nu există un timp în care omul să nu conteze; și în cabina de machiaj, și în culise, și în fața presei, și în camera de hotel, Hristos este alături de om, de aceea, artistul-omul are nevoie de Hristos nu doar pentru a produce ceva, ci pentru a fi. Artistul are nevoie de Hristos ca să nu își iasă din minți. Dar iată că vine Hristos și zice „Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi” (*Mt* 11, 28).

Artistul, așadar, este om și artist după chipul lui Dumnezeu. Întâlnim o mărturie, în acest sens, la renumitul actor american Jonathan Jackson, câștigător a cinci premii Emmy; acesta face o mărturie în acest sens, invocându-l pe Sf. Ioan Gură de Aur și completând-o cu propria lui experiență: „Dacă artiștii care fac statui și pictează portrete ale regilor se bucură de o mare cinste, oare Dumnezeu nu-i va binecuvânta de mii de ori mai mult pe cei care dezvăluie și înfrumusețază chipul Său împăratesc (căci omul este chipul lui Dumnezeu)?”¹². Artistul este chemat nu să imite pur și simplu, ci să devină. Doar atunci imitația se transfigurează în

¹¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, EIBMBOR, București, 2002, p. 363.

¹² Saint John Chrysostom, *On marriage and Family life*, trad. Catherine P. Roth și David Anderson, Crestwood, NY: St. Vladimir Seminary Press, 1986, p. 71, apud Jonathan Jackson,

„tinderea spre asemănare” care se va întâmpla și în produsul creativ, cu sinceritate, fără ipocrizie sau falsitate; o astfel de artă, pornită din căutarea asemănării cu Dumnezeu, devine plină și desăvârșită¹³. Doar atunci când artistul tinde spre „asemănarea” cu Cineva poate să devină cineva și doar astfel poate crea ceva cu valoare veșnică. Orice produs creativ, care se naște în urma unor căutări umane, în urma unor dureri personale sau a unor suferințe empatizate etc., își vor găsi neapărat loc în inimile oamenilor, însă arta care pune în centrul său, conștient, Persoana lui Hristos, va avea, incontestabil, valoare veșnică. Spunând că arta trebuie să-L aibă pe Hristos în centru, nu avem în vedere obligativitatea ca arta să se ocupe exclusiv de a scrie versuri și a face muzică sau filme religioase, despre Dumnezeu. Ceea ce dorim să transmitem este modul în care este gândită în teologie chiar și arta laică. Dacă un regizor, de exemplu, pornește realizarea unui film despre sacrificiul pe care îl face un om de dragul celor de lângă el, gândindu-se la jertfa absolută asumată de Hristos pentru oameni, acest film primește o încărcătură insuflată, care, deși neexprimată expres, totuși se face simțită ca un substrat de sens al întregului film. Un artist care privește spre Hristos ca Icoană pentru propriul lui chip nu va putea crea un produs murdar, care să instige la ură sau să aibă un mesaj simplu, istoric; un artist cu mintea ațintită la Hristos va crea din propria tensiune a efortului asemănării cu El, astfel încât conținutul pe care îl aduce înaintea oamenilor va avea întotdeauna și o orientare metafizică, nu doar umană, va avea puterea necesară de a-l ajuta pe celălalt.

„Arta (de dragul artei!) este neputința de a vedea departe, neputința de a vedea pe Dumnezeu. Înțepenirea în sine însuși”¹⁴. Iar din cauza faptului că astăzi arta (cel mult) se face de dragul artei, devenim „tiranizați de ea”¹⁵. Celebritatea, dorința de slavă este cea care cucerește inima omului și, astfel, se nasc artiști peste noapte, artiști care vor să fie cunoscuți, nici măcar nu vor să facă artă, ci uzează de ea ca să-și satisfacă propria împătimită după atenție și laudă. Acest lucru este, desigur, o boală a secolului nostru (și cine știe încă a câtor secole viitoare); fără îndoială, sub aceste căutări se află oameni singuri, triști, neîmpliniți și confuzi.

Deci ideea pe care dorim să o transmitem aici este că, în creștinism, te poți bucura de artă în sensul deplin al cuvântului – adică în deplină liniște și cu

Taina artei. A deveni artist după chipul lui Dumnezeu, traducere din limba engleză de Dragoș Dâscă, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 51.

¹³ Jonathan Jackson, *op. cit.*, p. 51.

¹⁴ Ierom. Savatie Baștovoi, *Ortodoxia pentru postmoderniști*, Editura Cathisma, București, 2010, p. 79.

¹⁵ *Ibidem*, p. 85. „Dacă Arta nu săvârșește miracolul de a transforma sufletul spectatorului, nu e decât o pasiune trecătoare...” (Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, traducere de Grigore Moga și Petru Moga, Editura Meridiane, 1993, p. 38).

nădejde. În creștinism găsim cea mai frumoasă și odihnitoare modalitate de a trăi artistic.

