



# STUDIA DOCTORALIA ANDREIANA



STUDIA DOCTORALIA ANDREIANA NR. 1/2024

FACULTATEA DE TEOLOGIE „ANDREI ȘAGUNA” DIN SIBIU

*Studia Doctoralia Andreiana*

I

Anul XIII / Nr. 1 (ianuarie-iunie) 2024

**Editura Andreiana, Sibiu**

**ISSN 3008-5969**

**ISSN-L 2285-8555**

# *Studia Doctoralia Andreiana*



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



## **Colegiul editorial:**

### **PREȘEDINTE:**

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

### **REDACTOR-ȘEF:**

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

### **MEMBRI:**

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

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

## **Comitetul de redacție:**

SECRETAR DE REDACȚIE:  
Drd. Sorin-Gabriel POMANĂ

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

TEHNOREDACTARE:  
Drd. Fabian FILIPESCU

### **Redacția și administrația:**

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

## CUPRINS

EDITORIAL .....	7
-----------------	---

### BIBLICE-SISTEMATICE

Drd. Fabian FILIPESCU <i>Postul și plângerea pentru păcate în Ezdra-Neemia. Scurte considerații terminologice</i> .....	13
Drd. Radu CONSTANTIN <i>Cuvântările de rămas-bun (In 14-16) în interpretarea Sfântului Ioan Gură de Aur</i> .....	23
Drd. Filip NIȚESCU <i>Bătrânul Dionisie de la Colciu – adevăratul profet al zilelor noastre</i> .....	35
Drd. Nicolae-Toma POȘA <i>Nebunia pentru Hristos – chip deosebit al ascezei creștine</i> .....	49
Pr. Drd. Mihail-Stelian STAN <i>Sfinți nebuni pentru Hristos în Imperiul Bizantin. Caracteristici și lucrarea virtuților</i> .....	67
Pr. Drd. Mihail-Iustin MITREA <i>Înfierea prin Hristos la Sfântul Chiril al Alexandriei</i> .....	79
Drd. Marios Omar CHOUDARY <i>Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Maxim Mărturisorul în Filocalie și tâlcuirea Pr. Prof. Dumitru Stăniloae – o sinteză</i> .....	92
Pr. Drd. Paul ARANYOȘI <i>Asimilare și transfigurare în itinerarul epistolar al Sfântului Atanasie I, patriarhul Constantinopolului</i> .....	113

Pr. Drd. Laurențiu-Marian ANTONESCU <i>Plânsul de bucurie făcător ca însușire nativă a Ortodoxiei</i> .....	134
Pr. Drd. Viorel Cătălin CHIVU <i>Bagatelizarea dumnezeirii și accentuarea umanității Mântuitorului în societatea postmodernistă</i> .....	145
Pr. Drd. Gheorghe Daniel OPRESCU <i>Câteva considerații despre responsabilitate și solidaritate din perspectivă creștină</i> . 156	
Pr. Drd. Claudiu-Florin BURLACU <i>Despre căsătorie, divorț și păcatele conjugale. O perspectivă etică ortodoxă</i> .....	165
Pr. Drd. Emanuel-Ioan PAVEL <i>O privire de ansamblu asupra Instituției Familiei în zilele noastre. Problematici și perspective morale și existențiale</i> .....	178
Pr. Drd. Ovidiu-Ilie VASU <i>„Declarația Comună cu privire la Doctrina despre Justificare”. O scurtă introducere explicativă pe marginea acestui document publicat de Federația Luterană Mondială</i> .....	187

## PRACTICE-ISTORICE

Arhid. Drd. Adrian-Nicolae URSU <i>Este predica un act de cult?</i> .....	201
Drd. Constantin-Ioan NECULA <i>Aportul teologului protestant Gerd Theissen la o teologie a dinamicii sacramentale în liturgicul creștinismului primar – de la acțiuni simbolico-profetice la rituri mistice</i> .....	212
Drd. Ștefan PÎNTEA <i>Tematica ortodoxă și simboluri liturgice în compoziția lui Gheorgy Sviridov</i> .....	237
Pr. Drd. Cătălin Nicolae SPĂTARU <i>Adolescenții contemporani aflați între setea de like-uri și setea după Dumnezeu</i> ..	249
Pr. Drd. Claudiu-Ștefan RAICU <i>Rugăciunea în vremea bătrâneților, azilul de bătrâni și misiunea preotului la căpătâiul bătrânilor</i> .....	266
Pr. Drd. Mircea MORAR <i>Studiile etiopistice: stadiul actual al cercetărilor</i> .....	279

Pr. Drd. Cosmin-Eftimie NECȘOIU <i>Repere din Istoria Bisericii Siriace și opțiuni teologice</i> .....	299
Pr. Drd. Nicolae CLUCERESCU <i>Otomanii – poporul care a cucerit Bizanțul</i> .....	318
Drd. Alin-Florin CIOTEA <i>Parohia Ortodoxă Română Gyula Mare. Istoric și actualitate</i> .....	329
AUTORI.....	341



## EDITORIAL

Prezentul număr al *Studia Doctoralia Andreiana*, nr. 1 din anul 2024, cuprinde 23 de articole, pe cele mai diverse teme, scrise, în bună parte, de către doctoranzi ai Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Țaguna”, din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, dar și de către doctoranzi ai Facultăților de Teologie Ortodoxă de la București, Craiova, Constanța, Alba Iulia și Arad. Aceste lucrări au fost prezentate în cadrul Simpozionului Doctoranzilor din din 4 decembrie 2023.

Cele peste 300 de pagini ale numărului de față au fost repartizate în două secțiuni. Prima secțiune, dedicată ariei de cercetare Biblice-Sistematice, cuprinde 14 articole, iar cea de-a doua, dedicată studiilor din sfera practică și istorică a cercetării teologice, regăsește un număr de 9 articole.

**Secțiunea Biblice-Sistematice** este deschisă de Drd. Fabian Filipescu, cu o lucrare despre *Postul și plângerea pentru păcate în Ezdra-Neemia. Scurte considerații terminologice*, scrisă sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Horia Oancea.

Drd. Radu Constantin, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București, a contribuit cu un studiu dedicat *Cuvântărilor de rămas-bun (In 14-16) în interpretarea Sfântului Ioan Gură de Aur*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Preda.

Drd. Filip Nițescu, doctorand al aceleași școli doctorale din București, a propus un articol despre *Bătrânul Dionisie de la Colciu – adevăratul profet al zilelor noastre*, sub îndrumarea Conf. Univ. Dr. Adrian-Nicolae Lemeni.

Câteva considerații despre *Nebunia pentru Hristos – chip deosebit al ascezei creștine* a publicat Drd. Nicolae-Toma Posa, sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică jr.

În același registru se încadrează și articolul Pr. Drd. Mihail-Stelian Stan, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București, *Sfinți nebuni*



pentru *Hristos în Imperiul Bizantin. Caracteristici și lucrarea virtuților*, scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Emanoil Băbuș.

Pr. Drd. Mihail-Iustin Mitrea a publicat articolul *Înfierea prin Hristos la Sfântul Chiril al Alexandriei*, sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae-Viorel Moșoiu.

Sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Ioan Ică jr, Drd. Marios Omar Choudary a contribuit cu lucrarea *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Maxim Mărturisorul în Filocalie și tâlcuirea Pr. Prof. Dumitru Stăniloae – o sinteză*.

Pr. Drd. Paul Aranyoși a publicat articolul *Asimilare și transfigurare în itinerarul epistolar al Sfântului Atanasie I, patriarhul Constantinopolului*, sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică jr.

Pr. Drd. Laurențiu-Marian Antonescu a contribuit cu un articol despre *Plânsul de bucurie făcător ca însușire nativă a Ortodoxiei*, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Ciprian Ioan Streza

Pr. Drd. Viorel Cătălin Chivu, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București, a propus lucrarea *Bagatelizarea dumnezeirii și accentuarea umanității Mântuitorului în societatea postmodernistă*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. David Pestroiu.

Pr. Drd. Gheorghe Daniel Oprescu, doctorand în cadrul Școlii Doctorale de Teologie a Universității „Ovidius” din Constanța, a publicat *Câteva considerații despre responsabilitate și solidaritate din perspectivă creștină*, sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Gelu Călina.

Sub îndrumarea Conf. Univ. Dr. Ciprian Toroczka, Pr. Drd. Claudiu-Florin Burlacu a publicat articolul *Despre căsătorie, divorț și păcatele conjugale. O perspectivă etică ortodoxă*.

Pr. Drd. Emanuel-Ioan Pavel a contribuit cu lucrarea *O privire de ansamblu asupra Instituției Familiei în zilele noastre. Problematici și perspective morale și existențiale*, tot sub îndrumarea Conf. Univ. Dr. Ciprian Toroczka.

Pr. Drd. Ovidiu-Ilie Vasu a propus articolul *„Declarația Comună cu privire la Doctrina despre Justificare”. O scurtă introducere explicativă pe marginea acestui document publicat de Federația Luterană Mondială*, sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae-Viorel Moșoiu.

Sub îndrumarea ÎPS Prof. Univ. Dr. Laurențiu Streza, Arhid. Drd. Adrian-Nicolae Ursu deschide **secțiunea Practice-Istorice** cu lucrarea *Este predica un act de cult?*.

Drd. Constantin-Ioan Necula a publicat articolul *Aportul teologului protestant Gerd Theissen la o teologie a dinamicii sacramentale în liturgicul creștinismului*

*primar – de la acțiuni simbolico-profetice la rituri mistice*, sub îndrumarea Lect. Univ. Dr. Alina Pătru.

Drd. Ștefan Pîntea a publicat un studiu despre *Tematica ortodoxă și simboluri liturgice în compoziția lui Gheroghy Sviridov*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Grăjdian.

Pr. Drd. Cătălin Nicolae Spătaru, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dimitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București, a propus un articol despre *Adolescenții contemporani aflați între setea de like-uri și setea după Dumnezeu*, sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Radu Petre Mureșan.

Pr. Drd. Claudiu-Ștefan Raicu a publicat lucrarea *Rugăciunea în vremea bătrâneților, azilul de bătrâni și căpătâiul bătrânilor*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel.

Pr. Drd. Mircea Morar, doctorand al Facultății de Teologie din Alba Iulia, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, a contribuit cu un studiu despre *Studiile etiopistice: stadiul actual al cercetărilor*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ovidiu Panaite.

Pr. Drd. Cosmin-Eftimie Necșoiu, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Sfântul Nicodim” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova, a prezentat *Repere din Istoria Bisericii Siriace și opțiuni teologice*, sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Adrian Boldișor.

Pr. Drd. Nicolae Clucerescu, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dimitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București, a publicat articolul *Otomanii – poporul care a cucerit Bizanțul*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Emanoil Băbuș.

Drd. Alin-Florin Ciotea, doctorand în cadrul Școlii Doctorale Interdisciplinare a Facultății de Teologie „Ilarion V. Felea” din Arad, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad, a publicat o lucrare despre *Parohia Ortodoxă Română Gyula Mare. Istoric și actualitate*, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Florin Dobrei.

Dintre cele 23 de articole, 13 sunt semnate de doctoranzi ai Școlii Doctorale de la Sibiu, 6 de către doctoranzi de la București și câte unul semnat de doctoranzi de la Craiova, Constanța, Alba Iulia și Arad, a căror prezență în paginile revistei o apreciem și ne bucurăm astfel de o bună colaborare între centrele teologice ortodoxe românești, pe care dorim să o aprofundăm pe viitor.

Încheiem acest editorial adresând mulțumiri membrilor 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. Mulțumirile noastre pentru rodnică colaborare se îndreaptă către doctoranzii care s-au ostenit în vederea realizării ultimelor 8 numere ale revistei noastre, Drd. Sorin-Gabriel Pomană, secretarul nostru de redacție, Drd. Fabian Filipescu, care s-a ocupat de tehnoredactare, și Drd. Nicolae-Toma Posa, corector al revistei. Întrucât acest număr este ultimul îngrijit de către această energică echipă, le dorim mult spor în cercetare și nădăjduim să-i vedem curând la susținerea publică a tezei de doctorat.

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



*BIBLICE-SYSTEMATICE*



## **Postul și plângerea pentru păcate în Ezdra-Neemia. Scurte considerații terminologice\***

Drd. Fabian FILIPESCU

### *Abstract:*

The penitential prayers of Ezra-Nehemiah refer specifically to the dialog or speech with God in which a person on behalf of the chosen people confesses sins asking for forgiveness and mercy from the Lord God, as well as for the forgiveness of all transgressions, and the restoration of spiritual connection with Him. In this paper I intend to present the main Hebrew terms of the penitential theology of Ezdra-Nehemiah in order to better understand the genre and style used by the authors or editors of the books and the penitential prayers themselves.

### *Keywords:*

repentance, complaint, penitential prayer, Nehemiah, crying for sins

Rugăciunile de pocăință din cărțile istorice specifice perioadei celui de-al Doilea Templu ocupă un loc important în teologia biblică a Vechiului Testament fiindcă promovează în mod unic o întreagă învățătură referitoare la originea păcatelor colective, precum și a nevoii de refacere a relației dintre poporul ales și Domnul Dumnezeu. Astfel, prezentarea pe scurt a principalilor termeni ebraici cu caracter penitențial din Ezdra-Neemia arată modul în care era înțeles în acea perioadă păcatul propriu-zis (mai ales idolatria) și cât de necesară era considerată mărturisirea lui în vederea îndreptării.

### ***Postul – expresie a doliului și a penitenței***

Termenul de נִצַּח se referă în mod special la abținerea de la mâncare sau băutură (*Ne* 1, 4; *Ezr* 8, 21.23), despre care se vorbește, de pildă, în *Ieș* 34, 28, atunci când Moise a primit tablele Legii, sau în *1 Rg* 1, 8, pentru a defini starea

---

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

în care se afla Ana, soția lui Elcana și cea care va deveni mama profetului Samuel. De asemenea, aceeași stare de abstenență totală o are, timp de trei săptămâni de zile, și profetul Daniel (*Dn* 10, 2-3). Același termen mai apare și în *Estera* 4, 16, ce arată ajunarea totală timp de trei zile a eroinei, precum și a poporului înainte de a se înfățișa regelui persan. De altfel, specific doar LXX avem rugăciunea atribuită Esterei care însoțește postul ei (*Est* 4, 17). În orice caz, în Vechiul Testament, pe de o parte, postul nu trebuie privit ca un fel de ritual de iertare a păcatelor, ci, mai degrabă, acesta apare mai ales în perioada de doliu<sup>1</sup> în care se găsește practicantul sau penitentul<sup>2</sup>. De multe ori, persoanele aflate în doliu trăiesc anumite sentimente sau experiențe introspective care duc la conștientizarea stării de păcătoșenie în care se află ce duce la căutarea divinității, iar realizarea gesturilor de micșorare a sinelui, unde se încadrează și postul, reprezintă o latură a teologiei penitențiale din perioada post-exilică<sup>3</sup>. În *Lv* 16, 29-31 avem singurul loc unde postul era o poruncă de la Dumnezeu, și anume „în luna a șaptea, în ziua a zecea a lunii”, denumită și Ziua Ispășirii<sup>4</sup>. Pe de altă parte însă, de multe ori acesta apare ca act premergător mărturisirii păcatelor săvârșite sau ca semn al lepădării fără-delegilor și, implicit, al apropierii față de Dumnezeu. În acest sens, צום trebuie înțeles ca o acțiune menită să pregătească dialogul penitentului cu Creatorul său. Astfel, cu toate că obiceiul nu era unul străin, acesta tinde să devină generalizat abia în perioada exilică și postexilică, devenind, totodată, o expresie a fidelității față de adevăratul Dumnezeu<sup>5</sup>. Unul dintre cele mai cunoscute cazuri referitoare la post se găsește în capitolul 3 al cărții profetului Iona, când, la auzul veștii că

<sup>1</sup> A se vedea, spre exemplu, *2 Rg* 12, 16-17, unde ni se relatează cum regele David a postit când a aflat că fiul său născut din femeia lui Urie Heteul s-a îmbolnăvit grav. De altfel, în versetul 22, regele privește postul ca având rol de a potoli mânia Domnului ce s-a abătut asupra sa din cauza uciderii lui Urie.

<sup>2</sup> Horst Dietrich Preuss, „צום”, în G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, Cambridge, U.K., 2003, pp. 297-298.

<sup>3</sup> Angela Kim Harkins, „A Phenomenological Study of Penitential Elements and Their Strategic Arousal of Emotion in the Qumran Hodayot (1QHa cols. 1[?]-8)”, 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. 302-303.

<sup>4</sup> Despre această zi se vorbește și în *Numerii* 29, 7-11, text care poate fi pus în legătură cu ritualul purificării Templului menționat în *Iezechiel* 45, 18-20. Cu alte cuvinte, ambele texte par a fi de origine postexilică. A se vedea *Biblia după textul ebraic. Exodul. Leviticul*, ediție îngrijită de Maria Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, traducere, studii introductive și note de Maria Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Melania Bădic, Emanuel Conțac, Octavian Florescu, Victor-Lucian Georgescu, Cristinel Iatan, Alexandru Mihăilă, Delia Mihăilă, Ovidiu Pietrăreanu, Tarciziu-Hristofor Șerban, Silviu Tatu, Cătălin Vatamanu, Editura Humanitas, București, 2019, p. 432.

<sup>5</sup> Horst Dietrich Preuss, „צום”, p. 298.

Ninive va fi distrusă, locuitorii și regele nu mănâncă nimic împreună cu animalele lor ca semn al întoarcerii către Dumnezeu. În LXX, termenul este redat prin „νηστεία”, care este extrem de comun literaturii patristice din primele veacuri.

Alături de post, o altă manifestare legată de acesta este și plânsul, redat în TM prin rădăcina verbală בכה de peste 130 de ori în Vechiul Testament<sup>6</sup>. De pildă, aceasta apare în *Fc* 50, 4, fiind pus în legătură cu priveghiul lui Iacov, tatăl lui Iosif și al fraților lui, sau pentru a defini o mulțime de stări cu caracter emoțional, cum ar fi, spre exemplu, atitudinea poporului care murmură împotriva lui Moise din *Nm* 11, 13. Același termen este utilizat și în cazul bucuriei lui Iosif, care-și vede frații după o lungă perioadă de timp<sup>7</sup>, dar și în cazul redobândirii vederii lui Tobit (cf. *Tob* 11, 14). De cele mai multe ori, plânsul este cauzat de durerea emoțională pricinuită de neazuri (cf. *I Rg* 11, 4) sau de moartea persoanelor apropiate, cum ar fi, de pildă, cazul morții Sarrei, soția lui Avraam (cf. *Fc* 23, 2). Mai ales în perioadele de doliu, plânsul reprezenta o stare predominantă, alături de jelire<sup>8</sup>. Termenul בכה poate avea și scopul de a-l apropia pe om de Dumnezeu, în ideea în care acesta așteaptă de la Creatorul său compasiune, milostivire sau consolare în vreme de neaz sau supărare<sup>9</sup>. În sfârșit, caracterul penitențial al plânsului pare a fi de origine postexilică datorită faptului că acesta apare în mod predominant doar în *Ezr* 10, 1, *Ne* 1, 4, dar și în cartea profetului Ioil (2, 12-17), unde manifestarea aceasta poate fi pusă în legătură cu mărturisirea sinceră a păcatelor înaintea Domnului, precum și cu pocăința propriu-zisă care însoțește rugăciunea penitențială. Penitentul speră să dobândească, astfel, mila lui Dumnezeu precum și ștergerea definitivă a lacrimilor despre care vorbește profetul Isaia<sup>10</sup>. În LXX termenul este redat prin κλαίω. Despre caracterul penitențial al plângerii pentru păcate asemănat doliului vorbește și Sf. Ioan Gură de Aur:

„Dacă cei care plâng moartea copiilor sau a soției sau a unei rude nu mai iubesc, în timpul durerii lor, nici banii, nici trupurile, nu se mai dau în vânt după

<sup>6</sup> Vinzenz Hamp, „בכה”, în G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, Cambridge, U.K., p. 116.

<sup>7</sup> A se vedea *Fc* 42, 24; 43, 30; 45, 2.

<sup>8</sup> De la rădăcina verbală אבל, ce semnifică „a jeli”. A se vedea Vinzenz Hamp, „בכה”, p. 118.

<sup>9</sup> A se vedea *Is* 30, 19; *Pz* 6, 7-9, *Iov* 16, 20. Un caz aparte îl reprezintă episodul amintit mai sus referitor la îmbolnăvirea și, apoi, moartea fiului lui David din *2 Rg* 12, 16-23. Cât timp copilul era doar bolnav, plânsul lui David era menit să atragă mila lui Dumnezeu, iar după moarte acesta se transformă într-unul de doliu.

<sup>10</sup> Pasajele din *Is* 25, 6-12, respectiv 65,17-25 pot fi înțelese și în sens eshatologic, mai ales dacă ne gândim la faptul că se vorbește despre mântuirea națiunilor, dar mai ales despre Împărăția lui Dumnezeu privită ca un mare ospăț „cu vinuri bune, cărături grase cu măduvă”, moartea fiind definitiv înlăturată de către Hristos, iar lacrimile, înlocuite de bucuria veșnică în Domnul.



slavă, nu-i mai supără ocările altora, nu mai sunt măcinați de invidie și nu mai sunt asaltați de nici o altă patimă, că jalea și plânsul pun stăpânire desăvârșită pe sufletul lor, apoi mai multă filozofie decât aceasta vor arăta cei ce-și plâng păcatele lor, așa cum trebuie să le plângă. (...) Cei care plâng își plâng păcatele; iar acestora le e îndestulător că au dobândit iertare și dezvinovățire. (...) Hristos ne poruncește să plângem nu numai pentru păcatele noastre, ci și pentru păcatele altora. Suflete ca acestea aveau sfinții.”<sup>11</sup>.

Tot în sfera suferinței sau, mai bine zis, a întristării pentru diferite stări emoționale avem termenul **בִּצְרָה**, care este destul de apropiat de cel anterior și se referă mai exact la sentimentul de jale în care se găsește individul sau întreaga comunitate. De pildă, în *Ne* 1, 4, **בִּצְרָה** și **בִּצְרָה** apar împreună pentru a defini amărăciunea în care se afla Neemia la auzul veștii conform căreia zidurile Ierusalimului erau dărâmate, iar cei întorși din exil erau deznădăjduți. La modul general, termenul este utilizat cel mai des în Vechiul Testament în momentele de doliu<sup>12</sup>, fiind însoțit de celelalte practici cunoscute, cum ar fi îmbrăcarea în sac, smulgerea părului din cap sau din barbă, presărarea cenușii în cap sau aspectul fizic neîngrijit<sup>13</sup>. Cu alte cuvinte, termenul se referă, mai ales, la aspectul exterior al omului și, de cele mai multe ori, această manifestare este însoțită și de abstenența totală sau parțială de la mâncare și băutură (**צוּם**). De asemenea, în urma pronunțării unei judecăți divine sau când sentința este deja executată, întristarea dusă la extrem devenea un sentiment firesc în societatea iudaică<sup>14</sup>. Aceiași reacție o au iudeii în momentul în care Aman primește acordul regelui persan de a extermina întregul popor ales care trăia în exil<sup>15</sup>. În sfârșit, dacă ne gândim la aspectul penitențial al lui **בִּצְרָה**, se poate afirma faptul că toate aceste manifestări ale doliului implică și o oarecare așteptare a schimbării sau, mai exact spus, a mării milostiviri a Domnului Dumnezeu, Care să intervină în mod direct pentru a prefăce întristarea în bucurie. Astfel, termenul poate fi înțeles și ca un act

---

<sup>11</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, „Omilia la Matei”, XV.3, traducere, introducere, note și indici de pr. D. Fecioru, în *P.S.B.*, vol. 23, E.I.B.M.B.O.R., București, 1994, p. 177.

<sup>12</sup> A se vedea *Fc* 50, 10, unde se vorbește despre perioada de șapte zile în care Iacov a fost jelit de Iosif, frații lui și chiar și de egipteni. Finalul perioadei de doliu era întotdeauna anunțat.

<sup>13</sup> Arnulf Baumann, „בִּצְרָה”, în G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, trad. John T. Willis, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, Cambridge, U.K., 1977, pp. 45-46.

<sup>14</sup> A se vedea, spre exemplu, *1 Rg* 6, 19, când în urma morții a „cincizeci de mii șaptezeci de oameni” din Beșemeș, întreg poporul a fost în doliu. Totodată, în cărțile profeților se pot observa cel mai bine aceste manifestări în urma anunțului de judecată (*Is* 19, 8; 33, 9; *Ir* 4, 28; 14, 2; *Os* 10, 5 etc.). Ca și excepție aș aminti cazul profetului Daniel, a cărui acțiune este urmată de primirea unei revelații (cf. *Dn* 10).

<sup>15</sup> Cf. *Estera* 3,13-4,3.

de smerenie, care, alături de post, are menirea de a pregăti refacerea dialogului și a comuniunii dintre om și Dumnezeu, deteriorate din pricina păcatelor. Pe lângă rugăciunile penitențiale din Ezdra-Neemia, acest lucru este întărit și de cartea I a Macabeilor, unde se relatează în două rânduri cum, în vreme de primejdie, fiii lui Israel recurg la aceste gesturi înainte de a striga către Domnul<sup>16</sup>. Totodată, nu putem trece cu vederea și gesturile penitențiale premergătoare rugăciunii atribuite Esterei<sup>17</sup>, unde punerea în contrast a hainelor pline de slavă cu cele de suferință, respectiv miresele cu cenușa și gunoiul indică suferința de care era cuprinsă autoarea rugăciunii, precum și disperarea.

### *Plângerea și mărturisirea fărădelegilor*

În *Ne* 9, 4, respectiv *Ne* 9, 27, ideea de strigăt sau chemare adresată Domnului Dumnezeu este redată prin termenul קָרָא, care se află în strânsă legătură cu בָּכָה, dar și cu בָּכַח, fiind utilizat în contextul mărturisirii colective a păcatelor colective ale poporului. E posibil ca autorul rugăciunii din *Ne* 9 să fi avut în minte, spre exemplu, cuvintele lui Isaia: „Când vor striga către Domnul în strâmtorările lor, atunci El le va trimite un mântuitor și un răzbunător oare-i va mântui” (*Is* 19, 20). Astfel, pe de o parte, rădăcina verbală קָרָא poate fi considerată ca un element al comuniunii dintre persoane care se unesc în cererea adresată lui Dumnezeu având ca scop obținerea cât mai repede a izbăvirii<sup>18</sup>. Pe de altă parte, aceasta apare mai ales în sfera limbajului juridic vechi-testamentar, mai ales în contextul Legii lui Moise care garanta protecția văduvelor sau orfanilor, care, în caz contrar, aveau dreptul „să strige către Domnul”<sup>19</sup>. Încălcarea legământului cu Dumnezeu reprezenta nu numai o nesocotire a ordinii juridice impuse de către El în societate, ci și o stricare a relațiilor inter-umane care duc la pierderea comuniunii cu El, iar răspunsul Lui la rugăciune depinde mai ales de angajarea penitentului în vederea refacerii legământului. Dacă ne gândim la faptul că rădăcina verbală este folosită pe peste 60 de ori în vederea unei cereri adresate lui Dumnezeu, putem afirma că קָרָא are și valoare teologică chiar și penitențială<sup>20</sup>. Aproape de fiecare

<sup>16</sup> Cf. *1 Mac* 3, 46-51, respectiv 4, 36-40.

<sup>17</sup> Cf. *Estera* 4, 17 – LXX.

<sup>18</sup> G. Hasel, „קָרָא”, în G. Johannes Botterweck (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, trad. David E. Green, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, Cambridge, U.K., 1980, pp. 116-117.

<sup>19</sup> A se vedea *Ieș* 22, 22-23. Asemănătoare mi se pare și atitudinea lui Mardoheu, care strigă în gura mare nedreptatea la care a fost supus poporul său condamnat la piere. De notat sunt gesturile care însoțesc acest strigăt: „și-a rupt hainele sale, și-a pus pe sine sac și cenușă” (*Estera* 4, 1).

<sup>20</sup> G. Hasel, „קָרָא”, p. 118.

dată strigătul care „urcă până la cer”<sup>21</sup> este auzit de către Domnul Dumnezeu care nu rămâne niciodată indiferent, mai ales dacă acesta este realizat în mod sincer<sup>22</sup>, fiind pus de multe ori și în contrast cu neputința falșilor zei la care a apelat Israelul. De fapt, chiar și debutul ieșirii poporului ales din Egipt se datorează „strigătului” care ajunge până la Creator: „*Fiii lui Israel însă gemeau sub povara muncilor și strigau și strigarea lor din muncă s-a suit până la Dumnezeu. Auzind suspinele lor, Dumnezeu Și-a adus aminte de legământul Său pe care îl făcuse cu Avraam, cu Isaac și cu Iacov. De aceea a căutat Dumnezeu spre fiii lui Israel și S-a gândit la ei*” (Ieș 2, 23-25). Revenind la Ne 9, rugăciunea adresată Domnului cuprinde, pe lângă recunoașterea păcatelor săvârșite, și o lungă mărturisire de credință în care se enumeră cazurile în care, de-a lungul istoriei, El a răspuns strigătelor disperate, în unele cazuri, ale Israelului. Asemănătoare în acest sens este și cererea din Jd 10, 10, unde, după cum se poate vedea, strigătul către Domnul este însoțit de mărturisirea propriu-zisă a păcatelor: „*Atunci au strigat fiii lui Israel către Domnul și au zis: «Greșit-am înaintea Ta, pentru că am părăsit pe Dumnezeul nostru și am slujit baalilor»*”. Prin urmare, pentru cei ce se străduiesc să păstreze vie legătura cu Dumnezeu în rugăciune le este promisă bucuria cea veșnică despre care se vorbește în Is 65, 19.