Arta, dacă se face cu sinceritate, este aproape întotdeauna mai bună decât creatorul ei; este, poate, o modalitate prin care autorul ei încearcă să se curățească. De aceea, opera nou creată trebuie să fie limpede, trebuie să fie clară în mesaj, ca, încercând să o deslușească, măcar artistul să simtă că tinde spre ceva mai bun. Artistul trebuie să învețe de la natură, care nu întrece niciodată măsura. O pasăre niciodată nu cântă prea tare sau prea încet. Florile niciodată nu sunt prea saturate, prea colorate, arta naturii este cuminte, este odihnitoare. La fel trebuie să fie și arta umană¹⁶. Chiar dacă vorbește despre drama vieții, despre moarte, despre durere și suferință, arta trebuie să fie făcută cu bun simț¹⁷.

Doar împreună cu Hristos artistul poate fi în siguranță, iar arta sa poate fi ziditoare și folositoare omului.

Concluzii

În concluzie, putem afirma faptul că arta și creativitatea omului sunt, fără îndoială, o consecință a faptului că omul este Chip al lui Dumnezeu – un Dumnezeu Creator/„Creativ”, Care a creat o ființă după Chipul Lui, dar i-a lăsat loc ca „asemănarea” cu El, omul să o vrea, să o ceară și să lupte să o dobândească.

În cazul subiectului discutat de noi și la capătul parcursului făcut, ne întrebăm: înseamnă această „dobândire a asemănării” și efortul pe care îl depune omul pentru a crea, promova și iubi creativitatea care duce spre sens și scopul vieții? Fără îndoială că da. Un Dumnezeu Creator nu putea plăsmui o ființă liberă fără a-i oferi totală libertate de participa la creație împreună cu El. După ce omul a căzut în păcat, creativitatea sa a început să ardă tot lăuntru omului, astfel încât

¹⁶ Desigur, acest lucru nu înseamnă că arta trebuie să fie doar minunată, mirifică, să vorbească doar despre frumos etc. Există poezii frumoase despre viață și poezii frumoase despre moarte. Partea descompusă a vieții, decadența duhovnicească, realitatea lipsită de profunzime poate și trebuie să fie sursă de inspirație pentru arta contemporană, în primul rând pentru a arăta realitatea în care ne aflăm (mai ales că omul se crede nemuritor – trebuie să nu uite că totuși există moarte) și pentru a reflecta asupra ei.

¹⁷ Cei care disprețuiesc valorile spirituale ale artei „sunt victime ale pierderii simțului legăturii organice dintre moral și divin”. Aceste cuvinte aparțin renumitului regizor rus Andrei Tarkovski. Pentru Tarkovski, orice abatere de la conduita morală interioară era resimțită ca o tușă greșită în sculptarea propriei personalități, ca o ofensă adusă lui Dumnezeu. Nici gesturile sale artistice, nici cele publice nu vădeau vreodată moralism, ci un instinct al verticalității lăuntrice, fără de care atât arta, cât și ființa se anulează pe sine. „Amoralismul este sinucigaș...” (Elena Dulgheru, *Tarkovski – Filmul ca rugăciune. O poetică a sacrului în cinematografia lui Andrei Tarkovski*, ediția a IV-a, Editura Arca Învierii, București, 2014, p. 249). Acest lucru nu înseamnă că toate filmele trebuie să fie neapărat despre religioși și Dumnezeu. Însă arta nu poate, în niciun caz, să facă abstracție de faptul că viața unui om este mult mai mult decât câțiva zeci de ani trăiți în istorie.

acesta a început să simtă nevoia de a „îmbunătăți” lumea căzută și supusă păcatului în care se afla – lumea care, din vina lui, i-a scăpat printre degete. De aceea, arta reprezintă astăzi și dorul omului de nemurire, zvâcnetul său spre ceea ce nu dispare și nu moare niciodată. Aceste concluzii ne ajută să observăm deosebirile dintre artiști și să înțelegem că există produs artistic care este setat ca scop final și există artă care apare ca o consecință a unor căutări mult mai adânci.

Așadar, arta și artistul, pe de o parte, și oamenii care se bucură de această artă, pe de altă parte, ar trebui să poarte responsabilitate reciprocă, unul pentru celălalt, astfel încât mediul artistic să fie un spațiu de întâlnire și de bucurie pentru oameni, iar nu un teren minat.

Amvonul digital sau predica din afara Bisericii: critică în reflecția ecranului tehnologic*

Protos. Drd. Antim (Ionuț-Cristian) BÂRU

Abstract:

In a society that was already too busy by the layman, that it no longer had time to come to Divine Liturgy on Sundays and listen to the Word of God, the establishment of the pandemic caused by the Covid-19 virus led to a radical change in the way of preaching the teachings of faith. In this regard, most of the Churches had to start an action of clearing the online environment, in order to build a so-called digital pulpit. Of the many problems that have arisen in this endeavor, the most serious is the lack of theological consideration for these new practices. Although much has been written about the sermon and its implications in the online environment, however, one cannot find a work that devotes itself entirely to this phenomenon. In this sense, the present study wants to focus on the analysis of the digital predicatorial act, by evaluating the new methods used by the various Christian congregations and by forming a very objective opinion about it. The purpose of the work is not to divide digital methodologies into good or bad but, to provoke preachers, to pay more attention when using media tools, to bring the Word of God into the souls of people.

Keywords:

Digital pulpit, digital, technology, on-line preaching, The Word

Introducere

În perioada crizei COVID-19, predicarea online a devenit o nouă normă pentru amvonul bisericilor din întreaga lume. Această normă cerea însă o

* Articol scris sub îndrumarea Conf. Univ. Dr. Habil. Adrian Nicolae Lemeni, care și-a dat acordul pentru publicare.

concepție teologică inedită despre predicare și, în cele din urmă, o altfel de analiză omiletică a strategiei de a livra predicile online. Cu alte cuvinte, chiar dacă nu se mai poate vorbi despre dezvoltare de noi modalități de a predica, totuși, avem nevoie de o teologie a cuvântării online. Rațiunea este simplă, predicarea online este diferită de predicarea convențională, fie că vorbim despre ortodoxie, fie că ne referim la diferitele denominațiuni creștine, întrucât cea dintâi are propriile sale raționamente tehnoteologice, dar și modalități unice de comunicare. Fără o înțelegere critică a acestor două aspecte, practica predicării online se află pe un teren teoretic șubred și lipsit de o strategie coerentă de punere în aplicare.

Când criza pandemică a dus la interdicția de a participa fizic la slujbele săvârșite în lăcașele de cult, majoritatea preoților au fost luați pe nepregătite de noutatea acestui tip de predică. Însă adevărata problemă a constituit-o faptul că nu a fost suficient timp pentru dezvoltarea unei analize teologice și nu au existat nici resursele omiletice necesare. Tot ce ar fi putut preotul să facă s-a rezumat la trecerea directă în online, lucru care a generat reticențe și rezultate slabe. Totodată, au existat și cazuri în care unii preoți, ajutați de enoriași specializați în tehnica IT, au reușit să pună în valoare predica online. De aceea, pentru preoți, o teologie concretă a predicării online, precum și strategii omiletice aplicabile sunt foarte necesare. Astfel, cu limitările sale auctoriale, studiul de față dorește o abordare teologică a predicii din mediul digital, dar și o expunere a câtorva strategii omiletice folosite de unii predicatori. Trebuie reținut că nu se încearcă o pledoarie pentru legitimarea predicii online în spațiul ortodox, ci o punere în atenție a faptului că, pe lângă mesajul transmis, contează foarte mult și duhul pe care-l îmbrățișează predicatorul atunci când intră online. În acest sens amintim îndemnul Sfântului Apostol Ioan de a „cerceta duhurile” (*1 In 4, 1*) adică, în cazul de față, o grija sporită la tot ceea ce poate aduce o viciere a Cuvântului lui Dumnezeu atunci când este livrat în cadrul mediului digital.

Predica online – definiție și conceptualizare

Nu există o definiție clară a predicii online, întrucât semnificația acesteia poate fi determinată din însuși numele ei. Totuși, pentru a nu fi confundată cu predica televizată, este necesară conturarea unor delimitări precise. În primul rând, acest tip de predică este realizat exclusiv în mediul digital, fie în format live stream, fie în format video urcat pe o platformă socială ca: YouTube, TikTok, Facebook etc. În al doilea rând, locul în care predicatorul ține cuvântarea este flexibil, astfel că predica online poate fi rostită din Biserică, din birou, din natură sau chiar dintr-o cameră special amenajată. În al treilea rând, predica online se adresează atât credincioșilor, care sunt prezenți în mediul digital la momentul susținerii acesteia, cât și celor care, din varii motive, nu pot participa, întrucât

aceștia din urmă pot urmări înregistrarea. Deci o definiție a predicii online ar suna în felul următor: Predica online este o cuvântare înregistrată video pe o platformă de socializare, în regim live stream sau upload, în care predicatorul explică și comentează un text biblic și dă îndrumări morale credincioșilor din spațiul digital.

La început a fost Cuvântul... și s-a digitalizat

Pentru un ziar din Boston, Kwok Pui-Ian, profesoară de teologie și spiritua- litate la Seminarul Teologic Episcopal din Cambridge, a scris un eseu al cărui titlu ar fi pus pe jar orice teolog conservator: „Cum ar fi dacă numele lui Dumnezeu s-ar scrie 01100100?”¹. De reținut că autoarea a scris acest eseu în anul 1998, când avântul digital abia începuse. Cu greu ne putem imagina acum, când omul fuge spre realitatea virtuală, încât nu mai poate trăi fără Internet sau smartphone, să mai vorbim credincioșilor contemporani, în Biserică, despre Cuvântul care s-a făcut om pentru mântuirea noastră. Și atunci apare întrebarea: „cum vor auzi despre El fără propovăduitor?” (*In* 10, 14). Pr. Neculai V. Abaza publica, în anul 2004, o carte de predici cu acest titlu, dar și cu un răspuns: „Microfonul – un posibil amvon al preotului de astăzi și de mâine”². Predicile din cartea părintelui Abaza erau cuvântări ținute la emisiunea „Orizont spiritual creștin-ortodox” și aveau ca țintă publicul care în timpul liber, mai ales în duminici și sărbători, era cu mâna pe telecomanda televizorului și pe butonul radioului. Iată că din 2004 lucrurile s-au schimbat radical. Acum totul este la discreția omului și nu este nevoie decât de un singur click pentru a satisface orice dorință, fie ea spirituală, fie ea materială. În acest sens poate că cel mai mare impact l-a avut digitalizarea Bibliei și a tuturor versiunilor acesteia. Cuvântul scripturistic a fost transmis din generație în generație pe cale orală, apoi au apărut bisericile, care au încrustat în pereții lor mesajul hristic, devenind Bibliei de piatră. Mai târziu, călugării au însemnat pe pergamente scrierile sfinte, pentru ca, într-un final, Cuvântul să ajungă la toată lumea datorită tiparului. Fiecare moment al transpunerii Bibliei din oral în scris a reprezentat o schimbare majoră în istoria omenirii, însă niciuna nu a avut impactul pe care digitalizarea l-a produs. Textele biblice apar acum în format hypertext, fiind legate de site-uri cu conținut teologic. Astfel, cititorul are la îndemână mai multe instrumente de interpretare biblică, începând de la cele scrise până la cele audio-vizuale. În acest sens, Robert S. Fortner argumenta că nu