Pentru a defini comiterea propriu-zisă a păcatului, autorii cărților Ezdra-Neemia, respectiv Daniel folosesc termenul ebraic עָשָׂה רָע, ce se referă la „a face rău”, „a păcătuî”, „a acționa rău” sau chiar „a fi nepăsător”, fiind sinonim cu הִשָּׁחֵט, „vină”, dar și cu עָשָׂה פְּשָׁע, „ofensă”<sup>23</sup>. Rădăcina verbală are, în primul rând, o valoare juridică în sensul că întotdeauna cel vinovat de comiterea unei fărădelegi este dator să plătească, așa cum sugerează, de pildă, textul din Dt 25, 1. Tot în sens juridic este utilizată și în 3 Rg 8, 32, pentru a arăta că numai Dumnezeu este în măsură să-l pedepsească pe vinovat și să-l reabiliteze pe cel nevinovat<sup>24</sup>. Același

<sup>21</sup> Expresie utilizată în 2 Par 32, 20, unde se relatează cum regele Iezechia împreună cu profetul Isaia se roagă Domnului pentru izbăvirea Ierusalimului de asediul asirienilor.

<sup>22</sup> Profetul Osea afirmă clar: „*Vai de ei, căci au fugit de Mine! Prăpăd să vină peste ei, căci au păcătuî împotriva Mea! Eu aș vrea să-i născumpăr, dar ei grăiesc minciuni împotriva Mea. Și nu strigă către Mine din toată inima lor, ci se tânguiesc pentru jertfelnicele lor.*” (Os 7, 13-14). Lipsa sincerității în rugăciune poate duce nu numai la refuzul împlinirii cererii, ci chiar și la blestem.

<sup>23</sup> Helmer Ringgren, „עָשָׂה רָע”, în G. Johannes Botterweck, Heinz-Josef Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, trad. Douglas W. Stott, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, Cambridge, U.K., 2004, p. 2.

<sup>24</sup> Limbajul cu caracter juridic este o modalitate cel puțin interesantă de exprimare a relației penitentului cu Creatorul său, din cauza faptului că omul, de cele mai multe ori, în Antichitate se simțea copleșit de atributele divine, la care nu avea acces decât prin bunăvoința divinității. A se vedea și Shalom E. Holtz, *Praying Legally*, Brown Judaic Studies 364, Providence, Rhode Island, 2019, în mod special capitoul intitulat „Why pray legally?” (pp. 127-134), care tratează această problemă. Exact același lucru este sugerat și în rugăciunea atribuită lui Solomon la consacrarea

lucru se vede și aproape pe tot parcursul cărții Iov, când suferința personajului principal este considerată de către interlocutorii săi un rezultat al păcatelor comise. Sentința pentru cel vinovat are aproape întotdeauna un rol pedagogic: „*Pentru aceea pedepsești cu măsură pe cei care cad și, când păcătuiesc, le deschizi ochii și-i dojenești, ca să se lase de răutatea lor și să creadă întru Tine, Doamne.*” (Sol 12, 2). În al doilea rând, termenul este utilizat în contextul mărturisirii păcatelor, așa cum e cazul textelor din Ne 9, 33, Dn 9, 5 sau 3 Rg 8, 47, unde avem o aluzie clară la perioada exilică a poporului ales. De asemenea, în Dn 11, 32, עֲשֶׂה desemnează o acțiune împotriva legământului încheiat cu Domnul Dumnezeu. În afara cărții profetului Daniel, termenul apare destul de rar în cărțile profetice. Într-un singur caz, עֲשֶׂה apare împreună cu פָּרַח pentru a arăta care este misiunea principală a prorocului Iezechiel: „*Fiul omului! Iată, te-am pus străjer casei lui Israel; vei asculta deci cuvântul ce-Mi va ieși din gură și-l vei vesti ca din partea Mea. De voi zice celui rău: Vei muri! și tu nu-l vei înștiința, nici nu-i vei grăi, pentru a abate pe cel rău (עֲשֶׂה) de la calea lui cea rea, ca să trăiască, cel rău va pieri în nelegiuirea sa și Eu voi cere sângele lui din mâna ta. Iar dacă tu vei înștiința pe cel rău (עֲשֶׂה) și el nu se va întoarce de la răutatea lui și de la calea sa cea rea, acela va pieri de păcatul său, iar tu îți vei mântui sufletul tău.*” (Iz 3, 17-19). În profeția despre moartea și îngroparea lui Eded Yahweh, Isaia afirmă: „*Mormântul Lui a fost pus lângă cei fără de lege și cu cei făcători de rele, după moartea Lui, cu toate că nu săvârșise nici o nedreptate și nici înșelăciune nu fusese în gura Lui.*” (Is 53, 9). Potrivit lui Osea, consecința adusă de păcat este nenorocirea (Os 10, 13). În limbajul psalmilor, עֲשֶׂה apare de peste 80 de ori, cu sensul de adversari ai dreptilor, dușmani, făcători de rele sau oameni fără Dumnezeu, care nu țin cont de El<sup>25</sup>. LXX preferă redarea termenului în funcție de contextul în care este utilizat: ἀδικία, ἀνομία sau αμαρτία, de unde adjectivul ἀμαρτωλῶ, utilizat în Noul Testament în rugăciunea vameșului aflat la templu din pilda rostită de către Mântuitorul Iisus Hristos: „*Dumnezeule, ispășire*<sup>26</sup> *fă-Te mie, păcătosului – Ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἀμαρτωλῷ*” (Lc 18, 13).

Templului din Ierusalim (cf. 3 Rg 8, 22-53), precum și în cadrul rugăciunilor penitențiale din Ezr 9, respectiv Ne 9, unde dreptatea lui Dumnezeu este pusă întotdeauna în legătură cu actele de nedreptate comise de poporul ales, care totuși, prin rugăciune și mărturisire, așteaptă milostivirea divină.

<sup>25</sup> Cf. Ps 25, 5; 27, 3-5; 36, 9-10; 54, 2-3 etc. Ringgren, „עֲשֶׂה”, pp. 4-5.

<sup>26</sup> În limbajul Noului Testament, jertfa de ispășire a păcatelor omenirii este realizată de către Hristos, „*Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii*” (In 1, 29), prin pătimirile și moartea Sa pe cruce. Pentru explicarea termenilor „ἰλάσκομαι” sau „ἰλασμός”, a se vedea Friedrich Büchsel and Johannes Herrmann, „ἰλεως, ἰλάσκομαι, ἰλασμός, ἰλαστήριον”, în Gerhard Kittel, Geoffrey W. Bromiley, Gerhard Friedrich (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1964, pp. 301-323.

În contextul teologiei penitențiale a cărților istorice specifice perioadei celui de-al Doilea Templu ne interesează, în mod special, ideea de mărturisire a păcatelor (וּמְתוּרָה עַל-חַטֹּאת) sau conștientizarea că întreaga comunitate a eșuat în a păstra legătura cu Dumnezeu, despre care se vorbește, de pildă, în *Ne* 1, 6. Rădăcina verbală יָדָה apare de peste 100 de ori în Vechiul Testament și înseamnă atât „a lauda” prin intermediul unui imn, psalm sau rugăciune<sup>27</sup>, cât și „a mărturisi”, așa cum apare în rugăciunile de pocăință<sup>28</sup>. În limbajul Pentateuhului, mărturisirea păcatelor reprezenta un act cu caracter ritualic pus în legătură cu sacrificarea așa-numitei jertfe pentru păcat despre care se vorbește în *Lv* 5, respectiv *Nm* 5, 5-10. Ba mai mult, în *Lv* 16, 21-22 se vorbește despre mărturisirea preotului Aaron în numele întregului popor și despre trimiterea unui țap în pustie, asupra căruia au fost transmise păcatele, iar spre finalul cărții Levitic se profețește exilul poporului ales din cauza încălcării legământului, oferindu-se drept soluție mărturisirea sinceră a fărâdelegilor (וְהִתְוַדַּדוּ אֶת-עֲוֹנֵם) înaintea Domnului Dumnezeu<sup>29</sup>. Astfel, rădăcina verbală יָדָה utilizată în *Ezr* 10, 1 pentru a defini mărturisirea penitențului este specifică terminologiei cultică din cadrul jertfelor de la templu<sup>30</sup>, fiind folosită aici la finalul rugăciunii, spre deosebire de *Ne* 1, 6, unde apare în debutul ei, sau *Dn* 9, 20, chiar înaintea primirii unei revelații când profetul se afla în plin dialog cu Domnul. Prin urmare, așa cum bine remarcă G. Mayer, termenul יָדָה

<sup>27</sup> Așa cum este, de pildă, în cadrul rugăciunii lui Solomon de consacrare a Templului din Ierusalim (*3 Rg* 8, 23-53), unde autorul vorbește despre acesta ca fiind locul în care poporul poate vorbi cu Dumnezeu mărturisindu-și păcatele și adresându-I laude (יָדָה). Un alt exemplu în acest sens este și *Ps* 105, care reprezintă un imn de laudă adresat Domnului, alături de mărturisirea păcatelor. G. Mayer, Jan Bergman, W. von Soden, „יָדָה”, în G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, trad. David E. Green, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI Cambridge, U.K., 1986, pp. 427-428.

<sup>28</sup> Din cele peste de 100 de apariții ale termenului, doar de 10 ori este tradus prin „a mărturisi”, dintre care de 6 ori doar în cărțile Ezdra-Neemia și Daniel (cap. 9). Acest lucru este explicat de teologul Samuel E. Balentine prin faptul că rugăciunile penitențiale post-exilice au o structură unică definită prin trecerea rapidă de la preaslăvirea lui Dumnezeu la mărturisirea păcatelor. Același cercetător susține că influența istoriei deuteronomiste asupra acestora este evidentă. A se vedea Samuel E. Balentine, „I Was Ready to Be Sought Out by Those Who Did Not Ask”, în Mark J. Boda, Daniel K. Falk and Rodney A. Werline, *Seeking the Favour of God. Volume 1: The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism*, Society of Biblical Literature Atlanta, 2006, p. 8.

<sup>29</sup> A se vedea *Lv* 26, 38-40. Pe de o parte, ritualul jertfelor pentru păcat simboliza, în mod special, anularea tuturor fărâdelegilor înaintea Domnului Dumnezeu, precum și restabilirea comuniunii cu El. A se vedea Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Diac. Prof. Dr. Emilian Cornișescu, *Arheologie biblică*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1994, pp. 268-269. Pe de altă parte, acestea prefigurează jertfa supremă a Mântuitorului Iisus Hristos, Mielul lui Dumnezeu Care ia asupra Sa păcatele întregii umanități, după cum se spune în *Evrei* 9, 13-15.

<sup>30</sup> Joseph Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah. A Commentary*, The Westminster Press Philadelphia, 1988, p. 188.

stă în mijlocul înțelegerii genului de rugăciune liturgică penitențială specifică perioadei celui de-al Doilea Templu<sup>31</sup>. Unii cercetători merg pe bună dreptate pe ideea că rugăciunile din Ezdra-Neemia, respectiv Daniel 9 au la bază unele aspecte din ritualurile desfășurate în cadrul Zilei Ispășirii despre care se vorbește în Levitic 16<sup>32</sup>. Alții susțin ideea conform căreia aceasta ar fi putut influența inclusiv cultul sinagogal din perioada biblică și post-biblică în vederea unor ceremonii de reînnoire periodică a Legământului<sup>33</sup>. În LXX, conceptul de mărturisire a păcatelor e redat prin termenul *ἔξομολόγησις*, așa cum apare, de pildă, mai ales în cartea Psalmilor: „*Bine este a se mărturisi* (ἔξομολογεῖσθαι) *Domnului și a cânta Numelui Tău, Preaînalt*” (Ps 91, 1). Despre aceasta vorbește pe larg și scriitorul bisericesc de limbă latină Tertulian în tratatul său intitulat *De patientia*, arătând valoarea postului și a gesturilor penitențiale în raport cu mărturisirea păcatelor:

„prin mărturisire îi manifestăm dragoste și încredere; prin mărturisire se arată căința și prin căință îmbunăm pe Dumnezeu. Așadar, exomologheza este învățătura care cere omului să se prostorneze și să se umilească, atrăgându-și pe această cale chemarea îndurării. Cât despre îmbrăcămintă și hrană, i se cere păcătosului să se culce pe un sac și în cenușă să-și îmbrace corpul în zdrențe, să lase sufletul pradă întristării, să schimbe prin aspre deprinderi pe cele ale păcatului, să nu cunoască decât o mâncare simplă, numai cu apă, potrivită sufletului, nu pântecele; adesea postul să însoțească rugăciunile, să geamă, să lăcrimeze, să se jelească zi și noapte către Domnul Dumnezeu său, să se arunce la picioarele preoților, să îngenuncheze înaintea celor plăcuți lui Dumnezeu, să facă pe toți frații săi mijlocitori ai iertării sale. Exomologheza împlinește toate acestea ca să aducă pocăința, ca să cinstească pe Dumnezeu de teama primejdiei, ca, pronunțându-se ea însăși împotriva celui păcătos, să-l judece în numele lui

<sup>31</sup> Analizând rădăcina verbală *נָתַן*, G. Mayer susține că rugăciunile din Ezdra-Neemia fac parte dintr-un anumit gen de rugăciuni de pocăință, unic în întreg Vechiul Testament, care se remarcă prin plasarea lor în mijlocul unei narațiuni ce prezintă un moment de cotitură în istoria poporului ales întors din exil. Asemănătoare este și rugăciunea din capitolul 9 al cărții profetului Daniel cu mențiunea că acesta primește la scurt timp răspunsul din partea lui Dumnezeu prin trimiterea arhanghelului Gavriil. A se vedea G. Mayer, Jan Bergman, W. von Soden, „*נָתַן*”, p. 443.

<sup>32</sup> Mark J. Boda, „Confession as Theological Expression: Ideological Origins of Penitential Prayer”, pp. 32-33. În Levitic 26 ni se spune că nerespectarea poruncilor divine și încălcarea legământului duc inevitabil la deteriorarea comuniunii cu El și la exil. Prin urmare, părerea susținută de Boda, care citează, la rândul lui, alți exegeți, este mai mult decât justă, iar impactul teologiei dezvoltate în cartea Levitic asupra rugăciunilor penitențiale din perioada celui de-al Doilea Templu este evident.

<sup>33</sup> Samuel E. Balentine îl citează pe Leon Liebreich, care, la mijlocul sec. XX, susținea ideea conform căreia, cel puțin în cazul rugăciunii de pocăință din Neemia 9, influența textului asupra cultului iudaic este evidentă. A se vedea Balentine, „I Was Ready to Be Sought Out by Those Who Did Not Ask”, pp. 9-10.

Dumnezeu, și nu zic să înșele, ci să șteargă pedeapsa veșnică printr-o vremelnică remușcare. Căci, îngenunchindu-l pe om, îl înalță și mai mult, întinându-l, îl face mai curat, acuzându-l și osândindu-l, îl achită. Cu cât te vei cruța mai puțin, cu atât mai mult, crede-mă, te va cruța Dumnezeu”<sup>34</sup>.

### ***Concluzie***

În urma acestei scurte analize a principalilor termeni ebraici cu caracter penitențial se poate spune că există un gen al rugăciunii de pocăință specific mai ales perioadei celui de-al Doilea Templu, prin care se poate observa faptul că numele Domnului Dumnezeu este prezent prin invocarea sa de către o persoană, fie în mod personal, fie în mod colectiv, în numele întregii comunități aflate de cele mai multe ori în primejdie și introspecție, iar influența teologiei redactorilor deuteronomiști asupra textelor propriu-zise este evidentă.

---

<sup>34</sup> Tertulian, „Despre pocăință”, IX, în *Apologeti din limba latină*, trad. de prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și prof. David Popescu, *P.S.B.*, vol. 3, E.I.B.M.B.O.R., București, 1981, p. 218.



# Cuvântările de rămas-bun (*In 14-16*) în interpretarea Sfântului Ioan Gură de Aur\*

Drd. Radu CONSTANTIN

## *Abstract:*

This document provides an in-depth analysis of farewell speeches as interpreted by Saint John Chrysostom, focusing on the biblical narratives of Jesus's final discourses to His disciples before His death. It explores the genre of consolation literature in ancient texts, highlighting Chrysostom's approach to these speeches as a form of comforting and instructing the disciples in preparation for His departure. Through a close examination of the scriptural text and Chrysostom's commentary, the study reveals how these speeches serve as a testament of comfort, integrating theological insights with practical guidance for the Christian community.

## *Keywords:*

Saint John Chrysostom, farewell speeches, consolation literature, biblical interpretation, disciples, comfort, testament, Christian community

## *Preliminarii*

Scrierile biblice nu apar izolate de contextul istorico-spațial în care s-au născut, ci urmează caracteristicile literare și ideatice ale acestuia. De aceea, și Evanghelia după Ioan folosește din plin atât genurile literare din textele antice, cât și anumite procedee artistice și filosofice întâlnite în epocă. Analizând comentariul hrisostomic asupra cuvântărilor de rămas-bun, se constată unele similarități în comparație cu literatura clasică. Majoritatea cercetătorilor văd în acestea dorința lui Iisus de a-i mângâia, anunțându-i de moartea Lui iminentă și pregătindu-i pe ucenici de plecarea Lui.

---

\* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Preda, care și-a dat acordul pentru publicare.



Astfel, se pot regăsi numeroase subtonuri și ecouri ale formei testamentului, în particular, și din cele ale Deuteronomului, în special, în cuvântările ioaneice de rămas-bun. Pe de o parte, John Ashton scrie faptul că scopul testamentului nu este cel al consolării<sup>1</sup>, astfel înțelegându-se că cele prezentate în Evanghelia după Ioan, cu străduințe clare în misiunea consolării ucenicilor, nu s-ar încadra în genul literar al testamentului. Pe de altă parte, George Kennedy, în manualul său despre retorica antică pentru cercetătorii Noului Testament, le încadrează în specia antică a „discursului de consolare” – în greacă, *παρηγορία*, în latină, *consolatio*<sup>2</sup>.

### ***Genul literar al „consolării”***

În spiritul celor scrise de Kennedy se poate valorifica faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur identifică mai multe conexiuni elaborate în *cuvântările de rămas-bun* și caracteristicile acestei specii literare antice a „consolării”. El definește, după cum vom vedea în analiza interpretării acestuia, că tot ceea ce rostește Iisus este motivație a mângâierii ucenicilor și insistă că în orice le spune Iisus acestora îi consolează.

Mângâierea sau alinarea poate lua diverse forme: discursuri, tratate sau scrisori. În tratatul său despre tipurile epistolare, Pseudo-Dimitrius explică faptul că scrisorile de consolare sunt destinate persoanelor „cărora li s-a întâmplat ceva rău”<sup>3</sup>. Dar această definiție, deși simplă, indică și cât de diversă poate fi literatura de consolare. O serie de situații ar putea apărea care necesită consolare a cuiva copleșit de durere. Listele antice ale circumstanțelor specifice care necesită o formă de mângâiere includ: sărăcia, pierderea statutului social, sclavia, boala, orbirea, problemele legale, pierderea unui sclav sau fraudă. Chiar și așa, majoritatea scrierilor de consolare rămase până astăzi se concentrează pe moarte.

Forma propriu-zisă a genului de consolare este o creație a perioadei elenistice. Astfel, *Περὶ πένθους πρὸς Ἰπποκλέα* de Crantor, academicianul din secolul al treilea, este tratatul consolator original și paradigmatic, deși acum supraviețuiește doar în fragmente<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, ediție retipărită, Oxford, OUP Oxford, 2007, p. 470 ff.

<sup>2</sup> George Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984, pp. 73-85.

<sup>3</sup> Paul A. Holloway, *Consolation in Philippians: Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 60.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 63.

### *Comentariul personal al interpretării hrisostomice*

Sfântul Ioan Gură de Aur, în *Omilia 73*, începe preambulul interpretării sale la *cuvântările de rămas-bun* cu comentariul la versetul din *In 13, 36*, ce prezintă dialogul dintre Iisus și Petru. Astfel, nu se limitează doar la explicații literale, ci invită ascultătorul sau cititorul la găsirea motivațiilor din spatele întrebării lui Petru. De altfel, deși începe cu o exclamație retorică referitoare la dragostea fără „stavilă”<sup>5</sup> cu „elanul ei impetuos” ca izvor al întrebării lui Petru, ce dorește să urmeze lui Hristos, totuși, după aceasta, argumentând alegerea acestei întrebări, și nu a unui răspuns nedubitativ de urmare categorică, îl caracterizează pe Petru ca fiind neîndrăzneț, întrucât nu a exprimat un răspuns fățiș, deși avea o dorință fierbinte.

Hrisostom continuă cu un dialog imaginar al acestuia cu Petru, ceea ce arată că un hermeneut al Scripturilor are curajul de a nu se limita la o abordare ca asupra unui text lipsit de viață, iar personajele Scripturii să fie văzute doar ca protagoniști, ci chiar să problematizeze textul și să folosească personajele ca instrumente hermeneutice. Astfel, acest tip de interpretare scripturistică nu numai că dinamizează teatralistic înțelegerea, ci îndrăznește să participe activ la acțiune, dar fără să schimbe nimic din conținutul acesteia. Interpretul și ascultătorii acestuia devin, la rândul lor, protagoniștii activi la acțiune. Este interesant că în acest dialog imaginar a lui Hrisostom cu Petru se poate vedea chiar o urmă fină de ironie: „Ce zici Petre? El ți-a spus: «Nu poți», iar tu zici: «Pot»”<sup>6</sup>. După aceea, Hrisostom vine cu o învățătură conclusivă, enunțată într-o manieră aspru didactică (pedagogică), către Petru: „iubirea ta nu este nimic dacă nu are ajutorul de sus”<sup>7</sup>. Cercetând textul biblic, se poate observa faptul că nu există acest schimb de replici parafrizat de Hrisostom, ceea ce evidențiază faptul că interpretul înțelege că textul expune doar anumite părți ale unui dialog sau ale unei acțiuni, având libertatea de a-și imagina celelalte părți care lipsesc sau de a reconstitui textul în manieră personală. În cazul de față, Hrisostom chiar prezintă dialogul dintre Iisus și Petru într-o manieră ludică, ca între doi copii care se contrazic într-o competiție, iar Hrisostom este arbitrul care decide cine are dreptate și apoi prezintă explicația pedagogic-mustrătoare către cel care greșește. Contrazicerea evidentă prezentă doar în dialogul imaginar, Gură de Aur o motivează ca venind din „dragostea cea

<sup>5</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Evanghelia după Ioan*, vol. II, în *Părinți și Scriitori bisericesti* 15 (serie nouă), Editura Basilica, București, 2019, p. 291.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 292.

multă<sup>8</sup>, ce necesită a fi temperată pentru a fi pregătit de momentele când va fi „conducător al întregii lumi”<sup>9</sup>, expresie ce merită cercetată mai amănunțit.

Căderea lui Petru are o motivație pedagogică, de a învăța că „el nu iubea atât de mult pe cât era iubit”<sup>10</sup>. Astfel, Hrisostom subliniază faptul că dragostea prea mare nu este chiar de recomandat pentru că naște contrazicere. În continuare, interpretul îl mustră categoric pe Petru, evidențiindu-i faptul că iubirea înseamnă supunere totală față de Cel iubit, fără dreptul de a spune „nu”. Este chiar o definiție radicală a iubirii, în contradicție cu cele prezente în societatea contemporană, *iubiristă*. Apoi, Hrisostom își exprimă explicația lui chiar prin intermediul lui Iisus, punându-și ideile lui ca fiind exprimate de El. O astfel de adăugire scripturistică, pentru unii interpreți literali, poate fi scandaloaasă, dar pentru Hrisostom este o încercare dinamică de a menține interesul ascultătorilor sau cititorilor. În același timp, interpretarea lui câștigă și o anumită autoritate, subliniind astfel că ceea ce interpretează este în spiritul gândirii lui Hristos sau este chiar o redare a gândurilor lui Hristos.

După ce comentează dramatic acest dialog dintre Iisus și Petru ce are drept consecință temperarea realistă a dragostei celei mari prin prevestirea lepădării apostolului, Hrisostom trece la interpretarea cuvântărilor de rămas-bun, care sunt un testament de mângâiere și explicare în ce constă aplicarea în logica dumnezeiască a acestei dragoste a tuturor ucenicilor. Ioan Gură de Aur vede motivația cuvântărilor de rămas-bun chiar în acest dialog prezentat, ale cărui concluzii produce tulburare, întrucât și corifeul lor „cel înflăcărat” se va lepăda de Iisus.

Se observă puterea dumnezeiască a lui Iisus prin faptul că El cunoaște cele din adâncul sufletului, remarcând tulburarea sau frământarea produsă de cuvintele Lui. De aceea, dorește să aducă alinare, începând cu acest imperativ negativ categoric. Hrisostom, interpretând Ioan 14, 1, adaugă ca venind din partea lui Iisus explicația mai detaliată a puterii credinței împotriva a tot ceea ce poate veni „supărător” cu dorință de stăpânire. În cele ce urmează, Gură de Aur evidențiază faptul că Iisus rostește aceste cuvântări de rămas-bun și tocmai pentru ca ceilalți ucenici să nu creadă că Acesta a vrut să-L mângâie doar pe Petru, ci El vrea să-I mângâie pe toți, întrucât multe lăcașuri sunt „în casa Tatălui”.

Hrisostom compară și întrebările lui Petru și a lui Toma, prima izvorâtă din iubirea prea mare, cea de a doua, din frică. Aici se vede analiza psihologică a lui Gură de Aur, care vede nuanțele și diferențele, fiind atent la detalii, subliniind faptul că Toma Îl întreabă „cu reținere”. Totodată, acesta observă abordarea pedagogică, chiar strategică, a lui Iisus, care se raportează diferit și particularizat în

---

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> *Ibidem.*

funcție de adresant, lui Petru „cu un ocoliş de cuvinte atât de numeroase, alcătuit în întrebări și răspunsuri”<sup>11</sup>, iudeilor „nu atât de clar”, iar ucenicilor „mai clar decât înainte”<sup>12</sup>. Abordarea lui Iisus este și una etapizată, crescândă, în funcție de atingerea unor obiective, „după ce a reușit ceea ce Își dorea cu ajutorul neclarității și al discursului ascuns, le dezvăluie din nou aceasta... nu dorea să le zică aceasta de la început, ca să nu-i arunce într-o mai mare tristețe; dar după ce i-a domolit, atunci le zice”<sup>13</sup>. De aceea, scoate în evidență faptul că aceste cuvântări de rămas-bun sunt rezultatul faptului că muștrarea lui Petru a adus „multă tristețe”, iar din cauza acestei frici erau mai reținuți. Astfel, Hrisostom valorifică această subtilitate pedagogico-pastorală, care nu s-ar putea desprinde dintr-o limitare superficială asupra textului, ci prin vizualizarea textului prin lentilele experienței de învățător și păstor ale interpretului. Aceste rânduri le putem înțelege ca un mic compendiu pedagogic, ce surprinde și finețurile psihologice ale întregului proces al receptării.

Prin expunerea unei argumentații logice, alcătuită de el, dar pusă imaginar pe seama lui Iisus, impune o notă de superioritate ce se dorește de nezdruncinat prin silogisme simpliste (e ca și cum ar spune: e atât de logic și simplu ceea ce vă explic, încât nu are cum să nu fie de înțeles!): „Dacă Eu sunt Adevărul, nimic mincinos nu se găsește la Mine, iar dacă Eu sunt și Viața, moartea însăși nu va putea să vă împiedice să veniți la Mine...”<sup>14</sup>. Astfel, Hrisostom evidențiază faptul că ucenicii „au primit mângâiere din faptul că El e «Calea»”<sup>15</sup>.

În continuare, Hrisostom se arată a fi un ilustru dialectician, echivalând vederea cu „cunoașterea cea potrivită cu înțelegerea”<sup>16</sup>, iar aceasta se face prin curăția de patimi. Vederea lui Iisus ca Dumnezeu „îmbrăcat în trup”, și nu în „fința-I dezvelită”<sup>17</sup> înseamnă și vederea Născătorului Lui, adică Dumnezeu-Tatăl. În aceste pasaje, Hrisostom valorifică anumite aspecte ale dogmei triadologice, mai ales cea a egalității dintre Tatăl și Fiul.