¹ Kwok Pui-Lan, „Holy Bible 3.0: Scripture in the Digital Age”, în *Between Babel and Beatitudes*, 2008. <https://reflections.yale.edu/article/between-babel-and-beatitude/holy-bible-30-scripture-digital-age> (accesat la data de 22 decembrie 2022).

² Pr. Neculai V. Abaza, *Cum vor auzi fără propovăduitor? Microfonul – un posibil amvon al preotului de astăzi și de mâine*, Editura Episcopiei Sloboziei și Călărașilor, 2004, p. 1.

mai suntem martori la o simplă transmitere de text, ci la o redefinire a felului în care textele sacre sunt percepute de cititori³. Cu alte cuvinte, nu mesajul în sine este cel care dă sacralitate textului, ci modul de prezentare și de căile de interpretare originale. Un exemplu în acest sens este Sarah Dylan Breuer. În calitate de director al formării copiilor și adulților din cadrul Bisericii Adventiste din Maryland, dorind ca mesajul biblic să ajungă și la membrii care nu frecventau slujbele, a decis să creeze un blog creștin. În primele săptămâni a fost accesat de 20 se oameni, însă numărul a început să crească la 700, ca apoi, datorită algoritmului Google, să ajungă la 8000 de vizitatori pe săptămână. Modul în care se exprimă pe blog este foarte prietensc, fără a-și asuma poziția unui expert. Am putea spune că își parvine un rol de deschizător de discuții. Discuțiile de pe blog au loc în secțiunea comentariilor, unde fiecare își lasă în scris părerea despre subiectul abordat de Sarah. Din acestea observăm că Breuer și internauții care o urmăresc au format o comunitate exegetică, iar la o privire atentă asupra comentariilor se pot vedea influențele culturale asupra interpretărilor biblice. Este îmbucurător că oamenii doresc să cunoască mai mult despre mesajul evanghelic, însă problema principală este legată de autoritatea interpretării. Sfântul Aposto Pavel s-a ferit întodeauna să interpreteze în duhul cultural al vremii sau să aducă ceva nou în mesajul lui Hristos. În acest sens le spune galatenilor: „Mă mir c[treceți așa de repede de la Cel ce v-a chemat prin harul lui Hristos la o altă Evanghelie. Nu doar că este o altă Evanghelie; dar sunt unii oameni care vă tulbură și voiesc să răstoarne Evanghelia lui Hristos. Dar, chiar dacă noi înșine sau un înger din cer ar veni să vă propovăduiască o Evanghelie deosebită de aceea pe care v-am propovăduit-o noi, să fie anatema! Caut eu, oare, în clipa aceasta, să capăt bunăvoința oamenilor sau bunăvoința lui Dumnezeu? Sau caut să plac oamenilor? Dacă aș mai căuta să plac oamenilor, n-aș fi robul lui Hristos. Fraților, vă mărturisesc că Evanghelia propovăduită de mine nu este de obârșie omenească; pentru că n-am primit-o, nici n-am învățat-o de la vreun om, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos” (*Gal* 1, 6-12). De aici vedem acrivia de care Apostolul dă dovadă în propovăduirea învățaturii de credință și faptul că este periculoasă o depărtare de spiritul autentic al acesteia. În contrast cu cele spuse de Apostol se află lumea digitală, care a rupt barierele autorității interpretative, astfel încât Biblia nu mai are un sens global, ci este o parte a sensului global alături de alte cărți sacre.

Odată cu schimbarea de paradigmă pe care a suferit-o Cuvântul scris este de netăgăduit că și predica, însuși Cuvântul, a suferit mutații. Transferul în mediul digital a rupt barierele autorității interpretative, a scurtat distanțele, a facilitat

³ Robert S. Fortner, „Digital Media as Cultural Metaphor,” în Fowler, Blumhofer și Segovia, *New Paradigms for Bible Study*, p. 42.

transmiterea învățaturii, însă, în același timp, a ridicat un perete între predicator și credincioși. Acest perete apare deoarece raportarea morală se face în sens invers, nu dinspre Dumnezeu, izvorul binelui, spre om, ci dinspre normele pe care societatea și le-a socotit definitive spre Dumnezeu. De aceea asistăm la predici online care se pun în slujba politicului, se pun în slujba unui câștig personal și, poate cel mai rău, se pun în slujba construirii unui sistem de superstaruri bisericesti. Altfel spus, digitalizarea Cuvântului deschide noi căi de săvârșire a păcatului. Nu se neagă faptul că acestea nu au existat și pe vremea Mântuitorului, însă problema care se pune rezidă în facilitatea cu care oamenii săvârșesc păcate prin intermediul tehnologiei. Cum predicatorul nu este ferit nici el la rândul lui de ispite, cu atât mai mult, el trebuie să fie atent la aceste aspecte.