În articolul trei al *Omiliei 73*, Sfântul Ioan Gură de Aur încheie cu aplicarea pastorală a unui verset cu valoare dogmatică, cu referire la vederea Tatălui. Astfel, aceasta este posibilă prin curățire care se poate realiza prin baia botezului, cea a milosteniei, numindu-o chiar „prima dintre toate”<sup>18</sup>. Se continuă prin moralisme, făcând referire, probabil, la anumite fapte imorale ale comunității pe care o păstorește, în mod special, cea a furtului.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 295.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 296.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 296.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 297.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

În *Omilia 74*, Hrisostom începe cu o trimitere a unei ziceri a profetului Ieremia, care face referire la privirea Adevărului „cu nerușinare”<sup>19</sup>. În cele ce urmează devine apologetic, învinuindu-i pe sabelieni, care nu fac distincție dintre Fiul și Născătorul Acestuia, Dumnezeu-Tatăl. Apoi, prin intermediul unei dubitații interiorizate imaginea a lui Filip, Sfântul Ioan Gură de Aur explicitează versetele *In 14*, 8-9, văzând în resortul întrebării o atitudine de pudoare, „ca să nu pară supărător, nici să-L deranjeze”<sup>20</sup>. Se intră din nou în interpretare în actele unui dialog teatral, pasional, creionat fictiv de interpret: „Oare pe Tine (zice Filip) vreau să Te aflui? Pe Tatăl Tău caut să-L văd acum; iar Tu îmi zici: Nu M-ai cunoscut. Deci ce legătură are aceasta cu cererea mea?”<sup>21</sup>. Tonul replicii lui Filip e unul îndrăzneț, chiar muștrător. Cel care-l pune la punct pe Filip este chiar Hrisostom, subliniind „deofințimea” și interdependența în cunoaștere dintre Tatăl și Fiul. Pentru a accesibiliza învățătura dogmatică către ascultători se folosește „de un argument mai grosier”<sup>22</sup>, cel al diferenței dintre aur și argint.

Interpretul continuă să-i argumenteze lui Filip pe un ton didactic aspecte destul de complicate ale lucrării perihoretice dintre Tatăl și Fiul. Îl folosește pe Filip ca adresant al argumentării pentru a încuraja entuziasmul în înțelegere a ascultătorilor. Apoi, Hrisostom parafrazează interpretând un cuvânt al lui Iisus într-un stil ludic, abrupt: „De acum înainte, vouă vă aparține facerea de minuni; căci Eu plec.”<sup>23</sup>. După aceasta, Gură de Aur vede calitatea paternală, grijulie a lui Iisus în aceste cuvântări, pe care le rostea către ei cu scopul încurajării: „pe toate acestea le zicea ca să-i îmbărbăteze. Într-adevăr, fiindcă era de așteptat ca ei, încă neștiind învățătura despre Înviere, să își închipuie ceva trist”<sup>24</sup>.

În finalul *Omiliei 74*, Hrisostom trece la partea practică, cea în care biciuie anumite păcate, în cazul de față, invidia, mânia și zgârcenia. Se prezintă și obstacolele care apar în demersul hermeneutic: „bolile și poftele viclene opresc de obicei intrarea cuvântului... și pofta de bani”<sup>25</sup>. Astfel, se evidențiază că interpretul, chiar dacă el este organul verbalizării sau scrierii interpretării, el face aceasta pentru și împreună cu destinatarii, aceștia fiind participanți activi în acest proces.

Comentând versetele *In 14*, 15-17, în cadrul *Omiliei 75*, Hrisostom începe *ex abrupto*, referindu-se la schizofrenia dintre faptă și cuvinte: „mai presus de toate ne trebuie lucrări și fapte, nu demonstrații prin cuvinte”<sup>26</sup>. Astfel, dorește

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 300.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 302.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 304.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 305.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 307.

să înceapă interpretarea pornind de la ceva prezent în timpurile lui, evidențiind faptul că textul Scripturii este contemporan cu fiecare epocă, care nu receptează pasiv, ci participă activ la text și la ceea ce se prezintă în textul Scripturii: „în zilele noastre sunt mulți...”<sup>27</sup>.

Sfântul Ioan Gură de Aur, prin intermediul lui Iisus, îi mustră pe ucenici, accentuând faptul că iubirea reprezintă supunere și în aceasta nu este permisă tulburarea: „aceasta este iubirea, anume a te supune acestor cuvinte și a da ascultare Celui dorit”<sup>28</sup>. Totodată, vede în cuvântările de rămas-bun „minunea” zdrobirii ereziei sabeliene. Se continuă cu interpretarea referitor la Mângâietorul-Duhul Sfânt, care are un „prilej al venirii Duhului”, și anume „când i-a curățit prin jertfa Sa, atunci Duhul Sfânt a coborât”<sup>29</sup>.

Hrisostom face o descifrare a metaforei „vederii”: „poate să se refere la cunoașterea exactă...de vreme ce dintre simțuri, vederea este mai pătrunzătoare”<sup>30</sup>. E surprinzător și faptul că vede ca o mângâiere această situație a ucenicilor într-o poziție de superioritate, de elitism, a ucenicilor față de „lume” (cei vicleni), oferindu-le un dar deosebit. Astfel, Gură de Aur înțelege faptul că Iisus ar dori, în mod intenționat, să le crească această stimă de sine, punându-i în comparație cu lumea (e ca și cum ar spune: voi sunteți bine, nu ca aceia!).

Este de reținut mustrarea fabricată de interpret și pusă pe seama lui Iisus către ucenici, care le arată faptul că în iubirea adevărată nu există întristare: „Socotiți voi că din iubire suferiți întristarea? Ei bine, neîntristarea ar fi un semn al iubirii.”<sup>31</sup>. Suferința sufletească a ucenicilor nu este provenită din iubire, ci este din cauza fricii, întrucât poruncile lui Iisus îndeamnă la răstignirea sinelui.

Se remarcă talentul pictoricesc, întrucât comentariul lui Hrisostom pictează prin cuvinte un tablou ce înfățișează portrete cu detalii de finețe psihologică. Aceasta se vede și în pasajul următor: „dar privește-mi-l pe ucenicul care era tulburat și care nu îndrăznea să spună cu claritate ceea ce dorea să spună. Căci n-a zis: Vai nouă că mori și urmează să ni Te înfățișezi asemenea celor morți!”<sup>32</sup>. Totodată, se vede și talentul regizoral sau scenografic al interpretului, care propune această scenă dramatică cu indicațiile regizorale specifice.

Hrisostom vede faptul că Iisus, în aceste discursuri, are ca reflex, periodic și repetat, această alungare a neliniștii, adică aducere a mângâierii. Astfel, Iisus este un „Mângâietor” în aceste cuvântări de rămas-bun: „întrucât aceste cuvinte

<sup>27</sup> *Ibidem.*

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 308.

<sup>29</sup> *Ibidem.*

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 312.

nu erau clare și pe unele nici nu le pricepeau, iar de altele, mai multe chiar se îndoiau, ca să nu se tulbure iarăși, nici să zică: Care porunci? i-a scăpat de această neliniște...”<sup>33</sup>. Totodată, se subliniază faptul că aceste cuvântări sunt un curs de antrenare sufletească pentru a răbda „cu noblețe plecarea Lui... cauza unor mari bunătăți”<sup>34</sup>.

De asemenea, Sfântul Ioan Gură de Aur radiografiază atât instabilitatea sentimentală a ucenicilor, cât și fluiditatea stărilor emoționale ale acestora: „Vezi că pătimeau unele simțăminte din pricina iubirii, altele din pricina fricii?”<sup>35</sup>. E magistrală replica pusă pe seama lui Iisus, ce ni-L prezintă ca dezamăgit de atitudinea neîncrezătoare și subestimatoare pe care o au ucenicii față de El. Această replică expiră un ton plângăcios, de refulare: „Chiar dacă sunteți înfricoșați în privința Mea, cum că nu pot să Mă apăr, nici nu aveți încredere că voi vedea iarăși după Răstignire, totuși când ați auzit că plec la Tatăl, ar fi trebuit să vă bucurați de-acum, pentru că merg la Cel care e mai mare și puternic să le nimicească pe toate cele cumplite. Ați auzit, căci Eu v-am spus vouă.”<sup>36</sup>.

Versatilitatea de la mângâiere la întristare și invers este controlată intenționat de Iisus: „după ce i-a mângâiat, iarăși le zice pe cele întristătoare...neîncetat le repetă aceste vorbe mahnitoare, cum era și firesc, până când le face acceptabile pentru ei, împletindu-le cu cele mângâietoare”<sup>37</sup>. De aceea, aceste cuvântări reprezintă un antrenament sufletesc pentru ca ucenicilor să li se fortifice iubirea adevărată, plină de mângâiere.

Ultimul pasaj al *Omiliei 75* pare a fi trailerul unui film de acțiune: „căci cei care tremurau și se înpăimântau, după ce-au primit Duhul, s-au aruncat în mijlocul pericolelor și s-au dezbrăcat gata de luptă, înfruntând și sabia și focul și fiarele sălbatice și mărele și orice pedeapsă... Duhul i-a prefăcut din oamenii de lut în oamenii de fier, le-a făurit aripi și nu i-a lăsat să cadă spre nimic omenesc.”<sup>38</sup>. Ultima frază poate fi văzută chiar ca prezentare a unui basm fantastic. Simțul artistic al lui Hrisostom depășește contextul istoric în care a trăit, iar utilizarea acestuia în interpretare aduce o ritmicitate și o pulsație spre integrarea cititorului în motricitatea plină de viață a interpretării biblice.

Deși de multe ori subliniază faptul că întristarea nu poate fi practică de un om al iubirii, iată că se problematizează, el însuși preluând o întrebare posibilă a unui ascultător: „Dar cu toate acestea, zici, și cei duhovnicești se întristează

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 313.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 316.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

deseori.”<sup>39</sup>. Interpretarea biblică, de multe ori, ca și textul de altfel, este antinomică. Hrisostom răspunde: „Întristarea lor este mai dulce ca bucuria”<sup>40</sup>, aducând anumite exemple din Vechiul Testament.

În *Omilia* 76, Hrisostom începe cu niște sentințe de înțelepciune, arătând din nou scopul cuvântărilor de rămas-bun, acela ca ucenicii „din fricoși să devină dintr-odată îndrăzneți”<sup>41</sup>, devenind mai târziu mai viteji ca niște lei”<sup>42</sup>. Interpretarea Scripturii trebuie să fie una tipologică, nu doar în interiorul acesteia, ci să excedeze Scriptura, la elemente din Tradiție și din realitatea contemporană interpretării. Astfel, Ioan Gură de Aur dă exemplul martiriului lui Petru, care dă dovadă de mare îndrăzneală în mărturisire.

Hrisostom ia în calcul toate posibilele problematici din mințile ascultătorilor și le expune, iar uneori se limitează doar la a le desconsidera categoric fără o argumentație dezvoltată: „Alungă aceste gânduri! Ele sunt departe de demnitatea Lui.”<sup>43</sup>. Abilitatea de mare interpret se vede și în faptul că ia în calcul toate detaliile, inclusiv cele spațio-temporale, care pot declanșa anumite stări emoționale în sufletele protagoniștilor. Astfel, Gură de Aur ilustrează faptul că înfricoșarea ucenicilor este și din cauza locului și a nopții: „Și într-adevăr fiindcă se aflau într-un loc la vedere, era de așteptat să tremure și să fie înfricoșați, atât din cauza timpului, cât și din cauza locului. Căci era noaptea foarte adâncă și nu puteau să ia seama la cuvintele Lui, ci mereu se întorceau înapoi și și-i imaginau pe cei care urmau să vină asupra lor.”<sup>44</sup>. Acest pasaj pare fi o descriere a bățăilor palpitate ale inimilor celor implicați, fiind parcă o scenă horror cu un cadru spațio-temporal și gesturi comportamentale specifice: noapte, tremurat, răsuciri ale gâtului de frica de a fi urmărit și atacat, iluzii nocturne. De aceea, Hrisostom continuă cu faptul că acesta este motivul și pentru care Iisus le schimbă locul: „îi duce în alt loc, ca, socotindu-se în siguranță, să-L asculte mai departe fără frică”<sup>45</sup>.

Interpretarea parabolei viței și a mlădițelor trădează și această lectură și interpretare din prisma unui specialist în viticultură: „mai degrabă, rădăcina are nevoie de îngrijire decât mlădițele, anume să fie săpată înapoi, să fie curățită... una (mlădiță), fiindcă e neroditoare, nici nu poate să fie în viță; cealaltă, fiindcă e roditoare, este lucrată ca să fie mai roditoare”<sup>46</sup>. Hrisostom nu se limitează

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 317.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 318.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 320.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 320-321.



doar la prezentarea acestor informații ce țin de viticultură, ci se extinde prin abstractizarea acestora spre înțelesuri teologice. Astfel, el dezvoltă parabola, putând afirma că este o altă parabolă similară celei ioaneice, și o metaforizează pentru a aprofunda ideile teologice.

Hrisostom prezintă faptul că, pentru a li se alunga frica ucenicilor, Iisus folosește, într-un fel „manipulativ”, sentimentul de bucurie față de durerile altora, ceea ce în psihologie se numește „Schadenfreude”. Aceasta se vede în următorul pasaj: „Și zicea acestea ca să le arate că uneltitorii Lui urmau să fie mistuiți, pe când ei urmau să aducă rod. Așadar, strămutând frica dinspre ei către aceia și arătând că ei vor fi de nebiruit.”<sup>47</sup>.

Totodată, Sfântul Ioan Gură de Aur observă și schimbarea de tonalități și de atitudini ale lui Iisus în replicile Lui către ucenici, într-un mod pedagogic: „apoi, ca să nu îi faci leneși, ia seama cum iarăși îi strânge cu putere... și din nou, ca nu cumva ei, câpătând încredere, să devină leneși, nu le zice că binele este neclintit de la ei dacă se vor lenevi”<sup>48</sup>.

Insistența obsedantă a lui Hrisostom de a repeta anumite teme, precum cea a lăcomiei, este chiar observată de el însuși: „în fiecare zi ne vorbești de lăcomie? O, chiar și în fiecare noapte de aș putea să vă vorbesc despre ea! O, de-aș putea să vă urmăresc, chiar și în piață și la masă!”<sup>49</sup>. Ultima exclamație din acest pasaj arată – în mod exagerat, desigur! – o ușoară intenție voluntară de hărțuire ideatică, dar cu un scop pozitiv, acela de a înțelege însemnătatea alarmantă a renunțării la lăcomie, văzută ca o „molimă”.

În *Omilia* 78, Sfântul Ioan Gură de Aur, deși până acum evidențiază părțile negative ale tristeții, începe să scoată în lumină și anumite beneficii ale acesteia, în fața căreia este nevoie să se stea cu noblețe. El începe să interpreteze versetele *In* 16, 4-6, valorificând tristețea cea bună: „când noi păcătuim noi sau alții, doar atunci e bine să ne întristăm”<sup>50</sup>. Interpretul surprinde faptul că Iisus le îndepărtează tristețea prin muștrare. Observând aceasta, Hrisostom se remarcă ca un bun duhovnic care extrage anumite medicamente sau tratamente duhovnicești din farmacia vindecătoare a Scripturii. Totodată, el își imaginează atitudinea ucenicilor în urma discursurilor lui Iisus, ca fiind „cuprinși acum de mușenie și nu mai schimbau nicio vorbă cu El”<sup>51</sup>. Dezvăluirea lui Iisus către ucenici a faptului că El le știe înfricoșarea și întristarea este văzută de Hrisostom tot ca o modalitate de mângâiere: „nu mică era chiar această mângâiere, anume ca ei să afle că El știa

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 326.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 327.

tristețea lor covârșitoare”<sup>52</sup>. Prin aceste introspecții realizate de interpret în stările sufletești ale ucenicilor subliniază faptul că acesta se implică afectiv, mână întru adâncimile interiorității trăirilor protagoniștilor. Astfel, hermeneutica unui text nu trebuie să se limiteze la suprafața textului, ci trebuie să sondeze în resorturile sufletești ale participanților la evenimentul biblic. Aceasta se poate realiza doar dacă interpretul este el însuși atent și analitic la stările lui interioare.

Se remarcă faptul că Hrisostom, în hermeneutica textului biblic, folosește și elemente ale psihologiei colective: „neamul omenesc nu este față de nimic atât de dornic ca față de aflarea celor viitoare”<sup>53</sup>. Astfel, prin aceasta caută să înțeleagă mecanisme ale reacțiilor ucenicilor. De aceea, interpretul caută să creioneze cât mai amănunțit atât prin observarea externă, cât și prin cunoașterea cât mai autentică, holistică, ca printr-un dialog de personalitate cu ei și cu frământările analitice ale interpretului: „duhul omului știe adâncurile sale”<sup>54</sup>.

În continuare, Hrisostom realizează scurte tratate despre iubire și prietenie, cu argumente clare, subliniind puterea acestora mai întâi în prisma logicii lumești și traversând spre cea duhovnicească. Faptul că știe mobilitatea relațiilor sociale îl vădesc pe interpret ca un bun cunoscător al psihologiei socio-umane, dar și a celor din zona animală: „între animalele sălbatice, mai ales acelea sunt feroce și neîmblânzite, care nu stau în grupuri. De aceea locuim în cetăți și avem piețe”<sup>55</sup>.

În *Omilia 79*, Sfântul Ioan Gură de Aur începe să comenteze versetele *In 16*, 16-17, validându-și din nou calitatea de cunoscător al proceselor de trăire sufletească. Acesta scrie faptul că: „nimic nu are obiceiul să doboare sufletul îndurerat și cuprins de tristețe precum repetarea neîncetată a cuvintelor care îi nasc întristarea”<sup>56</sup>. Hrisostom ar da de înțeles că Iisus face acest joc psihologic într-un mod intenționat: „când tocmai i-a înviorat prin cuvintele despre Duhul, atunci iarăși doboară gândurile lor”<sup>57</sup>. Face aceasta pentru a-i obișnui pe ucenici „cu auzul celor mâhnitoare, ca să rabde cu noblețe despărțirea”<sup>58</sup>.

Deși, de cele mai multe ori, Gură de Aur prezintă comentariul lui cu o anumită certitudine, există pasaje în care specifică faptul că doar ceea ce zice reprezintă doar părerea lui. Apoi, interpretând celelalte versete ale capitolului 16, se vede faptul că interpretul are îndrăzneala de a înțelege și gândirea lui Iisus: „Vezi că le-a răspuns potrivit cu ceea ce mocnea în mintea lor?”<sup>59</sup>. Astfel pune pe seama

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 331.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 346-347.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 348.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 349.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 350.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 351.

ucenicilor o replică a faptului că și ei înșiși observă această citire a dedesubturilor suflați de către Iisus: „Înainte să auzi, știi lucrurile care ne smintesc și ne-ai ușurat prin faptul că ne-ai zis.”<sup>60</sup>

De asemenea, Hrisostom folosește exemple din zona medicală (detaliind travaliul nașterii) și din cea a moravurilor sociale pentru a contrapune iubirea de Dumnezeu. Referitor la moravurile sociale, amintește de iubirea față de desfrânată: „nu-i vezi pe ibovnici, cât de multe lucruri cumplite îndură ei când se aprind după femei desfrânate”<sup>61</sup>.

### ***Concluzii***

Putem releva faptul că Hrisostom a citit pe larg și în detaliu cuvântările de rămas-bun ale lui Iisus ca pe un tratat despre consolare, și nu doar ca un mesaj de la Iisus către discipolii săi, ci și de la Iisus către comunitatea lui Gură de Aur. Cu siguranță, în multe cazuri, propria artă retorică a Sfântului Ioan Gură de Aur recunoaște, adesea prin intermediul *προσοποία*, sau *discurs în caracter*, perspective consolatoare care sunt creația interpretului, nu a evanghelistului. Dar instinctul lui Hrisostom despre cum ar trebui citite aceste capitole ar trebui să aibă aceeași greutate în studiile ioaneice cum are și în studiile pauline. Opinia comună referitoare la comunitatea ioaneică este că evanghelia a fost scrisă de și pentru un grup de oameni aflați în luptă cu sinagoga. Și evanghelia este, în mod clar, preocupată de *cei care nu văd și totuși cred* (*In* 20, 29). Cu alte cuvinte, evanghelia este scrisă pentru oamenii cărora le lipsesc prezența lui Iisus și care au nevoie de protecția Lui. Literatura de consolare este potrivită pentru ambele aspecte, deși, în climatul actual al studiilor ioaneice, mulți sunt reticenți să vadă teme literare clasice reflectate în această evanghelică cea mai iudaică.

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 350.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 355.

## **Bătrânul Dionisie de la Colciu – adevăratul profet al zilelor noastre\***

Drd. Filip NIȚESCU

### *Abstract:*

The following text is aiming to describe the aspects which prove that Elder Dionisie from Colciu – Athos was a real profet of our times. The text is separated into two parts. The first part explains the reliance between the holiness and the prophetism, and argues why every saint is a prophet. The second part comes with witnesses about Elder Dionisie, which show that people who knew him understood in a deep way that he is a true profet.

### *Keywords:*

Elder Dionisie, Athos, Profet, Saint, End of Times

### *Introducere*

Profeția este un dar și o responsabilitate. Bătrânul Dionisie de la Colciu, ajuns la o înaltă măsură duhovnicească, a înțeles datoria sa de a face cunoscută lumii voia lui Dumnezeu, în special în aceste vremuri cu grele încercări. Cuviosul Dionisie s-a arătat adevărat profet mai întâi prin faptul că, înaintând pe calea duhovnicească, L-a dobândit pe Hristos locuind întru sine și astfel a devenit asemenea Lui. Și, cum una dintre chemările Mântuitorului a fost aceea de a fi proroc (sau învățător), tot astfel și Bătrânul Dionisie i-a învățat pe oameni, revelând voia divină prin ascultarea glasului lăuntric al lui Dumnezeu care îi vorbea. Temeiurile învățăturii sale au fost Sfânta Scriptură și scrierile Sfinților Părinți, dar și vederile duhovnicești pe care le primea de la Dumnezeu. Astfel, el a clarificat învățătura Tradiției, ajutându-i pe oameni să conștientizeze că sunt în vremurile cele de pe urmă și că sfârșitul este aproape. Mai mult decât atât, el a

---

\* Articol scris sub îndrumarea Conf. Univ. Dr. Habil. Adrian-Nicolae Lemeni, care și-a dat acordul pentru publicare.

descriș adesea, ca urmare a experiențelor duhovnicești și a certitudinilor lăuntrice, multe din cele ce se vor întâmpla în aceste vremuri critice. Cuviosul Dionisie a primit darul de a profeti, însă și-a împlinit și datoria ce îi este cerută profetului, aceea de a rămâne cu sufletul curat, pentru ca Duhul Sfânt să poată grăi prin el în toată vremea. Pentru că lucrarea prorociei s-a manifestat, la Părintele Dionisie, ca urmare a stării duhovnicești înalte la care a ajuns.

### ***Profeția ca dar și ca responsabilitate***

Profeția este un dar de la Dumnezeu și, în același timp, o mare responsabilitate. Ca dar, ea subzistă în chipul lui Dumnezeu din om, iar ca responsabilitate presupune chemarea tuturor oamenilor de a și-L face cunoscut pe Dumnezeu, fiecare unul altuia, prin cuvânt<sup>1</sup>. Prorocia se manifestă, în special, ca una dintre lucrările Duhului Sfânt în lume, Cel Care Se smerește atât de mult, încât nu dorește să transmită mesajul divin personal, ci o face prin oameni. Însă acest aspect are loc în lumea căzută. Înainte de cădere, protopărinții erau proroci; și, în genere, întreaga umanitate este chemată să procească. Cu toate acestea, în Epistola Întâi către Corinteni, Sf. Ap. Pavel ne lasă să înțelegem că darul prorociei se poate manifesta mai accentuat în unele persoane, am putea spune ca dar special sau mai deosebit: „Darurile sunt felurite, dar același Duh. [...] Și unuia i se dă întru același Duh credință, iar altuia, darurile vindecărilor, întru același Duh; Unuia faceri de minuni, iar altuia, prorocie; unuia deosebirea duhurilor, iar altuia feluri de limbi și altuia tălmăcirea limbilor.” (1 Co 12, 4; 12, 9-10). Aspectul acesta poate fi comparat cu felul în care sfinții au împlinit toți lucrarea virtuților, însă fiecareia îi era proprie o anumită virtute care strălucea în el și contura personalitatea sa: la unul dragostea, la altul smerenia, discernământul etc.

Profeția presupune și responsabilitatea de a răspunde chemării Duhului Sfânt, iar mai apoi, de a împlini misiunea încredințată de El. În Crezul Ortodox mărturisim că „Duhul Sfânt a grăit prin proroci”. Duhul Sfânt nu a grăit prin toți oamenii, în pofida menirii fiecăruia de a fi proroc. Ca organ al Duhului, profetul are datoria de a-și menține viața curată, de a duce o viață de sfințenie, întrucât Duhul Sfânt Se sălășluiește numai în cei vrednici, după cum mărturisește Sf. Ap. Petru când zice: pe Duhul Sfânt „Dumnezeu L-a dat celor ce Îl ascultă” (FA 5, 32). Totuși, pentru a înțelege că această chemare este dată tuturor, Scriptura ne arată că Dumnezeu poate vorbi și prin aceia care nu sunt într-o profundă legătură cu El: regele Saul (1 Rg 19, 23), Valaam vrăjitorul (Nm 23, 5), Caiafa (In 11, 51).

Însă profeția ca responsabilitate se vede cel mai concret la Prorocul Iezechiel, când Domnul îi arată ce consecințe va avea faptul de a nu vesti mesajul divin: „De

---

<sup>1</sup> Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, coll. *Opere Complete*, vol. 4, Ed. Basilica, București, 2013, p. 291.

voi zice celui rău: Vei muri! și tu nu-l vei înștiința, nici nu-i vei grăi, pentru a abate pe cel rău de la calea lui cea rea, ca să trăiască, cel rău va pieri în nelegiuirea sa și Eu voi cere sângele lui din mâna ta. Iar dacă tu vei înștiința pe cel rău și el nu se va întoarce de la răutatea lui și de la calea sa cea rea, acela va pieri de păcatul său, iar tu îți vei mântui sufletul tău.” (Iz 3, 18-19).

Bătrânul Dionisie de la Colciu este unul dintre pușinii profeți ai zilelor noastre, sau, putem spune așa cum spunea starețul Grigorie al Dohiariului, „adevăratul profet al zilelor noastre”. El nu s-a remarcat în special prin darul prorociei, mai precis nu a căutat să iasă în evidență prin aceasta. Însă, prin viața lui curată, a fost vas al Duhului Sfânt, de aceea și Dumnezeu a grăit prin el oamenilor. Asemenea profeților din vechime, Bătrânul Dionisie a propovăduit care este voia lui Dumnezeu cu omenirea din ziua de astăzi, a vorbit despre evenimente care se vor întâmpla (pe unele dintre ele putând deja să le confirmăm ca împlinite) și a arătat ce consecințe pot apărea în lume dacă aceasta va continua să rămână departe de Dumnezeu.

### ***Etimologia cuvântului „profet”***

Etimologia cuvântului „profet”, precum și cea a cuvântului „proroc” sunt necesare a fi explicate pentru a înțelege care este menirea profetului, ca mai apoi să observăm în ce fel aceste caracteristici definesc persoana Bătrânului Dionisie. Cuvântul „profet” provine din limba greacă (προφήτης) și îl desemnează pe cel care vede înainte, pe cel care vorbește înainte. Cuvântul proroc este sinonim cuvântului profet. În ceea ce privește etimologia, unii spun că forma corectă este proroc (pe care o folosește și Pr. Stăniloae), provenind de la verbul grecesc προοράω – a prevedea –, însă alții pledează pentru forma cu un singur „o”, spunând că, în limba română, termenul provine din cuvântul slavon „proreci”/„prorokū” (echivalentul lui „προφήτης” din limba greacă). Pentru oricare dintre aceste forme, semnificația termenului este destul de clară: profetul este acea persoană care vede sau i se transmit cele ce se vor întâmpla, pentru a le vesti mai departe poporului. O explicație mai adâncă a chemării și misiunii profetului ne-o oferă însă termenul ebraic: „navi”, este cel chemat de cineva pentru o slujire specială, cu totul aparte; este cel ce vorbește în numele altuia, așadar, cel trimis de divinitate. Termenul acesta apare în Vechiul Testament de peste 300 de ori, de unde se poate înțelege importanța profeților pentru poporul ales. Tot pentru profet, în Vechiul Testament se folosesc și termenii „roeh” și „hozeh”, care înseamnă „misionar al lui Yahwe”<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Pr. Ioan Chirilă, Pr. Dumitru Abrudan, Pr. Petre Semen, Pr. Constantin Oancea, Pr. Remus Onișor, Pr. Mircea Basarab, *Introducere în Vechiul Testament*, Ed. Basilica, București, 2018,

Profetul este un mesager al Domnului. Trimiterile la perioada veterotestamentară conturează mai bine imaginea profetului, în special pentru că ei apar ca atare înainte de Hristos. După Cincizecime, darul profeției se împarte multor creștini, acesta fiind și un element al harismelor din Biserica primară<sup>3</sup>. În înțelesul veterotestamentar, profetul nu este în mod fundamental cel care anunță evenimentele viitoare care se vor întâmpla, de aceea el nu trebuie confundat sau interpretat drept un fel de ghicitor sau oracol. Profetul, înainte de a fi prevăzător, este văzător, adică cel care Îl vede și Îl aude pe Domnul: „aceia care astăzi se numește proroc, înainte se numea văzător” (1 Rg 9, 9). În acest sens îl înțelegem și pe Bătrânul Dionisie ca profet, întrucât a fost un văzător al luminii necreate, din care a scos, ca dintr-un izvor, bogata sa învățătură. Despre aceasta ne încredințează și slujba sfântului, pregătită pentru canonizarea lui: „cel ce ai fost pe pământ lipsit de lumina ochilor trupești, ca razele Soarelui neapus să le vezi din plin întru lăcașul strălucirii celei cerești, cu toți Îngerii și cu cetele Sfinților, tainicule al harului”<sup>4</sup>.

Profetul era numit și „omul lui Dumnezeu” (4 Rg 4, 9) sau „om al Duhului” (Os 9, 7). De menționat că expresia aceasta îi era foarte familiară Bătrânului Dionisie, motiv pentru care, atunci când vorbea despre oameni sfinți (ca Sf. Siluan Athonitul sau Cuv. Cleopa de la Sihăstria), îi numea, simplu, „omul lui Dumnezeu”. Poate că acesta este un prim indiciu care ne arată că Părintele avea darul prorociei, din faptul că putea cu ușurință să îl observe în celelalte persoane (bineștiind că Sf. Siluan, în mod special, a fost numit în repetate rânduri, atât de către Părintele Rafail Noica, cât și de către alții, unul dintre ultimii profeți ai omenirii).

Trimiterea la propovăduire este precedată în Vechiul Testament de o pecetluire, un fel de ungere prin care cel trimis să poată să meargă în mijlocul poporului cu conștiința că vorbește în numele Domnului, și nu de la el. Nimeni dintre cei ce au grăit cu adevărat cuvântul Domnului nu și-a luat această misiune de la el însuși, ci i s-a încredințat, fie de la Dumnezeu în mod direct, fie printr-altul – mai înainte consacrat de Domnul. În Noul Testament se vede limpede prezența unei etape premergătoare prorociei, etapă curățitoare, în care cel trimis să ajungă în așa măsură în comuniune cu Dumnezeu, încât să Îl poată vesti pe El cu adevărat – căci există de multe ori riscul ca persoanele nepregătite duhovnicește să ajungă să se propovăduiască pe ele însele, deși Îl invocă pe Dumnezeu ca un pretext, pentru hrănirea mândriei din ei: este ceea ce un Avvă din Pateric a spus despre ucenicul

---

pp. 519-521.

<sup>3</sup>Pr. Ene Braniște, *Liturgică specială*, în coll. *Cursuri, Manuale și Tratatate de Teologie Ortodoxă*, Ed. Basilica, București, 2016, p. 229.

<sup>4</sup>\*\*\*, *Slujba Cuviosului și de-Dumnezeu Purtătorului Părintelui nostru Dionisie care în Schitul Colciului sa nevoit*, Ed. Sfânta Chilie Vatopedină a Sfântului Marelui Mucenic Gheorghe Colciu, Athos, 2023, p. 16.

său: „Adevărat, nu i-am spus (*cuvânt*), pentru că este vorbăreț și vrea să fie slăvit pentru cuvinte străine”<sup>5</sup>. Dar trebuie menționat că profetismul se actualizează în ființa umană odată cu primirea Botezului și a Mirungerii. Dacă omul nu ar mai păcătui după aceea, nu ar fi nevoie de un drum inițiativ prin care să ajungă la starea de profet, întrucât acesta s-a împlinit deja prin cele două Taine. Etapa curățitoare este necesară ca urmare a căderii omului în păcat.

### ***Mântuitorul Iisus Hristos, Adevăratul și Marele Profet***

Demnitatea de profet a Mântuitorului a fost prorocită în repetate rânduri în Vechiul Testament. Moise Îl numește pe Mesia „Proroc [...] ca și mine” (*Dt* 18, 15), motiv pentru care, din acel moment, poporul ales L-a așteptat pe Mesia în special în calitatea Sa de profet: de aceea iudeii au crezut despre mai mulți proroci că ar fi Mesia, iar fariseii se întrebă, la vederea lui Ioan Botezătorul: „oare este el Profetul?” (*In* 1, 21)<sup>6</sup>. Mai mult, o denumire cu totul aparte pentru profet în Vechiul Testament este aceea de „malak Yahwe”, adică „îngerul, solul Domnului”<sup>7</sup>; în cântarea sa, prorocul Isaia îl numește pe Mesia „Înger de mare sfat, Sfetnic minunat” (*Is* 9, 5). De asemenea, în Cartea întâi a Macabeilor, Mesia este numit „Prorocul cel credincios” (*I Mac* 14, 41).

Hristos însuși spune despre Sine: „Eu sunt lumina lumii” (*In* 8, 12), iar oamenii I se adresează cu apelativul „Învățătorule” (*Mt* 12, 38, *Mc* 9, 5 ș.a.). De asemenea, și numele Mântuitorului ne descoperă chemarea Sa de profet: Hristos înseamnă „cel Uns” (de la verbul grecesc χρίζω – a unge) și este echivalentul numelui ebraic Mesia (provenind de la mașiah – în ebraică, *Unsul*). Prin aceasta se face trimitere la cele trei categorii veterotestamentare care erau instituite prin ungere: profetul, regele și arhiereul<sup>8</sup>.

Fiul lui Dumnezeu a venit în lume ca să mântuiască lumea. Opera de mântuire realizată de Hristos a presupus o întreită lucrare, o întreită slujire. Deși opera nu este despărțită de Persoana Sa, se poate vorbi de o separație între cele două, întrucât opera de mântuire poate fi privită și în sine, sub aspecte diferite<sup>9</sup>. Dacă definim lucrarea mântuitoare a lui Hristos, Îl definim de fapt pe Hristos în întreita slujire a Sa: de Profet, de Împărat și de Arhiereu.

Chemarea profetică a însemnat lucrarea Mântuitorului de a descoperi adevărul absolut tuturor oamenilor, adică adevărul că El este Dumnezeu. În Hristos,

<sup>5</sup> \*\*\*, *Patericul Mare. Apofegmele Părinților Pustiei – Colecția Tematică*, trad. Pr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, 2016, pp. 468-469.

<sup>6</sup> Pr. Nicoale Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, <sup>4</sup>2017, p. 79.

<sup>7</sup> Pr. Ioan Chirilă et al., *Introducere...*, p. 522.

<sup>8</sup> Pr. Nicoale Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, p. 55.

<sup>9</sup> Pr. Ștefan Buchiu, *Dognă și Teologie*, vol. II, Ed. Sigma, București, 2006, pp. 41-42.



Revelația se desăvârșește – sau El este desăvârșita Revelație, plinirea profețiilor. Mântuitorul a descoperit oamenilor Taina Preasfintei Treimi, taina omului și taina vieții veșnice<sup>10</sup>. El este Adevărul (*In* 14, 6), ceea ce înseamnă că învățătura Sa nu este una detașată de Persoana Sa, cum se întâmpla la prorocii din vechime, care nu puteau avea deplin adevărul în ei înșiși. Hristos Se propovăduiește pe Sine ca Adevăr absolut, fiind Proroc nu doar prin cuvânt, ci și prin existența Sa. „El e profet într-un sens unic și suprem. [...] El e «Prorocul» și «prorocia» ultimă în persoană.”<sup>11</sup>

### ***Darul profeției prin asemănarea cu Hristos***

Chemarea la profeție s-a dat tuturor oamenilor. Mai exact, profeția este o caracteristică a chipului lui Dumnezeu din om. Prin profeție, fiecare este chemat să Îl reveleze pe Dumnezeu celorlalți oameni, pentru că Dumnezeu Se face cunoscut prin cuvânt. Cuvântul meu nu are altă menire decât aceea de a-L face pe Dumnezeu mai prezent în sufletul aproapelui, iar cuvântul aproapelui trebuie să-L facă pe Dumnezeu mai prezent în sufletul meu: „Numai deoarece cuvântul are funcția de revelare a subiectului propriu și de obligare a semenului, înțelegem de ce s-a dăruit fiecărui om, dat fiind că prin el fiecare e învățător al altuia.”<sup>12</sup>

De fapt, Dumnezeu este cel care Se sălășluiește de bunăvoie în sufletul omului, dar se folosește de om, pentru că vrea ca toți să conlucreze împreună cu El la această operă a iubirii, pentru ca toți oamenii să trăiască în comuniune, adică să comunice, comunicându-L (și prin aceasta, împărtășindu-L) pe El. Cuvântul omului are, așadar, o mare putere, iar felul întrebuițării lui presupune o mare responsabilitate. De aceea s-a zis: „pentru orice cuvânt deșert, pe care-l vor rosti, oamenii vor da socoteală în ziua judecății” (*Mt* 12, 36); „[...] cuvântul omenesc se vedește drept cea mai mare putere revelatoare și deci creatoare de realitate spirituală în lumea creată”<sup>13</sup>.

Profeția s-a dat oamenilor în potență, la fel ca și asemănarea cu Dumnezeu. Ține, așadar, de libertatea fiecăruia să desăvârșească în sine această lucrare, această chemare. Căderea protopărinților a pricinuit o degradare a puterii de a profeți și, totodată, o schimonosire a cuvântului. Adam cel căzut nu mai putea nici să vorbească despre Dumnezeu ca mai înainte, pentru că se depărtase de El, rupsese comuniunea (dialogul) cu El, și nici nu putea să primească la fel de profund cuvântul despre Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu S-a coborât pe pământ ca să resta-

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>11</sup> Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, pp. 120-121.

<sup>12</sup> *Idem*, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, p. 291.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 294.

ureze firea umană căzută, iar pentru că oamenii sunt „cuvinte cuvântătoare”<sup>14</sup>, a restaurat, totodată, și cuvântul, care suferise o denaturare.

După cădere, rămânerea într-o stare de păcătoșenie sau chiar înaintarea în păcat a denaturat tot mai mult capacitatea omului de a profeti. Prin păcat, omul s-a asemănat mai mult celui rău, „tatăl minciunii”, iar cuvântul omului a devenit, mai degrabă, dărâmător, decât ziditor: „în loc să slujească toți adevărului și zidirii mai departe a lumii create, prin credință și răspundere, ducând-o la asemănarea cu realitatea divină, toți au devenit mincinoși, întrucât au lepădat credința în altceva decât în ei și răspunderea, luându-se după diavolul, tatăl mândriei și al minciunii.”<sup>15</sup>.

În Vechiul Testament, profeții au fost cei care s-au învrednicit, prin descoperire divină, să intre „în sfatul Domnului” (*Ir 23, 18*). Desigur că profeția acestora era nedesăvârșită, comunicând un adevăr parțial despre om și despre Dumnezeu. Ei primeau adevărul de la Domnul ca de la altcineva, nu ca și cum l-ar fi avut în ei înșiși. Însă capacitatea de a profeti, venea tocmai din faptul că puteau primi cuvântul de la Dumnezeu, întrucât erau într-un profund dialog cu El: unii față către față (ca Moise), alții prin glasul lăuntric al inimii. În felul acesta putem vorbi despre o alegere (o ungere) specială a profetului: nu întrucât darul acesta este dăruit numai unora, ci pentru că era nevoie în lumea atât de depărtată de Dumnezeu ca El să fie cunoscut: „Dată fiind degenerarea subiectelor omenești și deci slăbirea cuvântului lor, era necesară această intervenție a cuvântului dumnezeiesc prin profeți, pentru restabilirea omului.”<sup>16</sup>.

Hristos, când a venit pe pământ, S-a făcut cunoscut pe Sine ca Dumnezeu prin cuvânt și prin fapte. Persoana Sa nu era despărțită de cuvântul Său. Vorbind despre Sine, Mântuitorul Se împărtășea pe Sine oamenilor. Dar Dumnezeu Se face cunoscut lumii și prin cuvintele oamenilor, pentru că, sălășluindu-se în sufletele celor care Îl caută, penetrează cuvintele lor de prezența Sa: „Profetul revelează prin cuvântul lui plin de putere, de răspundere și de penetrație etică în auzitori, ca o realitate deosebit de impunătoare și de sigură, subiectul său. Dar deodată cu el și în el și pe Dumnezeu, prezent ca putere în el. Aici stă forța miraculoasă cu care se transmite credința de la om la om, cu care se aprinde certitudinea din certitudine.”<sup>17</sup>.

Întrucât învățătura ortodoxă afirmă legătura dintre Persoana lui Hristos și lucrarea lui mântuitoare, înseamnă că cei care petrec împreună cu El (cu Persoana

<sup>14</sup> Adrian Lemeni, Pr. Răzvan Ionescu, Diac. Sorin Mihalache, Cristinel Ioja, *Apologetică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Basilica, București, 2013, p. 84.

<sup>15</sup> Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, p. 292.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 296.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

Lui) iau parte într-o mai mică sau mai mare măsură la lucrarea Lui. Am putea deci vorbi despre principiul proporționalității: pe măsură ce omul se unește tot mai mult cu Hristos, participă tot mai mult la lucrarea Lui. Opera de mântuire a presupus o întreită slujire; cei care se aseamănă lui Hristos participă și ei la această operă, împlinind lucrarea celor trei chemări. În felul acesta putem înțelege cuvintele Părintelui Arsenie Papacioc, care spunea: „Să fi și tu un mântuitor!”.

Așadar, profeții nu au fost doar aceia care au activat în vremea regilor veterotestamentari la începutul secolului al IX-lea î.Hr. (Sf. Proroc Ilie, Sf. Proroc Elisei) sau cei care au scris cărți profetice (Sf. Proroc Isaia, Sf. Proroc Ieremia ș.a.), ci toți oamenii duhovnicești din istorie. Profeți sunt, așadar, sfinții, oameni îmbunătățiți, care prin comuniunea cu Dumnezeu primesc înștiințare de la El și chemarea de a transmite celorlalți voia divină (de altfel, în iconografia bizantină, toți sfinții sunt numiți profeți). În acest fel putem afirma cu tărie că Bătrânul Dionisie a fost un mare profet, întrucât a dus o viață sfântă și a purtat un dialog continuu cu Hristos, prin rugăciunea neîncetată care i se coborâse în inimă. Cuvintele sale erau cuvinte pline de har, erau cuvintele Sfântului Duh care îi grăia în taină. În slujba Cuviosului Dionisie (pregătită pentru canonizarea sa) stă scris despre lucrul acesta: „Pe podoaba nou-luminătorilor Părinți athoniți și pe a Cuvioșilor mișcați de Duhul sfințită laudă, ca pe un nerătăcit călăuzitor al credincioșilor spre îndumnezeire și ca pe o vistierie a harului nefurată, pe Dionisie, pe cel ce în Colciu s-a nevoit cu bun chip, să îl cinstim.”<sup>18</sup>.

Expresia „nerătăcit călăuzitor” întărește caracterul profetic al personalității Bătrânului Dionisie. Sfânta Scriptură ne arată în repetate rânduri că au existat (și vor fi până la sfârșitul veacurilor) proroci mincinoși. Aceștia își luau singuri sarcina de a profeti, fără să fie trimiși de cineva, de cele mai multe ori pentru a încânta urechile regelui sau ale mai marilor dregători, ori pentru a fi răsplătiți. Profețiile lor mincinoase se vedeau la un moment dat a fi înșelătorie. Totuși, prezența lor era într-un anume fel necesară, pe de o parte, pentru a testa devotamentul credincioșilor față de poruncile lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, pentru a întări și mai mult autenticitatea profeților trimiși de Domnul<sup>19</sup>.

Profetismul Bătrânului Dionisie se arată astfel autentic pentru că nu și-a luat această lucrare de la sine: „în accepțiunea biblică, profetul autentic, adică cel de vocație, era doar acela care vorbea pentru Dumnezeu și numai în numele și cu mandatul Său”<sup>20</sup>. De aceea și Sf. Ap. Petru spune: „niciodată prorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit, purtați fiind de Duhul Sfânt.” (2 Ptr 1, 21). Mult timp după ce a devenit stareț, Părintele nici nu

<sup>18</sup> \*\*\*, *Slujba Cuviosului și de-Dumnezeu Purtătorului Părintelui nostru Dionisie...*, p. 25.

<sup>19</sup> Pr. Ioan Chirilă et al., *Introducere...*, p. 518.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

a vrut să vorbească oamenilor, considerându-se nevrednic de această chemare de învățător, în ciuda faptului că întreaga sa experiență duhovnicească i-ar fi acreditat deplin statutul acesta: „În primii ani bătrânul nu învăța. Răspundea foarte rezervat la întrebări. Dacă vedea că întrebările nu au sens, spunea că nu cunoaște bine limba greacă.”<sup>21</sup>.

### *Mărturii despre profetismul Cuviosului Dionisie de la Colciu*

Am arătat mai înainte că profetismul este o caracteristică a chipului lui Dumnezeu din om, ceea ce înseamnă că toți oamenii au chemarea de a profeti. Adică, într-un sens mai larg, toți oamenii sunt chemați să-L poarte pe Duhul Sfânt în inima lor, ca El să poată profeti mai apoi prin ei. Profetia, generalizată „la tot trupul”, se împlinește parțial la Cincizecime, când Duhul Sfânt Se pogoară peste Apostoli și peste cei prezenți la cuvântarea lui Petru. Despre aceasta a arătat încă din vechime Prorocul Ioil: „Dar după aceea, vărsa-voi Duhul Meu peste tot trupul, și fiii și fiicele voastre vor profeti, bătrânii voștri visuri vor visa iar tinerii voștri vedenii vor vedea.” (Ioil 3, 1). În chipul desăvârșit, profetismul se va împlini la sfârșitul veacurilor, în eshaton, când el va deveni starea generală a celor mântuiți. Însă, până atunci, profetismul rămâne o caracteristică a sfântului, care primește înștiințare de la Domnul și are chemarea de a le transmite și celorlalți voia dumnezeiască.

Cu toate acestea, observăm că, de-a lungul veacurilor, profetii (adică cei numiți propriu-zis astfel) au fost chemați de Dumnezeu într-un mod cu totul special ca să împlinească lucrarea prorociei. În Vechiul Testament, bunăoară, profetii erau unși, sau, în cazuri cu totul excepționale, ca la Prorocul Ieremia, erau chemați spre a fi profeti încă înainte de a se fi născut: „Înainte de a te fi zămislit în pântece, te-am cunoscut, și înainte de a ieși din pântece, te-am sfințit și te-am rânduit proroc pentru popoare.” (Ir 1, 5). Prorocia este o taină, la fel cum tainic este modul în care Duhul Sfânt lucrează în lume prin oameni. Pe de o parte, profetismul ca o caracteristică generală a tuturor oamenilor (în potență la cei nedesăvârșiți și împlinită la sfinți), iar pe de altă parte, prorocia este o chemare cu totul specială a unor oameni pe care Dumnezeu îi alege spre această lucrare. În felul acesta, prorocia se aseamănă cu preoția, care și ea, la rândul ei, are un caracter general (prin jertfa pe care o aduce fiecare credincios pe altarul inimii) și un caracter particular (prin cei chemați la preoție, care pot fi numai bărbați și dobândesc această slujire în urma Tainei Hirotoniei)<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Arhim. Grigorie Starețul Mănăstirii Dohiariu, *Ucenic la oameni nevoitori*, trad. Pr. Ștefan Zaharescu, Ed. Bizantină, București, 2015, p. 393.

<sup>22</sup> Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 165.

Așadar, Bătrânul Dionisie a fost profet, pentru că este sfânt și simpla sa urcare pe treptele cele mai înalte ale desăvârșirii (unde experia vederea luminii necreate) îi oferă acest statut. Dar a fost Părintele un profet și în accepțiunea propriu-zisă a cuvântului? Pentru a răspunde, se cuvine mai degrabă să evocăm numeroasele mărturii care creionează imaginea sa de adevărat proroc.

În primul rând, mulți dintre cei care l-au cunoscut pe Bătrânul Dionisie au înțeles că învățătura sa este profetică. Astfel, Pr. Ioan Teșu menționa: „avem convingerea fermă că acestea sunt cuvintele unui autentic *avvă*, a unui Părinte duhovnicesc încercat și călit în lupta împotriva relelor morale, angajat deplin în apărarea și proclamarea Adevărului suprem, care este Hristos și, prin urmare, cuvintele sale reprezintă o mărturie de vizionarism spiritual și de profetism creștin.”<sup>23</sup>.

Mitropolitul Athanasie de Limassol amintește despre chipul profetic al Bătrânului Dionisie – pe care îl avea în special atunci când liturghisea: „Când slujea, era, cu adevărat, ca un profet. Expresia lui era foarte profetică, la fel și modurile în care spunea ecfonisurile Sfintei Liturghii.”<sup>24</sup>.

Părintele Efrem Vatopedinul mărturisea despre Avva Dionisie: „Cuvântul Bătrânului era pentru noi cuvântul lui Dumnezeu, dogmă, niciodată nu i-am arătat împotrivire, niciodată nu s-a întâmplat să nu-l ascultăm; cu teamă simțeam cuvântul Bătrânului ca fiind chiar voia lui Dumnezeu.”<sup>25</sup>.

Părintele Elisei Simonopetritul, cerându-i Bătrânului Dionisie un sfat într-o problemă personală legată de Gheronda Emilianos și de felul în care avea să evolueze mănăstirea lor, descrie răspunsul acestuia ca fiind realmente profetic: „Răspunsurile Părintelui Dionisie au fost cu adevărat vizionare.” Avea „experiență și harisma străvederii”<sup>26</sup>.

Părintele Damaschin Grigoriatul, evocând mai multe întâmplări minunate din viața Bătrânului Dionisie, amintea despre faptul că un cipriot i-a cerut Bătrânului să se roage pentru fiica sa grav bolnavă: „Însă Bătrânul, fără ezitare, luminat fiind de Duhul Sfânt, i-a spus direct: «Fiica ta nu va trăi, ci va muri. De aceea să pregătești toate cele necesare pentru înmormântarea ei. Această veste lăuntrică am de la Duhul Sfânt ca să ți-o spun.» Și, într-adevăr, fiica aceuia a murit după câteva zile.”<sup>27</sup>.

Unul dintre ucenicii săi cei mai apropiați, Ieromonahul Dionisie, care i-a și urmat în stăreție Bătrânului, mărturisește că a observat de multe ori la acesta

---

<sup>23</sup> Protos. Natanael Neașu, *Cuviosul Dionisie de la Colciu*, coll. *Duhovnicul*, 4, Ed. Doxologia, Iași, 2017, p. 162.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 34-35.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 185.

harisma prorociei și a înainte-vederii: „Aș mai aminti o altă harismă a Părintelui, cea a prorociei”. De asemenea, ca unul care s-a nevoit sub ascultarea Bătrânului pentru mai bine de zece ani, a putut să observe la starețul său darul de a vedea în sufletele oamenilor, în special la Taina Spovedaniei: „Și noi, ucenicii Părintelui, am constatat, nu o dată, că ne cunoaște gândurile sau intențiile nemărturisite. Dacă la spovedanie sau atunci când discutați cu Starețul simțea că nu ești pe deplin sincer, prin cuvinte și întrebări repetate te făcea să-ți vii în simțire și să înțelegi că știe adevărul.”<sup>28</sup>. Cu privire la acest aspect, trebuie menționat că una dintre caracteristicile profetului veterotestamentar era și acela de a vedea în lăuntru celorlalți, de a pătrunde în profunzime în sufletul lor. Astfel, vorbind despre Elisei, una dintre slugile lui Benhadad, regele Siriei, i-a spus acestuia: „Elisei prorocul, pe care-l are Israel, spune regelui lui Israel până și cuvintele ce le grăiești tu în odaia ta de culcare.” (4 Rg 6, 12). De aceea, ca mare duhovnic, Bătrânul Dionisie s-a arătat în mod special în Taina Spovedaniei ca adevărat profet, ca unul ce descoperea fiecăruia în parte voia lui Dumnezeu cu el. Și aceasta este o caracteristică a unora dintre profeții vechi; ei își împlineau lucrarea pe lângă rege, nu vorbeau neapărat mulțimilor mari de oameni: „Și regele i-a zis: «Miheia, să mai mergem noi, oare, cu război împotriva Ramot-Galaadului sau nu?» Și i-a zis acela: «Du-te, că vei izbuti. Domnul îl va da în mâna regelui!»” (3 Rg 22, 15).

O altă întâmplare minunată care s-a petrecut la chilia de la Colciu a fost atunci când un rrom cu numele Ioan a venit la Părintele Dionisie, pentru a-i cere sfat. Bătrânul, deși era orb și, pe deasupra, nu îl mai întâlnește niciodată pe pelerin, i-a vorbit acestuia încă pe când se apropia de chilie. Cuviosul l-a muștrat că trăiește în păcate cu femeia lui: „Măi, Ioane, de ce trăiți voi necununați, precum câinii?”<sup>29</sup>. Apoi, ca să se vadăască și mai mult puterea cuvântului Părintelui, evenimentele care au urmat în familia lui Ion au arătat că muștrarea aceea a fost ziditoare. Ajuns acasă, s-a căsătorit și, mai mult, împreună cu întreaga lui familie, a devenit un creștin adevărat, sfătuindu-i și pe alții să se căsătorească dacă trăiesc precum trăia el, ceea ce au și făcut (bunicii lui, apoi cei doi băieți pe care îi avea s-au căsătorit cu femeile lor la biserică)<sup>30</sup>. „Cuvântul profetului are o gravitate și o putere de penetrație și determinare în bine cum nu are cuvântul niciunui alt om. E un cuvânt care arde ca focul, care taie ca sabia, care te scoate din comoditate și amortește.”<sup>31</sup>

Sunt multe mărturiile care vădesc profetismul Bătrânului Dionisie. Pe de o parte, cei care l-au cunoscut au putut sesiza această harismă a sa și au dat mărtu-

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 85-86.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>31</sup> Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, p. 294.

rie despre ea, iar pe de altă parte, faptele minunate din viața sa descoperă chipul profetic al Părintelui. Împlinirea deja a unor cuvinte de-ale sale cu privire la evenimente viitoare întăresc și mai mult aspectul acesta. De altfel, Scriptura însăși îl arată proroc adevărat pe acela ale cărui cuvinte se împlinesc: „Dacă prorocul vorbește în numele Domnului, dar cuvântul acela nu se va împlini și nu se va adevăra, atunci nu grăiește Domnul cuvântul acela, ci-l grăiește prorocul din îndrăzneala lui.” (*Dt* 18, 22). Amintim aici, în special, faptul că Părintele Dionisie a cunoscut ceasul în care va pleca din lumea aceasta, cu mult timp înainte de trecerea sa la Domnul: „Atunci când nu voi mai putea merge la slujbă, să știți că mi se apropie moartea.”<sup>32</sup> Dar Bătrânul nu știa numai perioada în care va părăsi lumea aceasta, ci chiar ziua când se va întâmpla. Ieromonahul Nifon Vatopedinul, care l-a iubit mult pe Părintele, își dorea mult să fie în Athos când el va adormi întru Domnul, ca să ia binecuvântarea lui cea din urmă – dorință pe care și-a exprimat-o față de Bătrânul însuși. Auzind deci Părintele Dionisie cererea acestuia, „a răs cu râsul său caracteristic, ca al copilului mic, și mi-a spus: «Bine, vei fi.»”. Apoi, după ce a trecut o vreme, Ieromonahul Nifon l-a vizitat din nou, pe când Bătrânul era pe patul de suferință (și nu mai putea merge la slujbe): „«Când pleci?», m-a întrebat. I-am spus că plec în două zile. «Ei, atunci o să apuci», mi-a spus zâmbind. Am răs și noi crezând că a făcut o glumă bună. L-am îmbrățișat și i-am sărutat fruntea, am primit binecuvântarea sa și am plecat. S-a întâmplat, într-adevăr, cum ne-a spus. În ziua în care trebuia să plec, nu mergea vaporul. Era 11 mai 2004, zi în care Părintele a trecut la Domnul, și am participat la înmormântarea sa, așa cum i-am cerut.”<sup>33</sup>.

### ***Bătrânul Dionisie Profetul – despre vremurile de pe urmă***

Una dintre cele mai recurente învățături la Părintele Dionisie era aceea despre sfârșitul veacurilor: „Am ajuns în al VIII-lea veac. Și în al VIII-lea veac o sa fie mari schimbări în omenire.”<sup>34</sup> Părintele Dionisie a afirmat în mai multe rânduri că nimeni nu știe ceasul acela, după cuvântul Mântuitorului: „Iar de ziua și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl.” (*Mt* 24, 36). Cu toate acestea, Hristos a vorbit despre faptul că anumite semne vor putea fi sesizate în legătură cu sfârșitul lumii: „Învățați de la smochin pilda: Când mlădița lui se face fragedă și odrăsește frunze, cunoașteți că vara e aproape. Asemenea și voi, când veți vedea toate acestea, să știți că este aproape, la ușă.” (*Mt* 24, 32-33). De aceea, și Bătrânul Dionisie a putut să vorbească despre apropierea

<sup>32</sup> Protos. Natanael Neacșu, *Cuviosul Dionisie...*, p. 70.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>34</sup> \*\*\*, *Starețul Dionisie, Duhovnicul de la Sfântul Munte Athos*, vol. I, Ed. Familia Ortodoxă, București, 2019, p. 76.



sfârșitului lumii, întrucât a înțeles că semnele încep să se vadă, că profețiile încep să se împlinescă: „Și acuma, după cum vedem, e o apropiere destul de mare, că omenirea s-a datat la calea cea de-a stânga.”<sup>35</sup>.

Părintele Dionisie a descris în numeroase rânduri venirea lui Antihrist, despre care spunea, de asemenea, că este aproape: „Împărăția lui Antihrist s-a apropiat, după cum scriu Sfinții Părinți, că vedem începutul începuturilor, se lucrează pentru împărăția lui Antihrist.”<sup>36</sup>. Mai mult, el a descris lucrarea cea vicleană a aceluia și felul în care va fi așezat drept conducător al lumii, iar mai apoi își va vădi adevărata față: „O să fie cel mai milostiv, cel mai curat, cel mai contra fărădelegilor, cel mai rău contra idolatriei. Ei, dar după ce se va închina toată omenirea lui, de-acuma o să înceapă să-și arate răutatea.”<sup>37</sup>. Cuviosul Dionisie a arătat chiar și felul în care acela va apărea în fața lumii: „El o să fie rege, o să fie împărat. Dar n-o să fie cu trupul așa, în haine de împărat. Ca un președinte, cam așa o să fie.”<sup>38</sup>.