Caracteristicile predicii online

Așa cum s-a specificat mai sus, predica online este diferită de cea convențională. Acest lucru nu se referă la faptul că modul de a prezenta Cuvântul lui Dumnezeu este deosebit, ci la ideea că însăși predica digitală, prin natura ei, își este de sine stătătoare între celelalte genuri. Astfel, pentru a evidenția această teorie, trebuie să ne aplecăm asupra caracteristicilor predicii on-line:

1. Dacă citim Sfintele Scripturi, vedem că la început creștinii se adunau în prima zi a săptămânii pentru frângerea pâinii. La acest ritual se adăuga agapa frățască, diferite cântări din psalm, colecte pentru săraci, dar și o cuvântare⁴. Explicit, în acest sens este episodul învierii tânărului Eutih, care din cauza predicii lungi ținute de Sf. Ap. Pavel a adormit și a căzut de pe geam (*FA* 20, 7-12). De-a lungul secolelor, cultul s-a îmbogățit, iar predica a rămas o piesă centrală a acestuia⁵, în special atunci când, pentru apărarea dreptei credințe, cultul a reprezentat o pavază decisivă⁶. De altfel se poate spune că în cult există, chiar dacă sub o formă subordonată funcției latreutice și harismatice, și o dimensiune didactică⁷. Mergând pe această idee, teologii români argumentează că predica a fost dintotdeauna considerată un act de cult. Predica online diferă la acest aspect. Fiind exclusiv digitală, ea poate fi înregistrată la slujbă sau în afara ei. În cazul unor greșeli gramaticale, istorice sau chiar dogmatice, aceasta poate fi rectificată foarte ușor printr-o editare ulterioară. Mai mult, predica poate fi audiată de credincioși

⁴ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, „Originea, instituirea și dezvoltarea cultului creștin”, în *Studii Teologice*, nr. 3-4/1963, p. 133.

⁵ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica Generală*, Editura IBMBOR, București, 1985, pp. 80-93.

⁶ Pr. Prof. Dr. Nicolae Necula, „Cultul divin ca mijloc de apărare a dreptei credințe”, în *Glasul Bisericii*, nr. 9-12/1976, p. 904.

⁷ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 77.

oricând și oriunde, iar în cazul în care unele lucruri nu sunt înțelese, poate fi rederulată pentru o nouă audição. Această flexibilitate atât în ceea ce privește modul de livrare a cuvântării, cât și puterea de control a auditorului asupra cuvintelor spuse de preot duce însă la o rupere a predicii de actul liturgic și la o diminuare a autorității predicatorului.

2. Predica online poate stabili o comunicare bilaterală și chiar multilaterală între predicator și auditoriu. Astfel, un preot din România poate fi ascultat în același timp atât de credincioși din România, cât și de credincioși români din America sau alte state ale lumii. Mai mult, dacă predica din cadrul liturgic este prezentată sub forma unui monolog pregătit dinainte de slujbă, în mediul digital, preotul își poate formula ideile predicii în urma unui chestionar aplicat credincioșilor sau chiar poate răspunde în timp real la mesajele pe care le primește în camera de chat. În acest fel, predica online devine mult mai practică sau am putea spune că se transformă într-o cateheză ad-hoc.

3. Predica on-line poate fi distribuită în modul ei original de înregistrare mult mai ușor. La un simplu click, o cuvântare poate ajunge la urechile a mii de credincioși. Două aspecte merită tratate în acest caz: în primul rând, predica nu mai poate fi alterată de părerii personale, în cazul în care este transmisă altor persoane, iar în al doilea rând, mesajul evanghelic ajunge mult mai repede de la cei care nu au fost pe platforma de socializare atunci când a fost rostită predica.

4. Spre deosebire de predica din Biserică, în cea digitală, predicatorul se poate folosi de elemente artistice exterioare cultului. Astfel, pentru a înfrumuseța stilul, adeseori, în predica online se folosesc fonturi caligrafice, forme geometrice, imagini, muzică, scene din natură sau din societate etc., care îi conferă o natură artistico-holistică. Totuși, principala problemă rezidă în faptul că atenția auditoriului poate fi captată mai mult de modul de prezentare a predicii decât de mesajul transmis.

5. Predica online are puterea de a-l transforma pe predicator din învățător în influencer. În acest fel, între predicator și credincioși se creează o relație parasocială, în care cei din urmă își creează o falsă idee de prietenie față de predicator, astfel încât, atunci când acesta greșește, ei îi iau apărarea fără a cerceta faptele. Mai mult, prin această atitudine îl consideră pe predicator ca formator de opinie, acceptând orice le spune și ajungând să-i ceară să le vorbească despre subiecte care nu au nimic de-a face cu mesajul evanghelic.

După cum observăm, predica online aduce schimbări atât în comportamentul predicatorului, cât și a credincioșilor. Pe de o parte, facilitează transmiterea conținutului predicii către un număr cât mai mare de credincioși, însă, pe de altă parte, diminuează efortul intelectual al credincioșilor, care nu vor mai căuta

răspunsurile pentru problemele lor duhovnicești în Sfânta Scriptură și la Părinții Bisericii, ci la un simplu click vor afla tot ce au nevoie.

Tipurile de predică online

Datorită caracterului flexibil, predică online poate îmbrăca diferite forme. Totuși pentru a nu ne întinde pe prea multe pagini cu înșiruirea tuturor tipurilor, în studiul de față vor fi prezentate opt stiluri:

1. **Predica de tip prelegere**⁸ este cel mai uzitat stil. Predicatorul stă în fața altarului, de unde rostește cuvântarea. Singura diferență față de predică tradițională este lipsa credincioșilor din biserică. Astfel, aceștia fiind în mediul digital, pentru a stabili contactul cu ei, predicatorul trebuie să se uite permanent în lentila camerei.

2. **Predica de tip conversațional**⁹ creează efectul prezenței la o masă rotundă. În acest caz, predicatorul stă la o masă, într-un ambient relaxant, de obicei într-o cameră cu flori și multă lumină, fiind la același nivel cu lentila camerei. Cultivând acest spirit de egalitate, predicatorul tinde să accepte mai multe puncte de vedere în ceea ce privește interpretările scripturistice.

3. **Predica de tip reportaj**¹⁰ aduce în fața credincioșilor elemente vizuale străine de cele bisericesti. Predicatorul se folosește de un ecran poziționat în spatele său, pe care sunt proiectate imagini legate de alocuțiunea sa. Punctul-cheie al acestui stil îl constituie prezentarea jurnalistică de tip „aici și acum”, în sensul că predică rostită este inspirată din evenimente de actualitate.

4. **Predica de tip interviu**¹¹ este cel mai prietenos stil de predică online. Mediul în care se află predicatorul este lipsit de orice simbol religios. Se creează atmosfera unui interviu, întrucât predicatorul răspunde întrebărilor puse de credincioși. Din punct de vedere al imaginii sunt folosite două camere: una frontală și una laterală, pentru a da un sentiment de omniprezență.

5. **Predica de tip joc video**¹² este un concept mai nou. Predicatorul intră pe platforme de streaming de jocuri video și, în cadrul sesiunilor de joc, acesta îi întreabă pe jucători dacă vor să discute subiecte religioase. În cazul unui

⁸ https://www.youtube.com/watch?v=JGyzospYLUc&t=114s&ab_channel=OrtodoxiaTinerilor (accesat la 28 decembrie 2022).

⁹ https://www.youtube.com/watch?v=CoB3qym237U&ab_channel=P%C4%83rinteleVasiloi (accesat la 28 decembrie 2022).

¹⁰ https://www.youtube.com/watch?v=yo44NzWjp0A&ab_channel=WashingtonNationalCathedral (accesat la 28 decembrie 2022).

¹¹ https://www.youtube.com/watch?time_continue=3464&v=OBGNTys_Qsk&feature=emb_title (accesat la 28 decembrie 2022).

¹² https://www.youtube.com/watch?v=peRnYv0Zei4&ab_channel=SouZy (accesat la 28 decembrie 2022).

răspuns afirmativ, predicatorul începe să vorbească despre chestiuni morale. În majoritatea cazurilor, nu se ajunge la discuții dogmatice, întrucât, jucătorii având diverse afilieri religioase, predicatorul evită pornirea unor certuri.

6. **Predica dramatică**¹³, așa cum arată și numele, este de fapt o punere în scenă a unui eveniment biblic. Principala provocare a acestui stil este de a nu deturna atenția auditoriului de la mesajul biblic spre modul de acțiune al actorilor.

7. **Predica de tip ZOOM**¹⁴ poate fi ținută în orice loc, datorită costului și fezabilității tehnologiei folosite. Caracteristica principală este stilul informal, în sensul că autoritatea predicatorului este inexistentă. Dintre subiectele abordate, predicatorul se orientează în principal asupra problemelor de viață, de exemplu: o persoană din familie are cancer și trebuie sprijinită emoțional. Într-un fel, acest stil se distanțează mult de predică, tinzând spre psihoterapie.

8. **Predica de tip film**¹⁵ sau **predica Vidpod**¹⁶ folosește în cadrul său scene cinematografice, dând impresia unui film artistic. În cadrul proiecției, predicatorul nu este vizibil, doar vocea i se aude. Predica este acompaniată de muzică, în special ambientală. De obicei, mesajul transmis se rezumă la citate din Sfânta Scriptură sau de la diferiți scriitori bisericești sau laici alături de imagini video care au legătură cu acestea.