De asemenea, în prim-plan este și învățătura despre marele război, în urma căruia vor muri cei mai mulți dintre oameni: „La sfârșitul lumii, scriu Sfinții Părinți, o să fie un război, o să fie un potop, nu cum l-a adus Dumnezeu pentru păcatele oamenilor atuncea, cu apa. O să fie un război, un potop de foc pe care-l va aduce omenirea din cauza răutăților ei celor mari. Și numai Dumnezeu știe unde or mai rămânea câteva suflete vii, ca să nu se distrugă omenirea de pe planeta noastră.”<sup>39</sup>.

Bătrânul Dionisie face o legătură între decăderea vieții morale creștine și venirea sfârșitului lumii. Ortodoxia curată (adică viața creștinilor în Biserică, nealterată de erezii și compromisuri) este piedica în calea venirii lui Antihrist: „Câtă vreme Ortodoxia va fi la înălțime, n-o să poată împărăția lui Antihrist să guverneze. De aceea apostolii lui Antihrist fac atâtea tulburări, pentru ca ortodoxia să cadă.”<sup>40</sup>. Cu privire la Sfântul Munte, Bătrânul, pe linia Sf. Nil Kavsokalivitul, amintește mereu de faptul că femeile vor ajunge să intre aici, însă nu ca un fapt datorat îndrăzelii femeilor (care s-a mai întâmplat în istorie, în perioada comunistă), ci cu permisiune din partea conducerii Athosului: „Da’ să știi că or să convingă conducerea ca să dea voie să vină și femei în Sfântul Munte. O să vină timpul, nu azi, mâine, poimâine, dar așa-i scopul dușmanilor Ortodoxiei.”<sup>41</sup>. Părintele făcea

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> \*\*\*, *Starețul Dionisie, Lumea în vremurile de pe urmă*, vol. II, Ed. Prodomos, București, 2019, p. 63.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>40</sup> \*\*\*, *Starețul Dionisie, Dubovnicul...*, p. 65.

<sup>41</sup> \*\*\*, *Starețul Dionisie, Despre monahism și Sfântul Munte Athos*, vol. III, Ed. Familia Ortodoxă, București, 2019, p. 137.



o legătură indirectă între decăderea monahismului din Athos și venirea sfârșitului, întrucât amintea adesea despre Sfântul Munte că este farul Ortodoxiei. Lipsa smereniei și a duhului de nevoință vor conduce la dărâmarea mănăstirilor, care se vor lupta unele cu altele: „Eu o să mor, dar peste ani, nu acum, vor fi căderi mari, înfricoșate cu marile mănăstiri, se vor surpa între ele, pentru că prea mare este ridicarea mândriei și fala. Dar nu acum. Ani după moartea mea. Asta pentru că nu sunt construite pe temelia solidă a smereniei.”<sup>42</sup>.

Încă o dată, prin felul în care vorbește despre sfârșitul lumii, Părintele dovedește harisma sa de profet. El nu a vorbit niciodată despre un timp anume, despre zile sau ani, după cum niciun profet nu a făcut vreodată (lucru pe care îl evidențiază chiar el: „niciuna din prorociile care le-o spus prorocii nu spune ziua și ceasul și cutare”<sup>43</sup>), ci doar a descris felul în care se vor desfășura anumite evenimente. Faptul de a ascunde momentul precis este unul pedagogic, prin care Dumnezeu îi ajută pe oameni să aibă o stare de trezvie permanentă. Părintele afirma cu tărie că momentul venirii sfârșitului ține de faptele oamenilor: „Pedeapsa o să vină, că dacă-i prorocit înseamnă că s-a terminat. Dar, dacă omenirea se pocăiește, aleargă la pocăință înaintea lui Dumnezeu, Dumnezeu mai amână pedeapsa. [...] Putea Dumnezeu să spună, dar a ascuns asta, ca omul totdeauna să fie pregătit.”<sup>44</sup>.

Toată învățătura sa legată de veacul al VIII-lea nu a avut alt scop decât acela de a-i face pe oameni să se pregătească. Și aceasta este, de asemenea, tot o caracteristică a prorocilor, al căror rol esențial era acela de a-i deștepta spiritual pe oameni, de a-i scoate din indiferența religioasă. Profeții nu trebuie acuzați ca fiind fataliști, pentru că tot ceea ce fac ei este să tragă un semnal de alarmă împotriva deprecierii moravurilor, la toate nivelurile societății. Rolul lor major a fost dintotdeauna acela de a face generațiile conștiente de implicațiile pe care faptele din prezent, care contravin poruncilor dumnezeiești, le pot avea în viitor<sup>45</sup>. Despre folosul prorociilor amintea adesea și starețul de la Colciu: „Prorociile sunt pentru oameni, pentru folosul lor. Dumnezeu, fiindcă ne iubește, ne proorocește dinainte: «Aveți în vedere că o să vină distrugerea voastră!». Prorociile sunt spre pocăință.”<sup>46</sup>. El însuși, ca un adevărat profet, i-a învățat pe oameni, ca aceștia să fie mereu pregătiți.

---

<sup>42</sup> Protos. Natanael Neacșu, *Cuviosul Dionisie...*, p. 156.

<sup>43</sup> \*\*\*, *Starețul Dionisie, Lumea...*, p. 70.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>45</sup> Pr. Ioan Chirilă et al., *Introducere...*, p. 520.

<sup>46</sup> \*\*\*, *Starețul Dionisie, Lumea...*, p. 28.

# Nebunia pentru Hristos – chip deosebit al ascezei creștine\*

Drd. Nicolae-Toma POSA

## *Abstract:*

Foolishness for Christ has meant throughout history a special face of asceticism, through which a small number of people with a holy life sought the depths of humility in order to bring as many people as possible to Christ. The present article aims to highlight aspects regarding the assumption of foolishness for Christ by those few who have stepped on this special path of asceticism, so that, finally, in a translation from French to Romanian, to include an akathist dedicated to the saints who have acquired eternal Wisdom by rejecting worldly wisdom.

## *Keywords:*

foolishness for Christ, saloi, humility, asceticism, akathist

Cazul special al celor care au purtat numele de *saloi*<sup>1</sup> s-a făcut remarcat prin faptul că au fost neînțeleși de oameni, deoarece erau diferiți prin modul extraordinar de viață. Pentru acest lucru au fost catalogați drept nebuni. Deviza lor

---

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

<sup>1</sup> Termenul *σάλος*, cel care se traduce cu termenul de nebul și care face trimitere la cel lipsit de minte, este termenul adoptat pentru a vorbi despre nebunii pentru Hristos. Termenul este de origine incertă și este folosit inițial cu un conținut colocvial. Pentru prima dată este folosit de Leonțiu de Neapole, cel care a scris viața sfântului Simeon cel nebul pentru Hristos, vrând să dea o definiție teologică nebuliei. Ceea ce este crucial este faptul că Simeon este un *σαλός διὰ Χριστόν*, un nebul pentru Hristos. Pentru prima dată când apare în cetatea Emesei, copiii aleargă după el și îl strigă nu *salos*, ci *mosos*. Meritul lui Leonțiu este nu acela de a oferi utilitate tehnică, ci de a defini nebunia ca fiind *întru Hristos*. Despre dubletul *mosos-salos*, ambele desemnând pe cel nebul, o abordare mai amplă se regăsește în <http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft6k4007sx&chunk.id=ch4&toc.depth=1&toc.id=ch4&brand=ucpress> (accesat la 10 iunie 2024).

a fost una categorică: „Fie suntem nebuni pentru lume din pricina lui Hristos, fie suntem nebuni pentru Hristos din pricina lumii”<sup>2</sup>. *Saloi*, echivalentul rusesc *jurodivye*, au fost cei care au purtat masca nebuniei, deși perfect raționali, din dragoste pentru Hristos pentru a-i aduce pe semenii lor la Hristos. A aduce pe cineva la Hristos înseamnă a-L aduce pe Duhul Sfânt în sufletul aceluia, lucru care este posibil doar căpătând despățimirea. Glasul lor se făcea resimțit ca au apel la curățirea de patimi, ca, dobândind astfel nepățimirea, omul să poată gusta din bucuria lui Hristos.

Asumarea nebuniei nu a însemnat doar purtarea lor extraordinară prin care un întreg set de valori sociale era răsturnat, după modelul scripturistic<sup>3</sup>, ci a însemnat o viață dusă ca cea a unui adevărat scrântit, lucru care provoca sminteală în rândul celorlalți. Scopul a fost acela al dobândirii deplinei libertăți de exprimare<sup>4</sup>.

Articolul de față își propune să pună în evidență aspecte privind asumarea nebuniei pentru Hristos de către acei puțini care au pășit pe această cale deosebită a ascezei, ca, în final, într-o traducere din limba franceză, să includă și un acatist dedicat sfinților care au dobândit Înțelepciunea cea veșnică lepădând înțelepciunea cea lumească.

### ***Rosturile nebuniei pentru Hristos***

Acești neîntrecuți luptători ai adevărului – despre care se mărturisește că „Dumnezeu a lăsat puțini astfel de nevoitori și în condiții speciale”<sup>5</sup> – nu au

---

<sup>2</sup> Sfântul Nicolae Velimirovici, *Dicționarul vieții veșnice*, Ed. Egumenița, Galați, 2014, p. 308.

<sup>3</sup> A se vedea, de exemplu, *Mt* 18, 4; *Mt* 20, 16; *Mc* 9, 35; *Mc* 10, 44; *Lc* 14, 11; *1 Co* 1, 18; 1, 21; 1, 23; 1, 25; 1, 27; 2, 14; 3, 18; 4, 9-13; *2 Co* 6, 8-10 ș.a.

<sup>4</sup> Pentru a înțelege mai bine acest aspect se cade a aduce ca exemplu imaginea bufonului la curtea regelui în Evul Mediu, prezență emblematică pentru această perioadă, care a căpătat o adevărată semnificație socială și chiar politică. Acest aspect este definitoriu în a înțelege și rolul nebunului pentru Hristos în societate, ca mijlocitor între popor și Dumnezeu, cu adevărate diferențe de nuanță. Clovnul regal sau mășcăriciul, cum mai este cunoscut, era în chip vădit nebunul care se înfățișa înaintea regelui pentru a crea un mediu de amuzament înaintea privitorilor. Rolul său este unul cu totul deosebit, căci masca pe care o înfățișa, a celui lipsit de minte, a incoerentului, a celui cu o îndrăzneală izvorâtă din aparenta lipsă de discernământ, ascundea adevărata sa vocație, și anume cea de spion. Având deplină libertate înaintea tuturor, atât a boierilor, cât și a regelui, acesta cunoștea adevărata față a societății. Nebun considerat fiind, nu era acuzat pentru vorbele sale, dar vorbele sale acuzau pe toți cei care atentau la bunul mers al feudei. Sub chipul vorbelor nebunești se ascundeau adevăruri sociale, care erau puse înaintea regelui spre cunoștință, fără ca cei prezenți să cunoască acest tertip. A se vedea Harvey Cox, *The feast of fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Harvard University Press, Cambridge, 1969, 255 p.

<sup>5</sup> Ioannis K. Kornarakis, *Tarso cea nebună pentru Hristos*, Ed. Egumenița, 2008, Galați, p. 8.

purtat această cruce fără a avea o noimă, ci întru toate purtarea lor era duhovnicească, urmărind *dobândirea smereniei, lepădarea de lume și iubirea de aproapele*.

### *Dobândirea smereniei*

Era cel dintâi scop al acestora, căci simularea nebuniei reflectă dintru început dorința de a fi batjocorit, disprețuit, lovit și umilit. Fie că fățureau îndrăcirea sau se întruchipau precum cei beți și desfrânați, sau păcătoși, se lăsau învinuiți și îndurau toate defăimările cele pe nedrept fără a se împotrivi.

„Prin îndurarea necinstei, a umilințelor și chinuirilor, *salos*-ul caută mai întâi de toate să dobândească adâncul smereniei.”<sup>6</sup>

Adâncirea întru smerenie îi ridică pe aceștia spre culmile sfințeniei, unde, contemplând frumusețea iubirii dumnezeiești, se făceau flăcări pălpâitoare ale Duhului Sfânt, căci „desăvârșirea e adâncul smereniei și înălțimea de flacără a iubirii”<sup>7</sup>.

Ascunderea lucrării lăuntrice și smerenia până la moarte, care ajunge până la dorința de a nu fi îngropat trupul, sunt caracteristice nevoinței nebuniei pentru Hristos. Toată dezordinea exterioară acționa precum o mască pentru ceilalți, înfățișarea și felul cotidian de viață aflându-se în sensul invers conștiinței statornice și neclintite a lucrării celor dumnezeiești pe care o purtau înăuntrul lor. Astfel s-au străduit sfinții să îmbrace sufletul cu chipul cel îngeresc, căci „pe omul din afară ușor îl face cineva monah, numai să vrea; dar nu puțină luptă se cere pentru a face pe omul dinlăuntru monah”<sup>8</sup>.

Unii de bunăvoie au primit a fi numiți împătimiți, departe fiind de acestea, și cereau iertare, ei, cei care au fost îmbrăcați în haină neprihănită. Sau alții, pentru a-și ascunde virtutea, se arătau răniți de păcate. Căci astfel, deși nedreptățiți, nu se supărau, nici nu se apărau, căutând doar smerenia cea adâncă, a cărei desăvârșire „stă în a primi cu bucurie învinovățirile mincinoase”<sup>9</sup>.

Mulți nu pot înțelege această nevoință, socotind-o rătăcită, însă toată deschiderea aceasta liberă a nebunului sfânt spre batjocură era spre nimicirea slavei deșarte, ca astfel să biruiască cu desăvârșire lumea.

<sup>6</sup>J.C. Larchet, *Terapeutică bolilor mintale*, Ed. Sophia, București, 2008, p. 187.

<sup>7</sup>Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Hristos*, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 27.

<sup>8</sup>Isihie Sinaitul, *Către Teodul*, I, 70, în *Filocalia*, vol. 4, Tip. Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 59.

<sup>9</sup>Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfințele nevoințe*, 56, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. 10, EIBMBOR, București, 1981 p. 283.

„Purtarea ciudată a nebunului pentru Hristos trebuie să fie înțeleasă ca o mască falsă prin care omul acesta se străduiește să ascundă ceva foarte important, ceva care pentru el are o semnificație existențială pentru viața duhovnicească (...) virtutea lui și, în general, integritatea și curăția vieții lui duhovnicești!”<sup>10</sup>

Această ascundere a virtuții aducea cu sine și războirea demonică, a cărei căpetenie este slava deșartă, patimă care „este foarte felurită și foarte subțire și nu o bagă de seamă ușor nici însuși cel ce pătimește de dânsă”. Aceasta, împletindu-se cu orice lucrare de virtute, „încearcă să săgeteze pe ostașul lui Hristos prin orice îndeletnicire, prin glas, prin cuvânt, prin tăcere, prin lucru, prin priveghere, postiri, rugăciune, citire, liniște, până și prin îndelunga răbdare”<sup>11</sup>.

Nu toți cei ce se războiesc în arena nevoițelor percep dinamica fină a slavei deșarte, ci doar aceia care, prin lucrarea Duhului, au dobândit în mod deosebit finețe duhovnicească și foarte multă trezvie pot deveni nebuni pentru Hristos. Și precum „vântul suflă unde voiește și tu auzi glasul lui, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce” (*In* 3, 8), la fel și Duhul Domnului alege pe cei ai Săi pentru această nevoiță, căci, după cuvintele Pelagiei celei nebune din dragostea lui Hristos, s-a descoperit că, „pe această cale, (...), Domnul nu cheamă pe cele lipsite de puteri; alege spre o asemenea nevoiță doar pe cei plini de bărbăție, de putere trupească și duhovnicească”<sup>12</sup>.

Este cu totul rară și nespuse de grea dobândirea vreunei virtuți fără a aluneca în mreaja finelor legături ale mândriei, iar acela care nu se trufește, rămânând neatins de slava deșartă, veghează până la nebunie.

„Atunci când postesc, am slavă deșartă (deoarece reușesc să postesc), dar și după ce termin postul, pentru a nu se vedea virtutea mea, iarăși am slavă deșartă, cu gândul că sunt înțelept. Atunci când port haine strălucitoare sunt biruit de slavă deșartă, dar și când le înlocuiesc cu unele sărăcicioase, iarăși am slavă deșartă. Când vorbesc sunt biruit de slava deșartă, fiindcă rostesc cuvinte înțelepte, dar și când tac iarăși sunt biruit, cu gândul că am scăpat de slava deșartă. Oricum ai da-o (ai înfrunta-o), acest spin ascuțit își ține mereu vârful drept.”<sup>13</sup>

Astfel, nebunia nu constituie doar o mască a adevăratei imagini a nebunului pentru Hristos, ci și o adevărată pavăză care, purtând pecetea smerenie, se transformă într-un mod de umilire înaintea oamenilor și a demonilor, pentru ca

<sup>10</sup> Ioannis K. Kornarakis, *Târso cea nebună...*, p. 74.

<sup>11</sup> Casian Romanul, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, VII, în *Filocalia*, vol. 1, trad. pr. stavr. dr. Dumitru Stăniloae, Inst. de arte grafice „Dacia Traiană” S.A., Sibiu, 1947 p. 120.

<sup>12</sup>\*\*\*, *Fericita Pelaghia, ucenica Sfântului Serafim de Sarov*, trad. din lb. rusă de Gheorghiu Ciocoi, Sophia, București, 2011, p. 25.

<sup>13</sup> Ioannis K. Kornarakis, *Târso cea nebună...*, p. 79.

nu cumva marele tâlhar – slava deșartă – al eforturilor duhovnicești ale omului să prade sufletul îmbogățit cu izbânzi, aceasta până ce nu va ajunge în cetatea Împărăției.

Modele ale nebuniei neptice, nebunii pentru Hristos au umblat conștiinței fiind că lupta lor se califică sub legea trezviei duhovnicești:

„să te lupți împotriva slavei deșarte și a mândriei, însă îndată ce le biruiești, le vezi din nou în picioare în față.”<sup>14</sup>

Pe scurt zicând, pentru dobândirea smereniei, cei nebuni pentru Hristos căutau a fi batjocoriți, alungați, bătuți și socotiți netrebni.

„Smerenia dobândită astfel de cel nebun pentru Hristos este una cu adevărat trainică și nesmintită, căci e neconținut călită de întâlnirea cu ceilalți, și la ea se ajunge mai cu greu și se păstrează mai cu trudă decât smerenia inimii.”<sup>15</sup>

Toată purtarea sa nerușinată și aparent smintitoare era spre acoperirea nevoițelor, a virtuților și a minunilor, astfel fugind de slava cea lumea.

În sfârșit, sunt sfinți a căror viață descoperă nebunia a fi o formă de ispășire a păcatelor prin căința, însă tot pe calea smereniei.

### *Lepădarea de lume*

Întreaga nebunie a acestor sfinți se arată și în tăgăduirea acestei lumi prin lepădarea alipirii de ea. Aceasta o făceau prin *însingurare, înstrăinare și sărăcie*.

Sfinții nebuni pentru Hristos sunt cei care au adus nevoița pustiului ascetic în mijlocul tumultului cetății. Nebunia pentru Hristos cere locuri umblate de oameni. Noaptea se însingurează în rugăciune, iar ziua caută întâlnirea cu oamenii. Aceștia trăiau ca niște anahoreți în rândul oamenilor, urmând sfatul avvei Or care zice că „sau, fugind, fugi de oameni, sau batjocorește lumea și pe oameni, făcându-te pe tine nebun în toată vremea”<sup>16</sup>.

Prin lepădarea de lume nu se înțelege lepădarea de mediul fizic și social în care aceștia se nevoiau, ci lepădarea de un duh lumesc care se răzvrătește împotriva celor rânduite de Dumnezeu. Înseamnă părăsirea unei înțelepciunii „care nu cunoaște pe Dumnezeu (o filozofie și știință atee), o dominație a poftelor și a faptelor întunericii, e perversitatea morală răspândită în societate, sunt obiceiuri și prejudecăți imorale”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>15</sup> J.C. Larchet, *Terapeutică bolilor mintale...*, p. 189.

<sup>16</sup> \*\*\* , *Patericul*, Pentru avva Or, 14, ediție electronică.

<sup>17</sup> Mitrop. Nicolae Mladin, „*Hristos – viața noastră*”. *Asceza și mistica paulină*, Deisis, Sibiu, 2012, pp. 155-156.

Lepădându-se de lume, aceștia nu s-au preschimbă în supraoameni cu o voință supraomenească. Pe toate le-au făcut cu puterea lui Dumnezeu, „fiindcă aceasta e marea taină și meșteșugul vieții celei bune, să lucrezi cu puterea ce-ți vine de la Domnul, nu cu a ta”<sup>18</sup>.

Au lepădat ascultarea de lume și s-au supus ascultării față de Dumnezeu, ascultarea lor fiind o taină. Aceasta se manifesta ca o contemplație în libertate – caracteristică celor desăvârșiți, mișcați fiind de dragostea dumnezeiască ca semn al legăturii și dependenței cu Dumnezeu.

„Omul străbătând calea prin supunerea și ascultarea față de Dumnezeu cu credință dreaptă, merge spre întâlnirea cu El și spre neîntrerupta ședere împreună cu El, iar aceasta este și se numește *teologie*.”<sup>19</sup>

Ascultarea care se așterne în suflet ca virtute dăruiește celor desăvârșiți discernământ, iar celor prunci duhovnicește, acoperământ, putere și credință, celor mici la suflet și celor înaintați duhovnicește, iluminare<sup>20</sup>.

Astfel ascultarea de Dumnezeu le-a fost dezlegare de lanțurile lumii în care viețuiau, căci „adevărată ascultare răstignește voia proprie pentru a învia libertatea supremă: cea a sufletului care ascultă Duhul”<sup>21</sup>.

Străini de lume, atât pe dinafară, cât și lăuntric, împlineau virtutea înstrăinării, cât și pe cea a sărăcie, nepăstrând ceva pentru sine, ci trăind în cea mai mare sărăcie și lepădare de sine.

### *Iubirea de aproapele*

Aceștia au urmat exemplul Celui care s-a identificat cu obidiții societății, punându-se în slujba aproapelui și împlinind astfel porunca iubirii. Făcându-se tuturor toate, căutau, asemenea Sfântului Apostol Pavel, mântuirea tuturor (cf. *1 Co* 9, 22). Pentru aceasta iscodeau tot felul de nebunii, căutând întotdeauna întâlnirea cu aproapele și nicidecum închizându-se în sine.

Iubirea lor nu era una exclusivă pentru cei săraci și părășiți, pentru cei neputincioși sau lipsiți de vreun ajutor, ci era pentru toți cei aflați în suferințe și necazuri, adesea mila lor îndreptându-se spre cei păcătoși, cărora le cerea în chip silitor întoarcerea de la păcatele lor.

Pentru aceștia sufereau, pentru aceștia trăiau adâncul smereniei căutând să-i întoarcă la calea cea bună. Milă mare i-a cuprins văzând nedreptatea din jurul

<sup>18</sup> Ioannis K. Kornarakis, *Târso cea nebună...*, p. 103.

<sup>19</sup> Iosif Monahul, *Bătrânul Iosif Sibastrul*, Mân. Izvorul Mureșului, 1998, p. 133.

<sup>20</sup> Cf. *ibidem*, p. 145.

<sup>21</sup> Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Hristos...*, p. 45.

lor și răutatea care umplea viața multora, însă niciodată nu au socotit pricină a fi omul, ci diavolul care subjugă și caută ca un leu să prade făptura lui Dumnezeu.

Acești mari mistici s-au arătat adevărați oameni de acțiune care au răsturnat măsura pur omenească de acțiune, căci, pnevmatizați fiind, faptele lor erau pline de dumnezeire și putere. Astfel, și rugăciunea, „și contemplația se încadrează în planul comunitar: e în slujba iubirii, slujește trupului lui Hristos ca întreg (Biserica) și în mădularele lui (aproapele)”<sup>22</sup>.

Iubind aproapele întru simțirea duhului ca simțire a îmbelșugării dragostei lui Dumnezeu<sup>23</sup>, au dat preț tuturor virtuților, credinței și cunoașterii celor înalte.

„Fără iubire, virtuțile, credința și știința n-au preț duhovnicesc; nu mântuie, adică, și nu îndumnezeiesc.”<sup>24</sup>

Inima lor a ars pentru întreaga zidire și pentru smerenia și curăția lor, făcându-se vase ale Duhului Sfânt, au primit darurile prorociei, străvederii, discernământului și a tămăduirilor, daruri pe care le-au folosit în cea mai mare parte a cazurilor din dorința de a ajuta pe aproapele.

Nesocotind rânduilele lumești, furau din averea unora și miluiau pe cei săraci, având gândul de a îndrepta și pe cei păgubiți, aplecându-i spre milostivire. Uneori nebunul pentru Hristos „dădea pe față greșelile, retezându-le, îl amenința pe unul cu pedeapsa dumnezeiască pentru a-l îndrepta, altuia îi proceea, săvârșind toate câte voia (...). Însă pe toate așa le făcea, ca ei să-l socotească îndrăcit și având duh pitonicesc”<sup>25</sup>.

Toate faptele lor erau încununuate de discernământul dumnezeiesc, care este „în cei începători, cunoașterea adevărată a celor privitoare la ei înșiși. În cei de mijloc este simțirea înțelegătoare, care deosebește fără greșală binele propriu-zis de binele natural și de cel potrivit. Iar la cei desăvârșiți este cunoștința sălășluită în ei prin lumina dumnezeiască, care poate lumina cu lumina ei și cele ce se află în alții în chip întunecos.”<sup>26</sup>

Discernământul duhovnicesc, care este un dar al harului, este rod al ascultării desăvârșite de cele dumnezeiești și este precedat de încercările și ispitele cele multe care aduc răbdarea și experiența duhovnicească, stingând voia proprie împreună cu patimile și dobândind sensibilitatea duhului. Cel ce are această virtute, „dintr-o simțire adâncă față de aproapele, împreună pătimește cu cel ce suferă

<sup>22</sup> Mitrop. Nicolae Mladin, „Hristos – viața noastră”..., p. 252.

<sup>23</sup> Cf. Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic în 100 capete*, 15, în *Filocalia*, vol. 1..., p. 340.

<sup>24</sup> J.C. Larchet, *Despre iubirea creștină*, Ed. Sophia, București, 2010, p. 232.

<sup>25</sup> Idem, *Terapeutică bolilor mintale...*, p. 203.

<sup>26</sup> Sfântul Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, XXVI, 1, în *Filocalia*, vol. IX, EIBMBOR, București, 2013, pp. 366-367.



sau se veselește cu cel sporit (...) mâhnindu-se pentru sine că s-a făcut cunoscut celorlalți, deoarece dorește cu înflăcărare tăcerea și nearătarea”<sup>27</sup>.

Zidind și desăvârșind întâi pe cei ce au dobândit această virtute, acela cunoaște războiul și vrăjmașii cu care se războiește. Astfel, și nebunul pentru Hristos, cunoscând toate meșteșugurile diavolești și slăbiciunile firii umane, s-a făcut surpător al lucrării diavolești, al cărei fel și putere sunt greu de sesizat.

„Prin puterea sa de discernământ vede imediat care-i adevărata cauză a tulburării, cunoaște care boală e trupească și care sufletească, care-i pricinuită de demoni li care nu.”<sup>28</sup>

Toată această rânduială duhovnicească pe care sfinții o urmăreau cu acribie caracterizează în mod deosebit nebunia pentru Hristos, însă „acest fel de viață nu este pentru toți folositor duhovnicește”<sup>29</sup>. Doar pentru cei desăvârșiți și cei ajunși pe creste. Și cel ce se străduiește a se nevoi mai presus de puterile lui duhovnicești se vatamă pe sine și nu câștigă nimic. Fiecărei lucrări duhovnicești îi corespunde o anume rânduială și fiecărei purtări un anumit timp de folos duhovnicesc”<sup>30</sup>.

Pentru ca nu cumva acela arătându-se nebun înaintea demonilor și a oamenilor și să fie cu adevărat luat în răs, a trebuit să treacă prin focul purificator al celor rânduite pentru această asceză. Este strict necesar a sublinia și cerințele care s-au impus celui care a fățurit nebunia.

### ***Cerințele duhovnicești***

Sfântul nebun pentru Hristos nu a ales această cale duhovnicească fără a se afla sub călăuză dumnezeiască. Astfel, pentru îmbrăcarea hainei nebuniei sfinte se cer două lucruri esențiale: *o chemare de la Dumnezeu* sau încuviințată de Dumnezeu și *o mare desăvârșire a vieții duhovnicești*.

Se spune că „unui ucenic, care și-a părăsit sfătuitorul ca să devină nebun pentru Hristos fără binecuvântarea părintelui său duhovnicesc, i s-a spus de către un bătrân harismatic din Muntele Athos:

– Copilul meu, ca să devii un nebun pentru Hristos trebuie să fii cumpătat ca astfel să îți primești răsplata. Când eu cu tine suntem nebuni (lipsiți de minte), cum putem să devenim nebuni din moment ce suntem așa deja?”<sup>31</sup>

Această cumpătare vine dintr-o lungă și încercată experiență ascetică. Țineau post aspru, iar somnul era puțin, de cele mai multe ori rugăciunea ținând locul

<sup>27</sup> Iosif Monahul, *Bătrânul Iosif Sibastrul...*, p. 139.