Reflecții realiste despre tehnologie și predica online

Încorporarea tehnologiei în predica online nu înseamnă că aduce o îmbunătățire predicii. O predică slabă, oricât de bine este pusă la punct în ceea ce privește tehnologia, va rămâne tot slabă. În acest sens, Buchko și Meyers argumentau că PowerPoint, cu toate funcțiile lui, nu vă putea îmbunătăți efectivitatea comunicării mesajului religios¹⁷. Deci reușita unei predicii stă în primul rând în conținutul mesajului prezentat.

Folosirea tehnologiei în potențarea unei transmițeri mai bune a predicii nu este un lucru de blamat, însă problema apare când aceasta își schimbă rolul din suport al cuvântării în însăși cuvântarea. Cu privire la acest lucru, Baeten afirmă: „Elementele vizuale tehnologice sunt marcă a modernității, iar absența lor este

¹³https://www.youtube.com/watch?v=shBTDPnGPec&feature=emb_title (accesat la 28 decembrie 2022).

¹⁴<https://drive.google.com/file/d/1sN57LIyaLaC8MqR-mrQRdeMfPdil0W8M/view?usp=sharing> (accesat la 28 decembrie 2022).

¹⁵https://www.youtube.com/watch?v=tIYeMrjopX8&ab_channel=JohnMcClure (accesat la 28 decembrie 2022).

¹⁶Vidpod este un neologism format prin unirea cuvintelor video și iPod.

¹⁷A.A Buchko, K.J. Buchko, J.M. and Meyer, „Is there power in PowerPoint? A field test of the efficacy of PowerPoint on memory and recall of religious sermons” în *Computers in Human Behavior*, nr. 28, 2012, p. 695.

văzută ca un lucru învechit, medieval sau ca un refuz față de dezvoltare a lumii contemporane”¹⁸. Și într-adevăr, mare parte din credincioși, stimulați acasă, timp îndelungat, de imaginile de la televizor sau de pe telefon nu mai reușesc să se concentreze la cuvântul predicii și astfel se plictisesc. De aici, dorința lor de a primi de la amvon aceeași stimuli pe care îi primesc de la mediile amintite.

În culisele unei predici online stă, în primul rând, priceperea predicatorului, și în cele din urmă, cele ale tehnologiei. Aici trebuie luate în calcul două aspecte: în primul rând, trendul din mediul digital, și în al doilea rând, fezabilitatea tehnologiei. Odată cu apariția unei piese tehnologice noi se schimbă și trendul în lumea digitală, astfel că predicatorul trebuie să fie actualizat permanent pentru a nu-și pierde audiența. În ceea ce privește fezabilitatea aparatelor pe care le folosește, predicatorul trebuie să fie atent ca acestea să fie întotdeauna conectate la o sursă de energie sau să nu se întrerupă conexiunea în timpul predicii. Astfel, dacă înaintea de cuvântare este obiceiul ca predicatorul să se roage pentru a primi „Cuvânt cu putere multă” (*Pș* 67, 12), în cazul de față rugăcinea primește un appendice, grija ca piesele tehnologice să funcționeze în parametrii normali.

Întrucât predica online este lipsită de contextul liturgic, aceasta se transformă într-un simplu tutorial. Conform dicționarului, „tutorial” desemnează o carte, un film sau un program de calculator care oferă informații practice despre un anumit subiect¹⁹. Această derivație îl robotizează pe credincios, în sensul că el va folosi predica respectivă în afara contextului evanghelic. Or, Sfinții Părinți au ales cu grijă pericopele tocmai cu scopul de a ne pregăti pentru anumite perioade de post sau de sărbătoare. Mai mult, predica tutorială este de unică folosință, întrucât evoluția trendului în tehnologiei duce la învechirea acesteia.

O problemă serioasă este clickbait-ul. În goana după „răspândirea” cât mai largă a Cuvântului lui Dumnezeu, în predicile online se folosește o metodă numită „clickbait” sau „fishing” (pescuit). Tehnica pescuitului a fost folosită și de Apostoli. Ei sunt primii pescari de oameni. Totuși există o mică diferență între modul de acțiune al apostolilor și modul de acțiune din digital. Acolo unde oamenii nu primeau mesajul evanghelic, apostolilor li s-a spus de către Mântuitorul „să-și scuture praful de pe picioare și să plece” (*Mt* 10, 14). Cu alte cuvinte, Hristos pune mare accent pe respectarea libertății omului, dar și pe prezentarea învățaturii în mod obiectiv; or, în mediul digital, predicatorii se folosesc de diferite tehnici persuasive sau chiar de manipulare pentru a atrage credincioșii. Cea mai uzitată metodă este clickbait-ul, prin care emoția și curiozitatea oamenilor sunt momite de un titlu senzațional, de exemplu: „Fă

¹⁸J. Baetens, „Illustrations, images, and anti-illustrations”, în M.E. Hocks și M.R. Kendrick, *Eloquent images: Word and image in the age of new media*, MIT Press, Cambridge, p. 185.