<sup>28</sup> J.C. Larchet, *Terapeutică bolilor mintale...*, p. 72.

<sup>29</sup> A se vedea și Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfințele nevoințe...*, 76, pp. 381-382.

<sup>30</sup> Ioannis K. Kornarakis, *Târso cea nebună...*, p. 89.

<sup>31</sup> Idem, *Târso the fool in Christ*, Athos Publications, 2007, p. 36.

timpului dedicat somnului. În lume se aflau precum niște lemne printre lemne, semn al desăvârșitei nepătimiri. Căci doar „ajunși la capătul sfințelor nevoințe și având drept câștig nepătimirea, cei nebuni pentru Hristos intră în vederea celor tainice, arătându-se scăldați în lumina dumnezeiască la vremea rugăciunii”<sup>32</sup>.

Ca nu cumva mândria să-l doboare și ca să treacă fără a se sminti în traiul lor, cel nebun pentru Hristos nu poate merge fără a fi dobândit nepătimirea. Drept urmare, acești sfinți au ajuns la culmile desăvârșirii pentru a se putea purta astfel, căci unui începător i-ar fi fost spre moarte duhovnicească și chiar fizică o astfel de nevoiță. Unul ca acesta, slab fiind cu duhul, și-ar fi putut ieși din mișchi, înnebunind cu adevărat sau îndrăcindu-se, devenind astfel o unealtă a diavolului.

„Cei ce nu și-au supus poftele necugetate ale inimii, și au pornit pe calea grelei asceze a nebuniei, s-au arătat cu adevărat nebuni, căci ei crezând că ei râd de draci și de lume, cu adevărat s-a făcut pricină de răs acelora.”<sup>33</sup>

Cu greu îi este omului să cunoască pe cel cu adevărat nebun de cel care, smerindu-se, caută desăvârșita fericire. Cu greu îi este mișchiilor necurățiți să judece cele duhovnicești. De aceea, mulți se pot înșela în aprecierea acestui mod de viață. După cuvântul Sfântului Simeon Noul Teolog, mulți dintre cei insensibili și lipsiți de discernământ, „chiar și pe cei ce se prefac nebuni și vorbesc fără noimă lucruri plăcute și frivole, făcând figuri necuviincioase și asociindu-și pe ceilalți la răs, socotindu-i ca pe unii ce se străduiesc să-și ascundă virtutea și nepătimirea prin asemenea pretinse obiceiuri, figuri și cuvinte, îl cinstesc ca nepătimitori și sfinți, iar pe cei ce petrec în evlavie, virtute și simplitatea inimii (FA 2, 46) și care sunt cu adevărat sfinți, îi nesocotesc și trec pe lângă ei ca pe lângă niște oameni oarecare”<sup>34</sup>.

Dobândind nepătimirea, acești sfinți firește că nu au fost lipsiți de smerenie. Astfel se descoperă adevăratul lor țel, dobândirea adâncului smereniei.

Această cale „aparte de nevoiță, prin care se împlinesc mai cu seamă trei mari virtuți creștine: smerenia, lepădarea de lume și iubirea de semenii”<sup>35</sup>, își descoperă adevărata noimă într-o singură virtute, care e mai mare dintre toate acestea.

„Monahul, îndeosebi sihastrul, înstrăinându-se de lume și depunând votul sărăcie, se leapădă de lume, precum, fără a fi nebun, poți iubi, ajutând în taină, pe aproapele. Așa încât, până la urmă, noima nebuniei lui Hristos rămâne

<sup>32</sup> J.C. Larchet, *Terapeutica bolilor mintale...*, p. 207.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>34</sup> Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza 28*, în *Cateheze*, Deisis, Sibiu, 2008, p. 303.

<sup>35</sup> J.C. Larchet, *Terapeutica bolilor mintale...*, p. 210.

dorirea cele mai adânci smerenii, agonisită prin necinstiri, batjocuri și suferințe necurmăte, îndurate pe nedrept, numai și numai din dragoste pentru Hristos.”<sup>36</sup>

Împlinind această grea asceză a nebuniei pentru Hristos, sfinții s-au făcut părtași ai unei înalte demnități, unice în rândul nevoițelor. S-au făcut părtași ai celei ce este *arta artelor și știința științelor*. Să te biciuiești până când te vei convinge pe tine însuși să numești lumina întuneric și întunericul lumină. Să fugă de la tine orice drept. Să se stingă orice dorință de înălțare. Să devii nebun cu deplină știință.”<sup>37</sup>

### ***Acatistul tuturor sfinților nebuni pentru Hristos***<sup>38</sup>

#### **Condac 1**

Aleși de Împărăția Cerurilor încă din această viață, ați urmat pe calea celui Preaînalt. Nebuni în ochii oamenilor, dar înțelepți pentru Hristos. Și v-ați întors în patria cerească, unde mulțimea sfinților vă laudă așa: Bucurați-vă, Sfinților nebuni pentru Hristos, care mijlociți pentru sufletele noastre.

#### **Icos 1**

Din Egipt, Isidora, Serapion, Visarion sunteți începători ai cetii preafericite a tuturor sfinților care au devenit nebuni pentru Hristos. Îngeri printre oameni, ați viețuit fără adăposturi, fără legături și fără compromisuri. Lumea a văzut trecând umbrele voastre luminoase, minunându-se de asceza nebuniei voastre, și a recunoscut în voi icoana Stăpânului și cu bucurie vă cântă așa:

Bucurați-vă, Raze strălucitoare ale Celuilalt Soare;

Bucurați-vă, cei asemenea cu Apostolii Domnului;

Bucurați-vă, cei asemenea cu Prorocii de altădată;

Bucurați-vă, Păstori neobosiți fără adăpost;

Bucurați-vă, Magi subtili ai cuvintelor de foc;

Bucurați-vă, Liturghisitori tainici ai Inefabilului;

Bucurați-vă, Sfinților nebuni pentru Hristos, care mijlociți pentru sufletele noastre.

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>37</sup> Gheron Iosif, *Mărturii din viața monahală*, partea a doua, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 16.

<sup>38</sup> Acest acatist a fost tradus dimpreună cu o râvnitoare monahie, care și-a dedicat viața iubirii lui Dumnezeu, după textul în franceză al scrierii care se găsește în Lev Puhalo, Vasili Novakshonoff, *Vie des Fols-en-Christ: folie du monde et sagesse de Dieu*, trad. Claude Lopez-Ginisty, Editions du Désert, 2008, 192 p., cuprinzând nota celui care a compus acatistul: „Acest acatist a fost compus de Claude Lopez-Ginisty pentru Dragostea Dumnezeului celui Atotmilostiv și slava tuturor Sfinților Preafericiți Nebuni întru Hristos.”

## Condac 2

Oamenii nu au înțeles de la bun început taina cea mare a nevoinței voastre întru nebulie. Au început deci prin a vă persecuta, dar când Hristos S-a arătat în umbra faptelor voastre, deschizându-li-se ochii, au cântat lui Dumnezeu: Aliluia!

## Icos 2

Simeon și Toma în Siria, Sfântul Andrei în Sfânta Cetate, cu toții v-ați îmbrăcat în Hristos. supunându-vă sufletul și trupul lui Dumnezeu, ați renunțat la confortul lumii acesteia și, nelipindu-vi-se inima de cele stricăcioase ale lumii, fără a-i disprețui pe cei din jurul vostru, ați pășit spre Împărăția cea veșnică, unde cei aleși vă întâmpină cântând:

Bucurați-vă, Nevoitori de nedescris ai Harului;  
 Bucurați-vă, Pelerini fără traistă pe acest pământ;  
 Bucurați-vă, Văgabonzi cerești ai Vieții celei Adevărate;  
 Bucurați-vă, Pribegi mistici pe Calea lui Hristos;  
 Bucurați-vă, Pasageri cu destinația Împărăția Cerurilor;  
 Bucurați-vă, Cerșetori ai Ierusalimului Ceresc;  
 Bucurați-vă, Sfinților nebuni pentru Hristos, care mijlociți pentru sufletele noastre.

## Condac 3

Mijlocind pentru nenorocirile oamenilor, când Dumnezeu v-a împlinit rugile fierbinți, v-ați ascuns sub masca nebuliei recunoștința care i se datora lui Hristos. Pentru smerenia voastră, credincioșii cântă: Aliluia!

## Icos 3

Sfinților Isaac, Procopie și Nicolae Kotchanov ați deschis Împărăția Cerurilor în Rusia. Puterea celui Preaînalt S-a odihnit în voi și, prin multe semne și minuni extraordinare, harul s-a manifestat prin voi. În taină v-ați împlinit isprăvile, dar Dumnezeu dorea ca Slava Sa să se arate prin voi. El ne-a arătat sfințenia voastră, iar noi vă lăudăm așa:

Bucurați-vă, Atleți tainici ai credinței;  
 Bucurați-vă, Războinici de neînvinși ai oratoriei;  
 Bucurați-vă, Luptători îngerești ai Domnului;  
 Bucurați-vă, Soldați extraordinari ai Sfintei Biserici;  
 Bucurați-vă, Luptători neobosiți ai Sfântului Duh;  
 Bucurați-vă, Cavaleri nemuritori ai Împărăției Cerului;

Bucurați-vă, Sfinților nebuni pentru Hristos, care mijlociți pentru sufletele noastre.

#### **Condac 4**

Ați fost pentru cei credincioși luceferi luminoși asemenea felinarelor luminoase de pe cale, luminând cu viața voastră inima tenebrelor. Unii chiar au văzut Împărăția Cerurilor prin ochii voștri. De aceea mulțumim Domnului cântând: Aliluia!

#### **Icos 4**

Sfinților Teodor, Maxim, Mihail și Gheorghe ați luptat cu arma celor nebuni. Ați răbdat în trupurile voastre muritoare și postirea, și privegherile, și lipsurile. Și nici loc unde să vă plecați capetele nu aveați. Dar goi fiind în frigul iernii, în inima voastră bătea neîncetat rugăciunea isihastă și cei aleși ai Cerului vă laudă cântându-vă așa:

Bucurați-vă, Stâlpi de neclintit ai Bisericii;

Bucurați-vă, Analoage vii ale Cărții Înțelepciunii;

Bucurați-vă, Icoane imaculate ale Compătimirii;

Bucurați-vă, Vitralii care reflectați slava dumnezeirii;

Bucurați-vă, Lumânări aprinse înaintea Celui Veșnic;

Bucurați-vă, Amvoanele de pe pământ ale Celui Inaccesibil;

Bucurați-vă, Sfinților nebuni pentru Hristos, care mijlociți pentru sufletele noastre.

#### **Condac 5**

Fragili și plăpânzi sub povara acestei lumi, ați adus Vestea cea Bună oamenilor, propovăduind în fața tuturor Înțelepciunea lui Hristos și arătând care este puterea oamenilor. Pentru aceasta aducem laudă lui Dumnezeu cântând: Aliluia!

#### **Icos 5**

Fericiților Ioan, Isidor, Lavrentie și Ioan, voi ați îmbrățișat crucea nebuniei. Oamenii credincioși, slujitori ai sfințelor taine, au știut să citească în purtările voastre absurde dincolo de aparența nebuniei. Înaintea goliciunii voastre cucernice, fermecați, vă căutăm din toată inima așa:

Bucurați-vă, Taine negrăite ale rugăciunii;

Bucurați-vă, Prorocii ascunse ale Veacului ce va să vină;

Bucurați-vă, Sfinte Daruri subtile ale compasiunii;

Bucurați-vă, Binecuvântări izvorâte din golătate;

Bucurați-vă, Haruri oferite tuturor celor ce plâng;

Bucurați-vă, Minuni întrupate în slăbiciune;  
 Bucurați-vă, Sfinților nebuni pentru Hristos, care mijlociți pentru sufletele noastre.

### Condac 6

Întrupând la cel mai înalt nivel virtuțile lui Hristos, ați fost considerați săraci cu duhul de către lume. Dacă viața voastră nu a valorat nimic în ochii oamenilor a fost pentru a dobândi Împărăția Cerurilor, unde strigați împreună cu cei aleși lui Dumnezeu: Aliluia!

### Icos 6

Sfinților Nebuni Vasile, Nicolae, Ioan și Ivan ați avut mereu privirea ațintită spre Ultimul Scop. Prin viețuirea voastră ați izgonit minciuna, împlinind pe pământ Fericitățile. Și supraviețuind în haina de rob. L-ați onorat pe Stăpânul nostru Hristos prin sfințirea sufletelor voastre curate. Cinstind exemplul vostru sfânt, noi vă spunem așa:

Bucurați-vă, Slugi binecredincioase ale Bisericii;

Bucurați-vă, Slujitori ai Liturghiei aproapelui;

Bucurați-vă, Prizonieri ai imensei Iubiri dumnezeiești;

Bucurați-vă, Captivi ai lui Hristos dezlipiți de lumea aceasta;

Bucurați-vă, Deținuți neprețuiți ai Sfântului Duh;

Bucurați-vă, Robi ai Celui care ne eliberează;

Bucurați-vă, Sfinților nebuni pentru Hristos, care mijlociți pentru sufletele noastre.

### Condac 7

Înaintea voastră ne înstrăinăm de lume și universul care ne înconjoară se risipește descoperind ochilor noștri minunile lui Hristos pe care le dezvăluim prin actele voastre de nebunie și dăm slavă Bunului Dumnezeu cântând: Aliluia!

### Icos 7

Sfinților Ciprian, Procopie, Maxim și Andrei ați ales să trăiți dumnezeiește pe pământ. Așa cum lutul se modelează în mâinile olarului, v-ați încredințat viața în mâinile Mântuitorului. Creatorul a șlefuit sufletul vostru curat transformându-vă pe toți în vase alese și în corturi ale Sfântului Duh. Admirând această minune, cântăm așa:

Bucurați-vă, Piscuri inaccesibile ale nevoinței;

Bucurați-vă, Adâncimi de nepătruns ale smereniei;

Bucurați-vă, Scară care duceți până la Hristos;

Bucurați-vă, Corăbii care nu cunoașteți patimile trecătoare;  
Bucurați-vă, Stele care reflectați puritatea Raiului;  
Bucurați-vă, Zori pământești ai dimineților cerești;  
Bucurați-vă, Sfinților nebuni pentru Hristos, care mijlociți pentru sufletele noastre.

### **Condac 8**

Îngerii din ceruri s-au uimit văzând curăția vieții voastre și Sfânta Fecioară vi s-a arătat adesea pentru a vă întări pe calea nevoinței și pentru a cânta împreună cu voi Fiului său iubit: Aliluia!

### **Icos 8**

Sfinților și Preafericiților Simon, Terentie și Pașa ați părăsit lumea urmând lui Hristos. Zi și noapte fără încetare, mânați de forța rugăciunii, ați viețuit aici pe pământ fără a vă desprinde de Ceruri, aplecați către aproapele cu milă. Voi ați făcut vizibilă milostivirea Celui Care S-a făcut om pentru a noastră mântuire. Cu recunoștință vă cântăm așa:

Bucurați-vă, Oaze de nădejde ale Sfintei Treimi;  
Bucurați-vă, Susținători de neclintit ai credincioșilor;  
Bucurați-vă, Încredințări ale binefacerilor viitoare;  
Bucurați-vă, Mărturii demne de mucenici;  
Bucurați-vă, Locașuri ale dulcii Mângâieri;  
Bucurați-vă, Sfinte Chei ale Raiului veșnic;  
Bucurați-vă, Sfinților nebuni pentru Hristos, care mijlociți pentru sufletele noastre.

### **Condac 9**

Prin asemănarea voastră cu Păstorul cel smerit și cu acceptarea tuturor încercărilor ați reinnoit în voi icoana lui Hristos și așa arătați Calea Împărătească a Mântuitorului, psalmodiind în fece clipă a vieții voastre: Aliluia!

### **Icos 9**

Fericiților Maxim, Fotie, Dionisie, Sava vitejește v-ați nevoit în Sfântul Munte. Ritorii rămân muți ca peștii în fața mării enigme a nebuniei voastre. Înțelepciunea lor lumească nu poate să cuprindă taina cea din veac ascunsă prin care, dându-ți viața, primești Cerul, unde cetele celor aleși vă cântă:

Bucurați-vă, Câmpii pe care încolțesc recoltele Mântuitorului;  
Bucurați-vă, Sfinte Table ale Legii;  
Bucurați-vă, Grădini în care înfloresc toate virtuțile;

Bucurați-vă, Corturi tainice ale dragostei cerești;  
 Bucurați-vă, Semințe roditoare ale Înțelepciunii;  
 Bucurați-vă, Izvoare vii ale smereniei;  
 Bucurați-vă, Sfinților nebuni pentru Hristos, care mijlociți pentru sufletele noastre.

### Condac 10

Sfinților nebuni pentru Hristos, semne nemaipomenite ale milostivirii, nicio cântare nu poate să vă laude îndeajuns, iar măreția faptelor voastre de milostenie alungă solzii orbirii lumești de pe ochii noștri, când înălțăm împreună cu toți locuitorii din Ceruri: Aliluia!

### Icos 10

Preafericită Pelaghia, Pașa, Natalia, Parascheva și Maria, Sarovul a fost Raiul vostru. În voi și-au găsit alinarea cei năpăstuiți și cei greu încercați în viață. Cei care gândeau că locul lor în lume îi va izbăvi de pedeapsa lui Dumnezeu au găsit în voi cenzori nemiloși. Lăudăm corectitudinea voastră și cântăm așa:

Bucurați-vă, Bijuterii aurite ale coroanei Regelui;  
 Bucurați-vă, Cufere fragile ale darurilor lui Hristos;  
 Bucurați-vă, Podoabe ale sfintei ascultări;  
 Bucurați-vă, Diademele poruncilor lui Hristos;  
 Bucurați-vă, Comori care abundați de binecuvântări;  
 Bucurați-vă, Ferestre ale Bunătății nepieritoare;  
 Bucurați-vă, Sfinților nebuni pentru Hristos, care mijlociți pentru sufletele noastre.

### Condac 11

Sfinților nebuni pentru Hristos, voi sunteți templele vii, canalele vizibile ale Harului nevăzut, căci Domnul, prin îndrăznețele voastre nevoițe și prin existența deplasată în aparență, readuce acasă pe credincioșii care strigă: Aliluia!

### Icos 11

Sfântă Xenia și voi toate sfintele fericite ați atins vârful Scării cele sfinte. Jertfă de-ardere-de-tot adusă în fața ochilor celui Nemuritor ați fost, torță în întuneric, o flacăra arzând la focul rugăciunii, și viețile voastre, purificate de șapte ori pe Altarul Celui Preaînalt, au adus bună mireasmă. Pentru aceasta în ceruri sunteți lăudate așa:

Bucurați-vă, Cupe care răspândiți Dragostea dumnezeiască;  
 Bucurați-vă, Fântâni în care se înnoiește credința;



Bucurați-vă, pârlăiașe smerite prin care curge tandrețea;  
Bucurați-vă, Potire pline de rugăciune;  
Bucurați-vă, Stânci duhovnicești din care izvorăște Harul;  
Bucurați-vă, Cascade care tresaltă de bucurie;  
Bucurați-vă, Sfinților nebuni pentru Hristos, care mijlociți pentru sufletele noastre.

### **Condac 12**

Plini de zdrențe sau goi, călugări, clerici sau simpli credincioși, ați fost adevăratul popor al lui Dumnezeu și nebunia a fost pentru voi puntea cea sigură care duce de la Fiul la Tatăl prin Sfântul Duh, în Biserica Triumfătoare, în care poporul cântă: Aliluia!

### **Icos 12**

Sfinte Ioane Tămăduitorule și toți nebunii pentru Hristos, viața voastră a manifestat Darurile Sfântului Duh. Veți rămâne pentru totdeauna în mâna Mântuitorului. În nebunie, care este înțelepciune pentru Hristos, a fost nevoie să plecați din lumea aceasta pentru a revela umbra lui Dumnezeu, care se îmbrăca cu acțiunile voastre, și Lumina Sa cea neapusă peste viețile voastre. În fața acestui mister inefabil cântăm așa:

Bucurați-vă, Miresme ale jertfei duhovnicești;  
Bucurați-vă, Mijlocitori desăvârșiți pe lângă Judecătorul;  
Bucurați-vă, Înțelepciune și Bucurie a Sfintei Cruci;  
Bucurați-vă, Buzele lui Hristos care anunțați Pacea;  
Bucurați-vă, Merinde cerești pentru sufletele noastre;  
Bucurați-vă, Minuni înnoitoare ale Domnului;  
Bucurați-vă, Sfinților nebuni pentru Hristos, care mijlociți pentru sufletele noastre.

### **Condac 13**

Pelerini cunoscuți și necunoscuți ai isihiei, voi ați deschis Ușa cea strâmtă a Împărăției Cerurilor! O, Sfinților Nebuni pentru Hristos, binecuvântați între toți sfinții, voi ați luptat lupta cea bună a lui Dumnezeu. Eliberându-vă trupurile de convingerile acestui veac, l-ați încununat cu Soarele Celălalt! Unindu-ne glasurile cu voi, cântăm împreună: Aliluia!

(Acest condac se citește de trei ori.)

Se repetă Icosul 1 și Condacul 1.

## Rugăciune către toți Sfinții Fericiți Nebuni pentru Hristos

O, preafericților nebuni întru Hristos, Perle de sfințenie ale Bisericii lui Hristos, care ați pășit pe pământul celor vii pentru a ne mărturisi despre dragostea voastră cea nemăsurată pentru Adevăr!

Din Egipt, Isidora, Serapion și Visarion, voi ați deschis lunga învățătură a celor care au reamintit lumii exigența cea fierbinte a Sfintei Evanghelii.

Fie ca, prin sfințele voastre rugăciuni, Hristos să ne întărească în a fi credincioși învățăturilor Sale dătătoare de viață!

Sfinte Simeon și Toma din Siria, Sfinte Andrei din Constantinopol, voi ne-ați arătat prin viețuirea voastră încredințarea totală în milostivirea cea iubitoare a Domnului.

Fie ca, prin sfințele voastre rugăciuni, Hristos să ne întărească în a fi credincioși învățăturilor Sale dătătoare de viață!

În pământul Rusiei, Isaac Zăvorâtul, Procopie din Oustioug, Nicolae Kotchanov și Teodor din Novgorod, marile voastre nevoințe au mărturisit că singura bogăție adevărată a oamenilor este în Ceruri.

Fie ca, prin sfințele voastre rugăciuni, Hristos să ne întărească în a fi credincioși învățăturilor Sale dătătoare de viață!

Sfinților Mihail din Klopska, Ioan din Oustioug, Isidor din Rostov, Lavrentie din Kalouga și Ioan Borovitchi, voi ați purtat jugul cel ușor al Stăpânului Hristos sub acoperirea extraordinară a nebuniei voastre.

Fie ca, prin sfințele voastre rugăciuni, Hristos să ne întărească în a fi credincioși învățăturilor Sale dătătoare de viață!

Sfinților Vasile cel Fericit, Nicolae Salos, Ioan cel Milostiv, Ivan din Moscova, voi ați dezbrăcat omul cel vechi de zdrențele lumești pentru a intra încă de aici, de pe pământ, în Împărăția lui Dumnezeu.

Fie ca, prin sfințele voastre rugăciuni, Hristos să ne întărească în a fi credincioși învățăturilor Sale dătătoare de viață!

Sfinților Ciprian din Souzdal, Procopie de Vyatka, Maxim și Andrei din Totma și Simeon Yuryevets, voi ați fost întruparea vie a Fericiților Domnului.

Fie ca, prin sfințele voastre rugăciuni, Hristos să ne întărească în a fi credincioși învățăturilor Sale dătătoare de viață!

Sfintelor și preafericitelor Pelaghia Ivanovna, Natalia, Parascheva, Pașa și Maria, voi sunteți, la Diveevo, copiii înțelepți ai Sfântului Serafim de Sarov și care învățați ascultarea.

Fie ca, prin sfințele voastre rugăciuni, Hristos să ne întărească în a fi credincioși învățăturilor Sale dătătoare de viață!

Sfântă și preafericită Xenia din Sankt Petersburg și toate sfințele nebune pentru Hristos, voi ați întruchipat înțelepciunea cea adevărată prin faptele voastre cele neînțelese de lume, dar înțelese de Dumnezeu.

Fie ca, prin sfințele voastre rugăciuni, Hristos să ne întărească în a fi credincioși învățăturilor Sale dătătoare de viață!

Sfinților Maxim, Fotie, Dionisie, Sava și toți sfinții nebuni întru Hristos din Sfântul Munte Athos, voi ați fost în Sfântul Munte grădinarii binecredincioși ai Preacuratei Maici a Domnului.

Fie ca, prin sfințele voastre rugăciuni, Hristos să ne întărească în a fi credincioși învățăturilor Sale dătătoare de viață!

Sfinte Ioan Maximovici și toți sfinții cei nebuni pentru Hristos din Cer și de pe pământ, voi ați reamintit lumii uimite că noi toți trebuie să ne arătăm nebuni pentru Dumnezeu, Care S-a coborât până la firea cea muritoare pentru a ne oferi nemurirea.

Fie ca, prin sfințele voastre rugăciuni, Hristos să ne întărească în a fi credincioși învățăturilor Sale dătătoare de viață!

Sfinților și preaferiților nebuni pentru Hristos, păziți-ne de căldiceala duhovnicească. Feriți-ne de falsa înțelepciune a lumii acesteia, care ne face să privim nevoința ca pe o inutilitate și ne ține adesea într-o indiferență mediocră. Aprindeți în noi dorința arzătoare de a ne lua crucea și de a urma cu îndrăzneală modelul sfânt al vieților voastre închinat lui Dumnezeu.

Fie ca, prin sfințele voastre rugăciuni, Hristos să ne întărească în a fi credincioși învățăturilor Sale dătătoare de viață!

## **Sfinți nebuni pentru Hristos în Imperiul Bizantin. Caracteristici și lucrarea virtuților\***

Pr. Drd. Mihail-Stelian STAN

### *Abstract:*

In the history of the Orthodox Church, there are many saints named in the Synaxarion by the way of how they lived their life on this ephemeral land. We all know about the Apostles, the Martyrs, Bishops, Archbishops or Monks etc. But unfortunately, just a few of us have heard about a special category of saints, that is Saints Fools for Christ. This kind of people that the Holy Church recognized as saints are very uncommon. Up to this point, one can observe examples of the peculiar behavior of the Prophets in the Old Testament. Additionally, the lifestyle of the first Christian monks in Egypt perplexed many, leading them to be labeled as fools. Nevertheless, until Saint Symeon the Fool who was born in the sixth century, no one was written in the Synaxarion with the attribute Fool for Christ. This behavior originated in the Byzantine Empire, where we encountered two individuals known as fools for Christ. In this paper, we aim to highlight how they faithfully adhered to and fulfilled the commandments of the Gospel.

### *Keywords:*

Saint Symeon the Fool, Saint Andrew the Fool, Fools for Christ, Byzantine Empire, Orthodox Church

Când vorbim despre sfințenie, mintea umană poate crea anumite stereotipuri. Cu toate acestea, subiectul abordat de noi ne face să ne întrebăm cum i se poate conferi unui om care s-a sfințit prin Harul lui Dumnezeu, ajuns să fie canonizat, un atribut ce pare în antiteză sau paradoxal cu ceea ce înțelegem noi

---

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

prin sfințenie. Cum poate fi numit un sfânt „*nebun*”? Totuși, jumătate din răspunsul la această întrebare îl găsim din numirea acestor sfinți în Sinaxar. Aceștia nu sunt numiți simplu „*nebuni*”, de exemplu: Sfântul Ioan Nebunul, ci *neburnia* lor are un scop precis, anume de a ajunge la Hristos. Din acest motiv, sfântului i se adaugă, pe lângă atributul de „*nebun*”, și scopul, ținta sau, mai pe scurt, motivul pentru care dezvoltă acest comportament neobișnuit, respectiv sintagma „*pentru Hristos*”. În acest sens, viețile „*sfinților nebuni pentru Hristos*”, fiind cu totul speciale, reprezintă un exercițiu și o provocare anevoioasă de înțelegere, chiar pentru creștinii ortodocși practicanți. Prin urmare, în încercarea noastră de a explica acest fenomen, indiferent de timp sau spațiu, aceștia putând fi chiar contemporani cu noi, vom arunca mai întâi de toate o privire în istorie, căutând unde și-a luat obârșia.

Creștinismul, după cum știm, nu a apărut din nimic, ci își are rădăcina în iudaism, dezvoltându-se ulterior pe cultura elenistică. Astfel, este necesar să analizăm dacă sunt elemente ce corespund acestui comportament în istoria poporului iudaic.

În Vechiul Testament, cuvântul *nebun* este întâlnit în mai multe rânduri. Cel mai răspândit termen (în cărțile sapiențiale) este *kesil* – omul fără înțelepciune –, care capătă, pe lângă sensul propriu, anumite conotații pozitive, ex.: încredere, speranță, siguranță, în *Iov* 8, 14; 31, 24; *Ps* 77, 9; *Pr* 3, 26. Al doilea cel mai răspândit termen este *ewil* – cel fără de minte –, care spre deosebire de *kesil*, cu precădere *ewil* reține conotațiile negative. *Ewil* are, totodată, și un sens secundar (în cărțile profetice) care se referă la *neburnia* socială și religioasă. Cel de-al treilea termen care ne interesează și care are un corespondent în Noul Testament este *skel, sakal, sekel* – cel fără discernământ. Corespondentul este grecescul *μωρός*, termen pe care îl folosește Sfântul Apostol Pavel în epistolele către Corinteni. Termenul, pe de o parte, exprimă simplitatea, naivitatea sau nevinovăția, pe de altă parte, incapacitatea de a aprecia ce consecințe pot avea acțiunile întreprinse de acela<sup>1</sup>.