¹⁹<https://www.merriam-webster.com/dictionary/tutorial>.

acest lucru când ai probleme” sau „Cum putem obține o MINTE limpede, lucidă și puternică!? Ascultați cu atenție până la FINAL” ori „Te simți trist și apăsător? Uite ce trebuie să faci”. În acest fel, credinciosul, purtat de valul emoției și al curiozității, renunță la libertatea de a citi interpretarea Cuvântului lui Dumnezeu în vederea folosului duhovnicesc și tratează predica din perspectiva unui can-can. În acest sens, nu de multe ori, în comentariile clipurilor unor tehnopredicatori se poate citi: „Îmi place că părintele face stand-up bisericesc”. În al doilea rând, clickbait-ul nu ar fi o problemă dacă, în spatele acestuia, nu s-ar ascunde un câștig financiar. Cum pe toate platformele de socializare totul funcționează pe bază de vizualizări, like-uri și alte interacțiuni digitale, fiecare predică generează o sumă în funcție de numărul acestora. Mai mult, cu cât numărul de vizionări este mai mare, cu atât mai intens algoritmul din Google sau YouTube sau Facebook va propulsa predica respectivă pe paginile utilizatorilor. Deci asistăm la o deturnare a scopului în sine, caz în care predicatorul cade în capcana de a încerca să se realizeze la standardele care aduc mai multe vizualizări, și nu la o expunere obiectivă a Evangheliei.

Dacă, în perioada pandemiei, predica online și-a îndeplinit scopul cu succes rămâne încă o necunoscută. Pentru a răspândi mesajul hristic, mediul digital era folosit dinainte de acest eveniment, deși nu la nivelul actual. Totuși, cultivarea, în continuare, a predicii online nu face decât să secularizeze și mai mult societatea. Într-o lume în care se încearcă o digitalizare forțată, pe premisa câștigului de timp, se ajunge de fapt la o pierdere în timp a timpului liturgic, la o ieșire din comuniunea interpersonală a Bisericii și, poate cel mai grav, la o deconectare de la legătura directă cu Dumnezeu. Cea mai mare provocare rămâne, în continuare, stabilirea unei delimitări a modului de raportare față de tehnologie, deoarece este greu de reperat granița dintre unealtă și stăpân a acesteia. În acest sens, în demersurile omiletice, predicatorii trebuie să fie mult mai atenți la metodele pe care le folosesc, pentru a nu cădea ei înșiși în capcană.

AUTORI

1. Drd. **Sorin-Gabriel POMANĂ**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: soringabrielpomana@yahoo.ro.

2. Pr. Drd. **Nicolae-Daniel BALEA**, doctorand al Facultății de Teologie din Alba Iulia, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia; e-mail: danibalea@yahoo.com.

3. Protos. Drd. **Antim (Adrian) NAE**, doctorand al Școlii Doctorale de Teologie din cadrul Universității „Ovidius” din Constanța; e-mail: nae.adrian@yahoo.com.

4. Drd. **Gheorghe VASILACHE**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: gheorghevasilache@yahoo.com.

5. Drd. **Florinel-Cristian BRĂDĂȚAN**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; e-mail: bradatanflorincristian@gmail.com.

6. Drd. **Fabian-Virgil FILIPESCU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: fabian.filipescu@yahoo.com, fabian.filipescu@ulbsibiu.ro.

7. Pr. Drd. **Dănuț-Gheorghe BENGA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: danut.benga@ulbsibiu.ro.

8. Drd. **Eugen GANȚOLEA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: gantolea@gmail.com.

9. Diac. Drd. **Bogdan HOSU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: b.hosu@ymail.com.

10. Drd. **Nicolae-Toma POSA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: nicolaetoma.posa@ulbsibiu.ro.

11. Protos. Drd. **Daniil (Daniel-Cosmin) PINCIUC**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: danielcosmin.pinciuc@ulbsibiu.ro.

12. Drd. **Ionuț DRANGA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: ionutdranga@gmail.com.

13. Drd. **Ciprian-Lucian LAZĂR**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dimitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: l.ciprian.lazar10@gmail.com, lazar_ciprian10@yahoo.com.

14. Drd. **Ilie-Cristian MANTA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: mantailiec@icloud.com, mantailiec@yahoo.com.

15. Drd. **Mihai LUNGU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: mihai_muscel@yahoo.com.

16. Arhid. Drd. **Adrian-Nicolae URSU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: ursu.adryan@gmail.com.

17. Pr. Drd. **Ion Alexandru MIZGAN**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: iamizgan@yahoo.com.

18. Drd. **Daniel-Ionuț CREȚU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: daniel.cretu6@gmail.com.

19. Drd. **Iulian DINULESCU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Sfântul Nicodim” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova, Universitatea din Craiova; e-mail: iuliandinulescu@gmail.com.

20. 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.

21. Pr. Drd. **Victor-Dănuț MUSCALU**, doctorand al Școlii Doctorale „Dimitru Stăniloae” din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: muscalu_victor@yahoo.com.

22. Drd. **Marios Omar CHOUDARY**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: marios.choudary@gmail.com.

23. Drd. **Ștefan POPA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: stefanp.popa@ulbsibiu.ro.

24. Drd. **Ștefan PÎNTEA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: stefan.pintea@ulbsibiu.ro.

25. Protos. Drd. **Antim (Ionuț-Cristian) BĂRU**, doctorand al Școlii Doctorale „Dimitru Stăniloae” din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: ionut_cristian.baru@yahoo.com, manastirea_chiajna@yahoo.com.