În prima epistolă către Corinteni, Sf. Ap. Pavel folosește termenul *μωρός*, iar în cea de-a doua, alți doi: *ἄφρων* – *nebunul idolatru* – și *ἄφροσύνης* – *neburnia*. Dacă, în Septuaginta, sensul general este unul negativ, termenul *μωρός* – *neburnia contradictorie* – este înțeles ca om lipsit de inteligență, care refuză accesul la învățătură, incapabil de a accepta voința divină ș.a. (*Sir* 22, 11; 27, 13), în Noul Testament dobândește un nou sens. Sf. Ap. Pavel vorbește despre *neburnia* de a fi apostol, de a accepta suferințele pentru Hristos, dar și de faptul că *neburnia* poate fi considerată o slăbiciune, care însă revelează puterea lui Dumnezeu. Având conotații negative, termenul *ἄφροσύνης* este întâlnit în cartea *Înțelepciunea lui*

---

<sup>1</sup> Ioan Dumitru Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos: o fenomenologie a formelor de devoțiune extremă*, Ed. Doxologia, Iași, 2020, pp. 172-174.

*Solomon*, care surprinde nebunia omului ce se îndepărtează de Dumnezeu, abătându-se de la calea cea înțeleaptă și îmbrățișând credința în idoli sau în propria rațiune. În Noul Testament, în Evanghelia după Sf. Ap. Luca se folosește termenul *ἀσέβεια* în momentul în care Mântuitorul îi muștră pe farisei din pricina insensibilității și a lipsei de dragoste de care dau dovadă (Lc 11, 40-45), precum și în parabola bogatului căruia i-a rodit țarina în momentul în care Dumnezeu i se adresează: „*Nebune! În această noapte vor cere de la tine sufletul tău. Și cele ce ai pregătit ale cui vor fi?*” (Lc 12, 20). Cu toate acestea, în niciunul dintre aceste două fragmente scripturistice, termenul nu este asemănat unei insulte, ci face referire la o nechibzuială sau o neconștientizare a darurilor primite de la Dumnezeu<sup>2</sup>.

În continuarea precedentei succesiuni de termeni și sensurilor acestora, asocierea cu diferite exemple pentru a ne ancora și mai mult în subiectul nostru, este indispensabilă. Din Vechiul Testament putem aminti, în mod special, comportamentul profeților care în diferite circumstanțe surprind un soi de *nebie* sau anormalitate. Osea se căsătorește cu o prostituată, arătând infidelitatea poporului față de Domnul (Os 1, 2); Isaia, timp de trei ani, alege să umble dezbrăcat și desculț, prevestind aducerea prizonierilor din Egipt și Etiopia (Is 20, 2-4); Ieremia, purtând numai o pânză în jurul șoldurilor și o zgardă din lemn, iar mai apoi din fier, predică poporului (Ir 13, 1; 27, 2; 28, 13); Iezechiel a șezut culcat 390 de zile pe partea dreaptă și 40 de zile pe partea stângă în fața unei cărămizi (Iz 4, 4-12)<sup>3</sup> etc. Aceste exemple prevesteau anumite lucruri și aveau ca țintă trezirea poporului, care de multe ori se găsea într-o lenevire și incapacitate de a răspunde dragostei și cerințelor lui Dumnezeu. Însă, pe lângă profeții trimiși de-a lungul vremurilor, se va fi ajuns timpul ca Fiul lui Dumnezeu să îndeplinească un lucru pe care îl putem asocia cu o *nebie*.

În Noul Testament, Chenoza sau Întruparea Fiului cel Unul Născut poate fi văzută ca un act de *nebie*, însă această *nebie* vine, bineînțeles, dintr-o dragoste nemărginită pentru făptura creată. Hristos Se Smerește și Se Întrupează și se îndreaptă spre om, invers față de cum este firesc. În mod normal, omul este cel care trebuie să îl caute pe Dumnezeu. El este cel care prin lucrarea și viețuirea sa pe pământ tinde să se înalțe și să se apropie cât mai mult de Creator. Cu toate acestea, în mod nefiresc, Cel care face pasul este Însuși Cuvântul care ia trup omenesc. Mai apoi, toată lucrarea Sa în lume, vreme de trei ani și jumătate, a fost smintitoare, ispititoare, tulburătoare și *nebie* pentru mulți. În nenumărate rânduri este cuprins și semnalat, în Noul Testament, comportamentul anumitor categorii de oameni. Deseori auzim despre mirarea fariseilor, murmurul

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 176-177.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 175-176.

cărturarilor, neliniștea saducheilor în momentul în care se întâlnesc cu Hristos. Acest lucru se întâmplă din pricina neînțelegerii reale a relației pe care omul trebuie să o aibă cu aproapele său și cu Dumnezeu. Putem spune că Dumnezeu-Cuvântul a lucrat „cu sminteala” și a fost considerat nebun de mulți, însă toate le-a săvârșit pentru a învăța, pentru a corecta. Bineînțeles, asumarea Răstignirii pe Cruce este actul de nebunie suprem, în opoziție cu orice înțelepciune omenească. Cum se poate să Se lase a fi Răstignit Hristos?! Din iubire pentru lume, Tatăl trimite pe Fiul, Hristos Se jertfește și astfel se deschid porțile Împărăției Sale. Crucea și asumarea ei sunt văzute ca nebunie în percepția lumii, însă pentru omul duhovnicesc este începutul veșniciei și înțelepciunea lui Dumnezeu.

Acesta reprezintă punctul de plecare din care se diferențiază două căi: o cale a firescului sau a normalului, prin refuzul de a fi în comuniune cu Dumnezeu, și o cale a nebuliei de a-L dori pe Hristos, de a-I urma învățăturile și de a avea ca scop dobândirea virtuților și intrarea în Împărăția Cerurilor cu orice preț, care se poate manifesta diferit.

Cuvântul care definește în Biserica Ortodoxă această categorie de sfinți cu totul deosebită este *σαλός*. Termenul nu are o etimologie exactă, nu este cu precădere un termen religios și, de asemenea, în primele secole este folosit alternativ cu *μωρός*-ul folosit de Sf. Ap. Pavel în *1 Co* 4, 10. Dacă, la început, termenul îl găsim într-o dispută legată de o proprietate în secolul V, precum și în mediul pustnicilor din Egipt și Palestina<sup>4</sup>, cuvântul a evoluat în timp. Sensul primar era de „nebul mintal”, „nebul”, „palavragiu” ș.a., ulterior *σαλός* nu va însemna doar „nebul”, ci adoptă noi forme, cum ar fi „libertin”, „gură spartă” sau „cineva care ia în derădere”. Ultima definiție se potrivește pe deplin imaginii pe care căuta să o creeze un *nebul pentru Hristos*<sup>5</sup>. Totuși, folosirea acestui cuvânt grecesc *σαλός* și înțelegerea adecvată în termenii și limbajul bisericesc se fac prin adăugirea expresiei *διὰ Χριστόν*, „după” sau „pentru Hristos”, acest lucru întâmplându-se prin relatarea episcopului cipriot Leontie al Neapolelui, prima biografie a celui dintâi sfânt *nebul pentru Hristos*, Simeon al Emesei<sup>6</sup>.

Viața Sfântului Simeon cel *nebul pentru Hristos* reprezintă prima hagiografie a acestei categorii de sfinți din Biserica Ortodoxă, fiind un model de scriere a biografiei și pentru ceilalți sfinți *nebuni pentru Hristos* de-a lungul istoriei<sup>7</sup>. Pe Simeon îl putem localiza în prima jumătate a secolului al VI-lea, în timpul domniei împăratului Iustinian, de origine sirian, care, împreună cu un anume Ioan,

<sup>4</sup> Serghei A. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos – o perspectivă istorică*, trad. Dorin Garofeanu, Ed. Doxologia, Iași, 2019, p. 38.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 179-180.

<sup>6</sup> Ioan Dumitru Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos...*, pp. 183-184.

<sup>7</sup> Serghei A. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos...*, p. 96.

pleacă să vadă „îngerii lui Dumnezeu care viețuiesc în mănăstirile din împrejurimile râului Iordan”<sup>8</sup>. Aceștia ajung la o mănăstire numită Sfântul Gherasim, unde îl întâlnesc pe Nikon, avva-ul așezământului de la care primesc haina monahală. La scurt timp, părăsesc obștea și se retrag într-un loc nu demult locuit de un părinte în apropierea râului Mujib (denumirea actuală), unde se nevoiesc împreună vreme de douăzeci și nouă de ani. După această perioadă, Simeon se gândește că petrecerea lor în pustietate ar da dovadă de un oarecare egosim și mult mai bine ar fi să meargă în cetăți și să ajute la îndreptarea lumii<sup>9</sup>. Purtând dialog cu fratele său Ioan, Simeon se hotărăște să părăsească pustietatea, spunând că va merge cu puterea lui Dumnezeu să își bată joc de lume (ἐμπαίζω τῷ κόσμῳ) și, lăsându-l pe Ioan, merge în Ierusalim, unde stă vreme de trei zile, iar de aici pornește spre Emesa<sup>10</sup>.

Înainte de a încerca să facem o analiză privind comportamentul și ce ascunde modul de manifestare a Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos, trebuie să precizăm un aspect foarte important. Dintru început trebuie să stabilim că toate faptele întreprinse de Simeon sunt îndreptate în două direcții: 1. pentru îndreptarea/întoarcerea oamenilor pe calea mântuirii; și 2. pentru a se ascunde și a fugi de slava lumească. De asemenea, orice logică sau rațiune omenească nu este capabilă să înțeleagă decât numai prin prisma faptului că, oricât de neînțelept ni s-ar părea un anume gest necugetat, Dumnezeu lucrează cu înțelepciunea Sa cea dumnezeiască în chip tainic și trebuie acceptat acest aspect. Nici rațiunea, nici simțirea, nici trupul nu pot crea un barem sau anumite tipare prin care un astfel de comportament să fie înțeles, deoarece, încă din titulatură, de *sfânt nebun pentru Hristos*, se anunță a fi greu de priceput. Cu toate acestea, având Sfânta Scriptură și folosindu-ne de învățăturile care reies din aceasta, și privind numai într-un sens duhovnicesc, nădăjduim să reliefăm câteva dintre virtuțile pe care Sfântul Simeon și ceilalți sfinți nebuni pentru Hristos le aveau și le lucrau.

Apariția lui Simeon în Emesa este una atipică, am putea spune specifică unui om nebun, deoarece el intră în cetate trăgând un câine mort după el. Acesta este văzut de copiii ce se aflau prin împrejurimi care îi pun eticheta de „părinte nebun”<sup>11</sup>. Ne gândim, oare, de ce și-a făcut Sfântul o astfel de intrare absurdă? Însă este cu cât se poate mai justificată, deoarece un om care petrece mai bine de

<sup>8</sup> Derek Krueger, *Simeon the Holy Fool, Leontius's Life and the Late Antique City*, University of California Press, Berkeley, 1996, pp. 134-135.

<sup>9</sup> Mai multe detalii despre viața Sfântului Simeon se pot găsi în cartea lui Derek Krueger, *Simeon the Holy Fool...*, pp. 136-172, sau în vol. al XI-lea (luna iulie) al colecției *Viețile Sfinților*, Ed. Mănăstirii Sihăstria, 2006<sup>3</sup>, pp. 426-457.

<sup>10</sup> Serghei A. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos...*, p. 100.

<sup>11</sup> Derek Krueger, *Simeon the Holy Fool...*, p. 151.



douăzeci și nouă de ani în pustie are un aspect specific de nevoitor. Mai mult, având și haina călugărească, Simeon sigur a vrut să anuleze din capul locului orice suspiciune a unui eventual gând că „un părinte îmbunătățit și-a făcut apariția în cetate”. Acest fapt este întărit și mai mult, întrucât a doua zi, la slujba de duminică, folosind câteva nuci lovește pe credincioși și stinge candelile din biserică<sup>12</sup>, faptă pe care o săvârșește pentru a răspândi în toată cetatea prezența sa sub chipul unui om nebun.

Fuga de slava deșartă și dobândirea smereniei erau căutate cel mai adesea de Simeon. Acesta avea un apropiat, diaconul Ioan, căruia îi va fi mărturisit adevărul despre lucrarea sa în lume înainte de a se muta la cer. Și față de acesta și-a păstrat aparenta nebunie și s-a ascuns în nenumărate rânduri, cu toate că Ioan înțelese în timp lucrarea Sfântului<sup>13</sup>. După ce a ținut postul Paștilor fără să mănânce nimic<sup>14</sup>, Ioan, știind și văzându-i osteneala, îi propune lui Simeon să meargă să-și spele trupul pentru a se revigora. Acesta îl aprobă, moment în care se dezbracă de haine și pornește spre baia publică și alege să intre în baia femeilor<sup>15</sup>.

Dragostea față de aproapele s-a exprimat permanent în toate acțiunile sale, bineînțeles, într-un stil unic. În nenumărate rânduri, Simeon a căutat să salveze oamenii care erau posedați de demoni. Leontie de Neapolis ne relatează faptul că Simeon avea o milă imensă pentru cei tulburați de duhuri rele: „se prefăcea a fi unul dintre ei, stătea cu aceștia și îi vindeca prin rugăciune”<sup>16</sup>. Unul dintre fiii diaconului Ioan se ducea adesea pe la o femeie măritată și, la un moment dat, ieșind din casa acesteia, Simeon observă cum un demon îl posedă, fără ca ceilalți dimprejur să vadă la rândul lor acest lucru. Pentru a crea un context în care să fie singur cu acel tânăr, începe să distragă lumea provocându-i să arunce cu pietre în el în timp ce îl urmărea pe acest băiat posedat. Fugind împreună, într-un moment în care nimeni nu era atent, se năpustește asupra tânărului, îl lovește peste față și îi spune: „Să nu mai săvârșești adulter, nemernicule, iar diavolul nu se va mai apropia de tine!”. În acel moment diavolul iese din băiat, îl lasă jos spumegând, iar Simeon începe a alerga un câine negru, bătându-l cu o cruce de lemn. Mulțimea era curioasă să afle ce s-a întâmplat cu acel băiat, însă, până

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>13</sup> Cu două zile înainte de a se muta din lumea pământească, Simeon i-a spus diaconului Ioan că acesta ar fi îndurat chinuri inimaginabile în lumea nematerială dacă l-ar fi demascat sau ar fi mărturisit planul său. A se vedea în Derek Krueger, *Simeon the Holy Fool...*, p. 168.

<sup>14</sup> Simeon ține post negru până în Joia Mare, când se afișează în mulțime mâncând carne, cârnați, dulciuri etc., faptă pe care o face pentru a se smeri pe sine și pentru a menține aparențele nebuniei.

<sup>15</sup> Derek Krueger, *Simeon the Holy Fool...*, pp. 153-154.

<sup>16</sup> Serghei A. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos...*, p. 107.

în momentul mutării lui Simeon, tânărul nu a putut povesti cele întâmplate, ci numai cuvintele pe care le-a auzit de la cineva „Să nu mai săvârșești adulter!”<sup>17</sup>.

Un alt episod în care se arată dragostea pentru aproapele se întâmplă cu niște oameni care aveau o afacere de familie. Poposind în locul unde vindeau diverse lucruri, Simeon ia un instrument asemănător lăutei și începe a cânta, spunând totodată o rugăciune a avvei Nikon pentru a alunga un spirit necurat. După ce spiritul fuge, și Simeon o ia din loc. Spiritul ia forma unui etiopian și începe a sparge totul în acel magazin. După ce se întoarce Simeon, are loc un dialog cu stăpâna magazinului care îi povestește ce s-a întâmplat. Acesta îi spune că el a trimis spiritul să-i distrugă tot, moment în care femeia se năpustește asupra lui pentru a-l bate. Simeon aruncă cu țărână în ochii ei, femeia orbește, iar el o avertizează spunându-i că: „dacă nu vei lua parte la viața bisericii, omul negru îți va distruge toate bunurile în fiecare zi”. A doua zi, în jurul aceleași ore, etiopianul își face apariția distrugând totul în jur. După câteva zile, strămtorați de acest necaz ce nu se mai oprea, cei doi renunță la credința lor eretică și îmbrățișează ortodoxia, nemărturisind nimănui nimic despre Simeon. Observăm în acest fragment cât de mult dorea ca tot omul să fie pe calea cea dreaptă, cât își iubea aproapele și cât ținea la credința ortodoxă, iar metoda prin care opera, chiar dacă era una dură, avea un scop ce trebuia atins, mântuirea oamenilor<sup>18</sup>.

La un moment dat, Simeon a fost văzut de un localnic în timp ce vorbea cu doi îngeri. Acesta era evreu și se ocupa cu artizanatul. Îl batjocorea adesea pe Hristos și avea în gând să îl demaște pe Simeon. Hotărându-se că a sosit momentul să îl dea în vileag, Sfântul îi apare în vis spunându-i să nu povestească nimănui ce a văzut. A doua zi, exact în momentul când voia să spună mulțimii ce a văzut, Simeon îi apare în față, îi atinge buzele și îi pecetluiește gura. Nemaiputând să vorbească, pleacă în căutarea Sfântului. Găsindu-l, începe a gesticula, îi arată faptul că nu mai poate vorbi, însă acesta face pe nebunul, dar la un moment dat îi sugerează să își facă semnul Sfintei Cruci. Totuși, Simeon, având un plan mai mare decât oprirea oamenilor de a nu-l demasca, îi apare din nou în vis evreului avertizându-l: „ori te botezi, ori o să continui să implor!” Atât de mult îl iubea pe Hristos că nu suporta să audă cum este batjocorit, dar, în același timp, atât de mult dorea mântuirea oamenilor, încât căuta orice prilej pentru a-i îndrepta.

<sup>17</sup> Derek Krueger, *Simeon the Holy Fool...*, pp. 154-155.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 157-158.

Chiar dacă la început se opune, după ce Sfântul trece la Domnul, atât evreul<sup>19</sup>, cât și toți cei din casă primesc botezul, iar gura i se dezleagă<sup>20</sup>.

Întreaga sa activitate a avut ca scop principal salvarea oamenilor. Cu toate că batjocura părea prima sa caracteristică, luând în răs pe oricine îi ieșea în cale, Simeon era un salvator. El avea câte un plan cu fiecare, pe unii îi tămăduia trupește<sup>21</sup>, deoarece, așa cum se întâmplă și în zilele noastre, sunt credincioși care au o credință în suflet, însă nu atât de puternică și care au nevoie de un imbold pentru a se întări. Alții sufereau de diferite patimi, iar Simeon intervenea în viața lor pe fiecare corectându-i prin muștrare, printr-o pagubă materială, le proceea un necaz în cazul în care nu se vor îndrepta<sup>22</sup>, toate însă aveau ca țintă vindecarea sufletului. Tehnica nu era cea mai nobilă, însă se dovedea a fi una eficientă.

Deseori, Sfântul a fost judecat că petrece foarte mult timp cu desfrânatele, însă el căuta să le oprească de la păcat. Le lua în răs, le povățuia, le avertiza și chiar le oferea bani numai să nu-și mai vândă trupul. Unele făgăduiau, își țineau promisiunea și erau răsplătite, iar altele care nu o respectau căpătau o boală sau erau muncite de vreun demon<sup>23</sup>.

Sfântul Simeon a fugit de slava lumească, nu a fost deloc delicat, însă cu siguranță a fost un salvator a multor suflete. Caracteristicile comportamentului său exagerat, batjocoritor, agresiv, gălăgios, hlizit au ca scop ascunderea virtuților și a planului de mântuire a celorlalți. Acestea nu trebuie interpretate așa cum au fost odinioară, ci analizate pe termen lung. Mântuitorul a lucrat smintitor în viziunea fariseilor, dar El a urmărit să-i salveze. Astfel poate fi asociat și comportamentul Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos și, mai ales, reacția cetățenilor Emesei, asemenea iudeilor din vremea Mântuitorului, învățând să ne ferim de judecată.

Următoarea oprire cronologică vizează cetatea Constantinopolului, în secolul al X-lea, mai precis, persoana Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos.

---

<sup>19</sup> Putem aminti și de o altă convertire a unui evreu, care era sticlar, căruia Sfântul îi sparge câteva pahare și pe care îl avertizează că, dacă nu se botează, toate obiectele i se vor sparge. Deznodământul este același, câștigând încă un suflet, evreul îmbrățișează credința ortodoxă. A se vedea în Derek Krueger, *Simeon the Holy Fool...*, pp. 165-166.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 158-159.

<sup>21</sup> Simeon unge ochii unui sătean cu muștar și este vindecat de o boală la ochi: „Du-te, nebunule, de te spală la ochi cu oțet și usturoi și îndată te vei tămădui!”. A se vedea în *Viețile Sfinților*, vol. XI, p. 452.

<sup>22</sup> O slujitoare l-a acuzat pe Sfânt că ar fi batjocorit-o, iar când a venit vremea să nască, după trei zile în care s-a chinuit, aproape era să moară, Simeon vrând să vădească minciuna grosolană a femeii a avertizat: „Nu va ieși pruncul dintr-însa, până nu va mărturisi cine este tatăl lui!”. A se vedea în *Viețile Sfinților*, vol. XI, p. 445.

<sup>23</sup> *Viețile Sfinților*, vol. XI, p. 448.

Acesta era de origine slav, a fost cumpărat de un om bogat din Constantinopol, care l-a botezat și i-a oferit o educație<sup>24</sup>. Din biografia sa reținem că, în pregătirea sa intelectuală, Sfânta Scriptură ocupa un rol central. Astfel, dorința de a-l cunoaște pe Dumnezeu se aprinde tot mai mult în inima sa și, pe când se ruga într-un din nopți, diavolul îi face o vizită bătând zgomotos în ușa tânărului. Înspăimântat, Andrei încetează rugăciunea și se ascunde în pat, iar mai apoi cade într-un somn profund. În visul pe care l-a avut, el se luptă cu un demon, pe care îl biruiește, primind de la Hristos cununi și făgăduința multor bunătăți în Împărăția Cerurilor dacă se va face nebun pentru El. A doua zi, după miezul nopții, cunoscând dragostea ce i-o purta stăpânul său și faptul că nu-l va elibera, Andrei dezvoltă primul episod de nebunie. El este auzit și văzut de bucătar cum stătea la o fântână din apropierea camerei stăpânului, tăindu-și haina bucățele, strigând, pronunțând cuvinte de neînțeles. În întristarea sa, stăpânul îl trimite la biserica Sfintei Mucenițe Anastasia, unde este înlănțuit, plătind mulți bani și având speranța că va fi vindecat<sup>25</sup>.

Amintindu-ne de viața Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos și comparând cu relatările despre Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos, putem observa câteva diferențe importante. Prima diferență dintre cei doi este haina monahală pe care Simeon a îmbrăcat-o, în vreme ce Andrei nu a fost învrednicit de darul acesta. Un alt aspect deosebit este tinerețea lui Andrei, în vreme ce Simeon are aproape trei decenii de viață pustnicească, ani în care s-a îndeletnicit cu multe virtuți, având o experiență mult mai mare și o luptă mai directă cu diavolul. Astfel, la Simeon, asumarea nebuliei este totală, din proprie voință și, mai ales, știind măsura și darurile pe care le avea și cât de folositor putea fi celorlalți la mântuire. Despre Andrei putem să mărturisim că este ales de Hristos, înainte de a ști despre acest fenomen sau modul în care să se comporte. Acest lucru îl vedem la scurt timp după ce ajunge în biserica Sf. Anastasia, deoarece, printre rugăciunile și momentele de nebunie, Andrei avea o neliniște și dorea o confirmare dacă lucrul pe care l-a început este bineplăcut lui Dumnezeu. Rugându-se și plângând, într-o noapte, un bătrân împodobit cu slavă mare, însoțit de cinci femei, cerceta bolnavii aflați în biserică. Ajungând la Andrei și întrebând-o bătrânul pe Sf. Anastasia dacă pe el nu îl va vindeca, Mucenița îi răspunde că tânărul nu are nevoie de vindecare pentru că Domnul l-a vindecat și nu îi trebuie altă vindecare<sup>26</sup>. Această descoperire pe care i-o face Sfânta Anastasia îi este confirmarea și

<sup>24</sup> Derek Krueger, *Simeon the Holy Fool...*, p. 137.

<sup>25</sup> Arhimandritul Ignatie, *Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos*, trad. Ieroschim. Ștefan Nuțescu, Schitul Lacu-Sfântul Munte Athos, Ed. Evanghelistos, București, 2011, pp. 23-28.

<sup>26</sup> Lennart Ryden, „The Life of Saint Andrew the fool”, în *Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensa* 4:2, Uppsala, 1995, p. 21.

întărirea de care avea nevoie Andrei pentru a continua această responsabilitatea primită de la Hristos.

După patru luni, Andrei este eliberat<sup>27</sup> și, asemenea lui Simeon, își începe activitatea în cetate. Andrei s-a apropiat la rândul lui, încă de la început, de cineva căruia avea să-i mărturisească întreaga activitate, în persoana lui Epifanie, un tânăr căruia i-a prorocit că va deveni patriarh<sup>28</sup>. Relația dintre aceștia doi se pare a fi una mai intimă decât relația Sfântului Simeon cu diaconul Ioan. Experiențele trăite de Andrei par a fi mărturisite destul de amănunțit bunului prieten și fiu duhovnicesc. Spre deosebire de Simeon, Andrei îi mărturisește lui Epifanie încă de la început nebunia pe care o practică, cerându-i să păstreze taina cât timp va trăi<sup>29</sup>. O altă caracteristică a lui Andrei este lipsa unui cămin sub orice formă<sup>30</sup>. Acesta se oprea și își petrecea nopțile în ger cumplit în aer liber, deseori în preajma câinilor. Însă acest ger pe care-l îndură se preschimbă într-o mare binecuvântare, fiind răpit până la al treilea cer. Vede frumusețea raiului, simte mireasma acestui loc, vede strălucirea Stăpânului, mărturisindu-i-se că a dus smerenie spre chipul cel mai desăvârșit<sup>31</sup>.

Comportamentul lui Andrei este asemănător cu cel al lui Simeon, se preface că este beat, este chiar mai agresiv cu oamenii, le pune piedici, îi îmbrâncea, dar și suferea bătaie de tot felul<sup>32</sup>. Practica milostenia în stilul caracteristic unui nebun, deoarece de fiecare dată când primea ceva, sub chipul unui scandal sau agresiv fiind, dădea<sup>33</sup> pâine, fructe, legume, pește, lactate săracilor pe care îi cunoștea<sup>34</sup>. Dar grija lui se concentra mai ales pe suflute și pe mântuirea lor. Într-un dialog cu un famen desfrânat, Andrei îl mustră pentru păcatele necuviincioase pe care le săvârșește cu stăpânul său, moment în care tânărul se înfricoșează. Epifanie nu îl demască pe Andrei, spunându-i prietenului său că este nebun și să nu ia în seamă cuvintele lui, dar dacă l-a mustrat conștiința în urma cuvintelor auzite să caute să se îndrepte. După ce famenul pleacă, Andrei îi face mărturisirea că el vrea să aducă pe calea cea dreaptă pe păcătoși<sup>35</sup>. Într-un moment chiar se ceartă cu un diavol, acesta acuzându-l pe Andrei că prea îi amestecă treburile<sup>36</sup>.

<sup>27</sup> Arhimandritul Ignatie, *Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos...*, p. 35.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 48-59.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>33</sup> Arunca cu bani sau alimente în cei săraci, fie se certa cu cineva și într-un moment de „nebunie” arunca sau lăsa totul și o lua la fugă ș.a.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 73-75.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 90-91.

Cu fiecare lucra diferit, raportându-se la patima de care suferea. La un moment dat, Andrei corectează un monah care, deși era foarte evlavios cu multe virtuți, cu rugăciune multă, blândețe și dragoste deosebit, era robit de o patimă pe care nu o conștientiza. Era măcinat de iubirea de argint și de zgârcenie, iar diavolul ce îl stăpânea chiar câștigase bătălia cu îngerul păzitor pentru sufletul său. Acest episod îl întristează pe Andrei, motiv pentru care cu blândețe merge și-l înștiințează pe părinte de deznodământul său în cazul în care nu se va îndrepta<sup>37</sup>.

Atât de mult ținea la taina nebuniei sale, căutând ca nu cumva să fie slăvit de oameni, încât, fiind văzut de un rob cum în chip tainic a deschis ușile bisericii și realizând că el nu este nebun, ci un om sfânt, Andrei l-a avertizat ca să nu spună nimănui nimic, ca nu cumva un duh necurat să vina asupra lui. Mai mult decât atât, îi spune că îl va ruga pe îngerul său păzitor să nu îl lase să vorbească. Acesta nu crede că i se va întâmpla ceva și, vrând să-l mărturisească pe Andrei și altora, într-o încercare în chip tainic i se pecetluiește gura, nemaiputând vorbi<sup>38</sup>. Bunăoară, în ultimele clipe ale vieții sale pământești, Andrei, înainte de a se muta la ceruri, îi cere cu jurământ lui Epifanie făgăduința de a nu-i zidi vreo biserică și nici măcar un monument ca nu cumva să fie slăvit de oameni. Astfel, el întărește încă o dată această virtute pe care a avut-o, mărturisind că, asemenea lui Simeon cel nebun pentru Hristos, nici moaștele sale nu vor fi găsite pentru a nu fi puse spre cinste și slăvite de făptura omenească<sup>39</sup>.

### Concluzii

Într-o cheie duhovnicească se poate înțelege această lucrare a *sfinților nebuni pentru Hristos* în lume, însă câți dintre noi avem această capacitate sau măsură duhovnicească? Adesea se întâmplă ca aprecierea unei persoane cu adevărat să se facă după ce se mută la Domnul. Privind în istorie, putem să socotim un număr imens de sfinți care au fost batjocoriți în timpul vieții și apreciați doar după ce au trecut în Împărăție și li s-a arătat sfințenia. Acest lucru se întâmplă și în cazul acestei categorii de sfinți care sunt o raritate în creștinism. Cert este că implicarea lor pe cât a fost de dură, agresivă de multe ori și directă, pe atât a fost de eficientă. Atât Simeon, cât și Andrei au avut drept caracteristică principală salvarea cât mai multor suflete. Chiar dacă au avut darul înainte-vederii și intervenția lor în viața unora ei o cunoșteau a fi una care, probabil, nu ar da vreun rezultat, ei lucrau și în viața acelor. Nimănui nu îi este predestinat raiul sau iadul, fiecare este înzestrat cu liberul arbitru și de aceea acești sfinți nebuni se amestecau în viețile lor cu speranța că se vor schimba.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 114-122.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 85-86.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 239-240.

Nebunul pentru Hristos nu se pliază standardelor societății și nu se încadrează niciunui criteriu de judecată lumesc și nici nu ar trebui să căutăm să facem acest lucru. El este un om aparte, ales special de Dumnezeu pentru a săvârși această misiune și prin care Creatorul lucrează în chip tainic. Dincolo de acest aspect, noi putem observa lucrarea unor virtuți pe care le ridică pe culmi mărețe. Asemenea cuvintelor Sf. Ap. Pavel „iar dragoste nu am, nimic nu sunt” (1 Co 13, 2), dacă acești sfinți nu ar fi avut dragoste desăvârșită, nu s-ar fi îndeletnicit cu lucrarea aceasta. Ei mărturisesc că batjocoresc lumea, însă ei batjocoresc păcatul în care se află omul și fac aceasta pentru a-l repune pe calea cea dreaptă.

Sminteala cu care lucrează cei *nebuni pentru Hristos* reprezintă scutul lor pentru o smerenie deplină. Toate giumbușlucurile păstrează masca nebuniei la care țin atât Simeon, cât și Andrei. Ei nu doar că n-au căutat lauda sau cinstirea lor din timpul vieții, făgăduindu-le celor cărora s-au descoperit că în cazul în care vor încerca să le descopere taina vor suferi sub o formă sau alta, cât și după mutarea lor la ceruri. În chip minunat, după cum și-au dorit, trupurile celor doi sfinți nu au fost găsite pentru a fi puse spre cinstire.

Astfel, concluzionând cele relatate anterior, ne-am duce cu gândul că este destul de dificil de înțeles un astfel de comportament. În cele din urmă, rațiunile sau înțelepciunea lui Dumnezeu nu pot fi tăgăduite și este vital pentru noi să le îmbrățișăm, acceptând în final și o astfel de exprimare a unor oameni. Consider însă că nu trebuie să facem un exercițiu de înțelegere, ci doar să urmărim nivelul atins al numeroaselor virtuți pe care le au aceștia, să încercăm să le punem în aplicare și, mai presus decât toate, să ne păstrăm smerenia, fără a judeca pe aproapele nostru.

# Înfierea prin Hristos la Sfântul Chiril al Alexandriei\*

Pr. Drd. Mihail-Iustin MITREA

## *Abstract:*

The article presents how St. Cyril of Alexandria defines in his writings the salvation of human nature in Christ. On the one hand, salvation constitutes a return to the man's primordial state, but on the other hand, it also implies the aspect of perfection and possibility of reaching God's likeness for the human nature. This presupposes faithful imitation of the life of Christ, the new Adam, who has ascended to perfect unity with God. Through Christ man is cleansed from sin and acquires filiation and thus becomes „partaker of the divine nature”. The communion with God which we can attain in Christ through the hypostatic union of the two natures offers man the prospect of perfect union with God.

## *Keywords:*

Saint Cyril of Alexandria, filiation, adoption, salvation, image of God, likeness

## *Introducere*

Prin Jertfa și Învierea Cuvântului întrupat, natura umană a obținut mântuirea, iar roadele acestei mântuirii sunt: iertarea păcatelor, împărtășirea Duhului Sfânt și înfierea<sup>1</sup>. În Hristos, omul se bucură nu numai de împăcarea cu Dumnezeu, ci și de cel mai înalt grad de comuniune cu El. Lucrarea mântuitoare a lui Hristos îl eliberează pe om de păcatul originar, readucându-l în starea primordială din care a căzut Adam, dar, mai mult, aduce firea umană la îndumnezeire prin Unicul Ipostas al Cuvântului Întrupat.

---

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

<sup>1</sup> „Bunătățile care se dau în această lume: iertarea păcatelor, sălășluirea Duhului Sfânt, demnitatea înfierii, Împărăția Cerurilor” (*tr.n.*), Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Luca*, PG 72, 789B.



Iconomia mântuirii omului nu se oprește la Întrupare și la Jertfa de pe Cruce, ci continuă cu Învierea, desăvârșindu-se cu Înălțarea lui Hristos la ceruri și cu șederea Sa de-a dreapta Tatălui. Iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu se încheie cu înălțarea naturii umane și introducerea ei în intimitatea Sfintei Treimi. Hristos este așezat de-a dreapta Tatălui în ceruri și ca Om adevărat. Hristos devine Fiul Tatălui și potrivit naturii umane, adică este primul om care experimentează intimitatea de fiu cu Dumnezeu. Astfel, natura umană primește în Hristos nu numai iertarea păcatelor, ci și locuirea Duhului Sfânt și, în plus, înălțarea la slava înfierii.

Sfântul Chiril se alătură Părinților Bisericii în definirea mântuirii naturii umane în Hristos ca fiind revenirea la starea primordială<sup>2</sup>. Astfel, mântuirea constituie o întoarcere la frumusețea dintru început a naturii umane<sup>3</sup>, la slava de la început<sup>4</sup>, la chipul cel dintâi<sup>5</sup>. În Hristos am fost restaurați la chipul strămoșesc și am primit nădejdea fermă a bunurilor viitoare<sup>6</sup>. Acest lucru nu înseamnă însă că mântuirea în Hristos ar fi pur și simplu restaurarea omului în starea de dinaintea căderii protopărinților. Sfântul Chiril nu omite aspectul desăvârșirii și îndumnezeirii naturii umane prin Cuvântul întrupat.

### **Înfierea în iconomia mântuirii**

Îndumnezeirea omului este sinonimă cu înfierea sa de către Dumnezeu<sup>7</sup>. Consecința a Întrupării, înfierea (ὁμοθεσία) ca termen apare numai în epistolele pauline (*Ga* 4, 5; *Rm* 8, 15, 23; 9, 4; *Ef* 1, 5)<sup>8</sup>. În Vechiul Testament, poporul ales este numit prin metaforă „fiul” lui Iahve (*Iș* 4, 22; *Dt* 14, 11; *Pș* 72, 15; *Is* 1, 2-4; 30, 1-9; 43, 6; 45, 11; 63, 8; *Ir* 3, 14; 31, 9-20; *Os* 2, 1; 11, 1). Chiar dacă există procedura înfierii atât la diferite popoare din Antichitate, cât și la poporul ales,

<sup>2</sup> Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PG 73, 205B-C, 284B.

<sup>3</sup> „Căci, fiind părtași ai Lui prin Duhul, suntem făcuți desăvârșiți în asemănarea lui și în asemănarea chipului suntem crescuți în formă, după cum ne-a spus și Scriptura. Căci, de îndată ce am fost readuși la frumusețea originală a naturii și am fost reformați în acea natură divină, suntem liberi de relele fărădelegii” (*tr.n.*). Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PG 73, 153B. În Hristos, omul este restaurat, prin harul Duhului Sfânt, la *frumusețea originală*. Idem, *Comentariu la Isaia*, PG 70, 1348B-1349A.

<sup>4</sup> Sfântul Chiril al Alexandriei, *Omilia festive*, *Omilia* 6, 1, PG 77, 500B.

<sup>5</sup> Idem, *Omilia* 7, 2, PG 77, 549D-552A.

<sup>6</sup> Cf. Pierre-Thomas Camelot, „La théologie de l'image de Dieu”, în *Revue des Sciences Philosophiques Et Théologiques*, vol. 40, 1956, p. 457.

<sup>7</sup> Vasilios Karayiannis, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 454.

<sup>8</sup> Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*, teză de doctorat, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 151.

aici nu este vorba despre o înfiere omenească. Procedurile legale de înfiere se aplică numai într-un mod cu totul vag și îndepărtat la înfierea divină, nu e vorba despre o trecere dintr-o familie în alta, ci de o înălțare de la condiția de rob la cea de fiu al lui Dumnezeu. Prin înfierea divină, fostul rob devine fiu, cel fără moștenire devine moștenitor<sup>9</sup>. În multe locuri din Vechiul Testament Dumnezeu este numit Tată (*Dt* 32, 6; *2 Rg* 7, 14; *Ps* 67, 5; 88, 26; *Ier* 3, 4, 19; 31, 9; *Is* 63, 15, 16; 64, 7; *Mal* 1, 6; 2, 10; *Tob* 13, 4; *Sir* 23, 1, 4; 51, 10; *Sol* 14, 3). În aproape toate religiile lumii, Divinitatea primește și numele de Tată sau Părinte. Dar în *Vechiul Testament* găsim numai două exemple unde credinciosul I se adresează lui Dumnezeu în rugăciune numindu-L „Părinte” (*Sol* 14, 3; *Sir* 23, 1, 4). În iudaismul palestinian apar invocări cu titlul colectiv: *Abinu* = Tatăl nostru; dar invocarea cu titlu individual *Abi* nu este atestată nicăieri. În Noul Testament, Dumnezeu este numit *Tată* în mod frecvent, acest nume fiind echivalent cu acela de Dumnezeu. De trei ori apare în Noul Testament invocarea lui Dumnezeu cu numele de *Tată* sau *Părinte* în formulă aramaică: o dată în cuvintele Mântuitorului (*Mc* 14, 36) și de două ori în epistolele pauline (*Gal* 4, 6 și *Rm* 8, 15). O serie întreagă de texte targumice și rabinice dovedesc că termenul *avva* era, în familiile iudaice, formula curentă de adresare a copiilor către tatăl lor, acest termen având sensul de „tată” sau chiar de „tatăl meu”. Dar niciodată nu este folosit acest cuvânt fără sufix și fără nici un alt adaos, ca o invocație adresată lui Dumnezeu. *Avva* apare pentru prima dată în acest sens în cuvântul Mântuitorului. Dintre Sfinții Evangheliști, numai Sfântul Marcu a păstrat termenul original, deși studiul textelor pare să arate că Mântuitorul L-a invocat întotdeauna pe Dumnezeu cu titlul aramaic *Avva*. Cuvântul *Avva* reprezintă astfel în Noul Testament ceea ce J. Jeremias numește *ipssisima vox Jesu*<sup>10</sup>.

Și pentru părintele alexandrin mântuirea naturii umane în Hristos nu este doar o restaurare a chipului creat la starea sa originară. Mântuirea presupune, de asemenea, deschiderea căii spre desăvârșire, care fusese abandonată de Adam, anume îndumnezeirea sau asemănarea cu Dumnezeu, întrucât în Hristos, omul este „semnul cel mai bineplăcut al omului dintâi”<sup>11</sup>.

Restaurarea frumuseții originare a naturii umane enipostaziată de Cuvântul este o „frumusețe transcendentă”, frumusețea sfințeniei. Starea originară la care este readusă natura umană implică și prezența sfințitoare a Duhului Sfânt. În

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>10</sup> Joachim Jeremias, *Abba. Jesus et Son Pere*, Paris, 1972, p. 95, ș.u., apud Pr. Dr. Vasile Mihoș, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*, p. 155.

<sup>11</sup> Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Întruparea Unuia-Născut*, PG 75, 1425 CD.

Hristos, natura umană este reînnoită prin sfințirea Duhului<sup>12</sup>, iar acest fapt constituie o stare de libertate intelectuală<sup>13</sup>. În Hristos, omul își recapătă libertatea în fața patimilor și a păcatelor. Prin urmare, în Cuvântul întrupat, omul este chemat la libertate, și anume la libertatea sfințeniei. Creația prin Hristos înseamnă pentru Sfântul Chiril înnoirea spre nesticăciune. Purificarea de patimile și păcatele carnale duce la ieșirea din starea de stricăciune. Astfel, natura umană în Hristos este prezentată ca fiind regenerată și îndreptată spre nesticăciune și nemurire. Luând propriul nostru trup stricăcios și muritor, Cuvântul lui Dumnezeu îl unește cu El însuși, cu Viața prin natură, și astfel stricăciunea este schimbată în nesticăciune, iar moartea în viață<sup>14</sup>.

Învierea lui Hristos inaugurează o viață care are un conținut eminentamente eshatologic, coordonatele sale fiind nesticăciunea și sfințenia. Reînnoirea naturii umane în Hristos, deși constituie o revenire la starea originară, nu corespunde unei *re-formări* (ἀναμορφώση)<sup>15</sup> a omului după chipul inițial al lui Adam, ci după chipul Omului nou, al noului Adam, adică al Cuvântului întrupat. Atributele naturii reînnoite, și anume libertatea față de păcat, sfințenia, nesticăciunea, nemurirea etc., nu sunt atributele lui Adam de dinaintea căderii în păcat, ci sunt atributele lui Hristos. Hristos formează sau, altfel spus, oferă condiție ontologică și desăvârșește propria Sa natură umană prin participarea la atributele naturii Sale divine<sup>16</sup>.

Restaurarea naturii umane în Hristos nu înseamnă doar o întoarcere în trecut la starea primordială a protopărinților. Sfântul Chiril arată că Întruparea, Jertfa și Învierea lui Hristos nu poartă doar o dimensiune răscumpărătoare, ci și o dimensiune a finalității, a împlinirii, întrucât în gândirea eternă a lui Dumnezeu starea inițială a omului nu a fost separată de calitatea de fiu. Prin urmare, starea

---

<sup>12</sup> „Dar mai degrabă îl semnifică pe cel care prin Duhul Sfânt îi restaurează pe unii (ii reformează pe unii) la o stare și o viață sfântă și nepătată” (*tr.n.*). Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Isaia*, PG 70, 1216A.

<sup>13</sup> „Astfel, schimbarea (μετασχηματισμός) se realizează în noi, desigur, atât la nivel activ, cât și la nivelul potențial al virtuții, iar remodelarea (μετάπλασις) se săvârșește într-o sfințenie care ne înalță la tot ceea ce place lui Dumnezeu, respingând toată moliciunea minții noastre și preschimbând-o într-un cuget statornic, ce nu mai poate fi biruit.”, în Sfântul Chiril al Alexandriei, *Vremea postului și a înfrânării...*, pp. 250-251.

<sup>14</sup> Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Luca*, PG 72, 908D-909A.

<sup>15</sup> „Căci Hristos ne-a re-format în El (Αναμορφοί μὲν γὰρ ἡμᾶς εἰς ἐκεῖνον Χριστὸς) și a înviat în noi frumusețea originară a naturii și ne-a făcut să ne însușim Chipul Său, căci suntem făcuți după chipul și asemănarea Lui” (*tr.n.*), Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Isaia*, PG 70, 1124A.

<sup>16</sup> Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ediția a III-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 250.

de dinaintea căderii în păcat a lui Adam a însemnat și demnitatea filială, întrucât, în gândirea veșnică a lui Dumnezeu, Adam nu urma să fie mai întâi o creatură și doar mai apoi să se bucure de demnitatea filială. Pentru Dumnezeu, omul este din veșnicie „un alt fiu”.

Prin urmare, prin Întruparea Cuvântului, Dumnezeu îl restaurează pe om conform scopului pentru care l-a creat. Domnul nostru Iisus Hristos devine cu adevărat „rădăcina” și „începutul” naturii umane restaurate, ca primul om care atinge scopul pentru care a fost creată natura umană, și anume înălțarea la demnitatea de „fiu” al lui Dumnezeu. Demnitatea filială este destinul omului creat „după chipul” lui Dumnezeu. Omul a venit la existență pentru a deveni „fiu” al lui Dumnezeu prin har, ca urmare a actului creator plin de iubire. Prin creație, omul a devenit „copil” al lui Dumnezeu, în sensul că își are rațiunea de a fi în voința Creatorului său<sup>17</sup>. Din momentul creației, imediat după ce omul a fost adus de la neființă la ființă, Dumnezeu Și-a asumat calitatea de Tată al său. Creația a fost în același timp și adopția omului, dar drumul de la starea de „zidire” la demnitatea de „fiu” ține și de libertatea cu care ne-a înzestrat Dumnezeu. Astfel, adopția este întâlnirea iubirii părintești a lui Dumnezeu cu iubirea omului față de Dumnezeu, atunci când Îl recunoaște ca fiind propriul său Tată. În Hristos, natura umană este restaurată și ridicată la „slava de Fiu”<sup>18</sup> prin har. Scopul ultim al Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu este înfierea omului<sup>19</sup>.

La fel ca în starea cerească, și în cazul naturii umane a Mântuitorului Iisus Hristos adopția depinde de lucrarea Duhului Sfânt, care îl transformă pe om prin sfințire:

„fiindcă deci întâiul Adam nu a păstrat harul dat lui de Dumnezeu, ne-a trimis Dumnezeu-Tatăl din cer pe al doilea Adam. Căci trimite spre asemănare cu noi pe Fiul Său Cel neschimbat și nealterat prin fire și cu totul neștiutor de păcat ca, precum prin neascultarea celui dintâi am ajuns sub mânia dumnezeiască, așa prin ascultarea Celui de-al doilea să scăpăm și de blestem și să înceteze și

<sup>17</sup> „Pentru că de la crearea omului, scopul Celui care l-a adus la existență a fost să fie copil al Lui” (*tr.n.*), Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Isaia*, PG 70, 889B.

<sup>18</sup> „Slava de care e plină Biserica coincide cu dobândirea deplină a calității de fi ai lui Dumnezeu din partea membrilor ei, calitate care înseamnă cea mai intimă comuniune cu Tatăl. Ea constă nu numai în vederea, ci și în împărtășirea de slava de Fiu pe care o are Cuvântul Cel întrupat și capul Bisericii ca om. Căci El, aflându-Se în legătură organică cu trupul, slava Lui se răspândește asupra întregului trup”, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 225.

<sup>19</sup> „Dar Dumnezeu Unul-Născut și Domnul tuturor S-a întrupat, smerindu-Se pe Sine, ca să ni Se dăruiască demnitatea de fii și frumusețea cea negrăită a slavei Sale” (*tr.n.*), Sfântul Chiril al Alexandriei, *Împotriva lui Nestorie*, PG 76, 129B.

relele. Iar deoarece Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om, El primește Duhul de la Tatăl ca unul dintre noi, neprimind ceva special pentru Sine, căci El era Dăruitorul Duhului, ci pentru ca, primindu-L ca om, să-L păstreze frii noastre și să înrădăcineze iarăși în noi harul pe care l-a păstrat Cel ce nu știa de păcat”<sup>20</sup>.

Hristos S-a sfințit pentru noi, dăruindu-ni-L pe Duhul Sfânt ca Dumnezeu și primindu-L ca Om. În Hristos, ca Om, prezența Duhului Sfânt este odihna veșnică peste Fiul și a Tatălui în Fiul ca Dumnezeu. Din acest motiv, prezența Duhului Sfânt în natura umană a Cuvântului este permanentă. Astfel, pentru Hristos, ca Om, nu mai există pericolul plecării Duhului Sfânt, ca în cazul lui Adam.

Duhul Sfânt este revărsat în natura umană a lui Hristos prin Persoana unică a Fiului lui Dumnezeu, în Care se „odihnește” (ἀναπαύεται) prin purcedere de la Tatăl. Astfel, în Ipostasul Cuvântului întrupat este așezată temelia înfierii chipului creat. Duhul Sfânt Îl sfințește pe Hristos ca Om, punându-L în filiație cu Tatăl potrivit naturii Sale umane; sau Hristos Însuși, ca Dumnezeu adevărat, este sfințit prin umplerea Duhului în natura Sa umană, oferit ca Jertfă vie lui Dumnezeu și Tatălui și împlinind pe deplin voia Tatălui ceresc și conform naturii Sale umane. În acest fel, Hristos Se înalță la intimitatea Fiului cu Dumnezeu Tatăl și potrivit naturii umane, iar sfințirea și ascultarea Sa față de Dumnezeu, ca Om, ajunge la desăvârșire.

În ceea ce privește mântuirea întregii umanități în Hristos, întoarcerea omului la comuniunea cu Dumnezeu prin primirea Duhului Sfânt și prin înfiere este centrul de greutate al soteriologiei creștine<sup>21</sup>. Cu tot ceea ce a suferit, Hristos ne-a așezat pe noi în relația de iubire cu Dumnezeu ca Tată. Prin jertfa Sa, El ne-a adus la Tatăl<sup>22</sup>. Prin moartea și învierea Sa, omul nu este pur și simplu restaurat în relația cu Dumnezeu, pe care o avea înainte de cădere, ci este recreat prin Duhul Sfânt într-o viață nouă, transformat într-o viață de sfințenie și nestrucăciune,

---

<sup>20</sup> Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în PSB 41, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 101.

<sup>21</sup> Sfântul Chiril, subliniind că redobândirea Duhului Sfânt este binele suprem al mântuirii în Hristos, accentuează și mai mult restaurarea comuniunii de iubire cu Dumnezeu prin Întruparea, Răstignirea, Învierea și Înălțarea lui Hristos: „Cât despre Fiul, pentru că cel care îl primește pe El are pe Fiul și pe Tatăl, pentru că cel care primește chipul Fiului, prin Duhul Sfânt, are în el pe Fiul și pe Tatăl” (*tr.n.*), cf. PG 75, 572A.

<sup>22</sup> „Emanuel, răstignindu-Se pentru toți și din pricina tuturor, a răscumpărat prin propriul Său Sânge viața tuturor și prin mijlocirea Sa a unit cu Dumnezeu și Tatăl neamul care fugise din străvechea legătură de apropiere față de El”, Sfântul Chiril al Alexandriei, *Omilia 10*, 1, PG 77, 609C, în Sfântul Chiril al Alexandriei, *Vremea postului și a înfrânării...*, p. 240.

care îl înalță și îl așază veșnic în fața lui Dumnezeu, în privirea plină de iubire a Tatălui ceresc<sup>23</sup>. Prin înălțarea Sa la cer, Hristos ne-a adus și pe noi virtual în fața Tatălui, urmând ca prin Botez să fim recunoscuți ca fii, iar prin Euharistie să ne împărtășim efectiv de calitatea de fii, să avem intrarea la Tatăl<sup>24</sup>.

Prin Hristos, omul este curățat de păcat și dobândește înfierea (πνεῦμα υἰοθεσία)<sup>25</sup> și, implicit, comuniunea cu natura divină prin har<sup>26</sup>. Cuvântul întrupat al Tatălui înfrumusețează natura umană adoptată cu demnitatea și slava care aparțin lui Dumnezeu. Iar cea mai preț demnitate este cea de fiu: în Hristos, omul nu este doar restaurat în comuniunea de iubire cu Dumnezeu în care se afla Adam înainte de a păcătui, ci este desăvârșit în intimitatea filială cu Dumnezeu ca Tată. Reconciliindu-ne cu Tatăl și făcându-ne fii ai lui Dumnezeu după har, Hristos vindecă și diviziunea/împărțirea firii umane și elimină distanțele și separările dintre oameni<sup>27</sup>.

Odată cu Înălțarea lui Hristos cu trupul la cer și cu așezarea Sa de-a dreapta Tatălui și ca om, natura umană a fost ridicată la o slavă transcendentă, la un mod de viață după chipul Celui Necreat; omul a fost ridicat la demnitatea sa în harul lui Dumnezeu. În Hristos, așezat de-a dreapta lui Dumnezeu și Tatăl, omul, rămânând în limitele ontologice create, trăiește prin har în același mod de existență ca și Creatorul său, participând la viața necreată și supremă a Sfintei Treimi. Prin înălțarea la ceruri, Hristos ne-a așezat veșnic în privirea binevoitoare a Tatălui, răspunzând iubirii părintești a Creatorului său și în calitate de om<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> Cf. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Vremea postului și a înfrânării...*, pp. 255-256.

<sup>24</sup> „Numai cu jertfa Fiului lui Dumnezeu putea intra omenescul la Dumnezeu, în Sfânta Sfințelor cea adevărată. Numai Fiul lui Dumnezeu Care S-a coborât putea ridica umanul devenit parte a Ipostasului Său la Dumnezeu. Iar uniți cu umanul Său puteau urca și oamenii la Dumnezeu. Dar chiar umanul devenit al Său nu putea fi urcat la Dumnezeu decât în stare de jertfă. Jertfa de sine adusă de uman lui Dumnezeu ridica umanul la o sensibilitate în stare să sesizeze delicata prezență și sensibilitate divină”, Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în Duh și Adevăr*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 345, n. 386.

<sup>25</sup> *Rm* 8, 15.

<sup>26</sup> „Εἴτα γενόμενος ὡς ἔφην, ὁμοιώσει τῇ πρὸς ἡμᾶς ὁ κατὰ φύσιν Υἱὸς ἔλαβε δούλου μορφήν, ἵν' ἡμᾶς τοὺς ἐν ζυγῷ δουλείας καὶ τεσφιγμένους, φύσει γὰρ δουλὸν ἔστι τὸ ποιηθέν, ἐλευθέρους ἀποφήνη, τὰ αὐτοῦ κερδαίνοντας”, Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Luca*, PG 72, 676A.

<sup>27</sup> „Și că prin aceasta am fost făcuți părtași dumnezeieștii firi și că noi, care odată am fost apropiați, fiind uniți în aceasta cu Tatăl, și unul cu altul ca unul în credință, și cu un singur gând, prin singurul Duh care ne transformă...” (*tr.n.*), Sfântul Chiril al Alexandriei, *Împotriva lui Nestorie*, PG 76, 213D.

<sup>28</sup> Cf. Louis Janssens, „Notre Filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie”, în *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 1938, pp. 254-260.

Din cauza păcatului original, omul a căzut din intimitatea cu Creatorul său, fugind și ascunzându-se de fața lui Dumnezeu. Totuși, prin Învierea și Înălțarea Mântuitorului, natura umană a fost dusă la cer și așezată împreună cu Hristos Cel înviat în fața lui Dumnezeu Tatăl<sup>29</sup>.

### ***Înrudirea prin Hristos***

În Hristos, natura umană atinge ceea ce i-a fost destinat în momentul creației: împărtășirea slavei dumnezeiești. Omul a fost creat pentru a fi încununat de slava divină, pentru a participa, ca imagine a lui Dumnezeu, la slava Arhetipului său, astfel încât slava necreată să strălucească din natura creată, așa cum izvorăște veșnic în mod natural din Sfânta Treime. Pentru creaturi, slava lui Dumnezeu este de neatins prin natură, dar accesibilă prin har.

Hristos este „Omul cel nou” nu numai pentru că nu a săvârșit păcatul, ci pentru că a unit existența creată cu cea necreată, oferindu-i posibilitatea de a participa după ipostas la Viața cea adevărată. Astfel, viața lui Hristos ca om nu se încheie în moarte, ci se desăvârșește în intimitatea și iubirea desăvârșită cu Dumnezeu ca Tată. Hristos este „Omul cel nou”, deoarece a devenit primul om care a depășit limitele naturii create, ridicându-Se la intimitatea iubirii filiale cu Dumnezeu. El există ca primul om care, rămânând în limitele ontologice create, S-a unit cu Dumnezeu și a trăit conform modului de existență al naturii necreate. Pentru Omul „după chipul” lui Dumnezeu a fost pentru prima dată când atributele naturii umane au fost ridicate la standardele divine după care au fost create. Astfel, în Hristos, natura umană atinge starea pe care Adam nu a reușit să o atingă din cauza neascultării sale. Faptul că același Ipostas al Fiului lui Dumnezeu este și ipostas al naturii umane face ca relația care există între natura creată și cea necreată să atingă cel mai înalt grad de comuniune.

Înrudirea cu Dumnezeu la care ajunge Hristos ca om, ca Ipostas unic al celor două firi, cea dumnezeiască și cea omenească, constituie punctul cel mai înalt de întâlnire între creat și necreat. Înrudirea pe care omul o aștepta de la Adam era „prin har”. Cea la care el ajunge în Hristos prin unirea ipostatică a celor două firi depășește însă asemănarea la care putea ajunge omul creat după chipul lui Dumnezeu. Unirea celor două naturi în Cuvântul întrupat oferă omului perspectiva unirii desăvârșite cu Dumnezeu. Prin Întruparea Sa, Fiul Tatălui sădește de fapt natura creată în cea necreată și astfel participarea la atributele dumnezeiești se apropie de limita ontologică maximă<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Cf. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Vremea postului și a înfrânării...*, pp. 209-210.

<sup>30</sup> Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în PSB 41, p. 64.



În ceea ce privește înrudirea celorlalți oameni cu Dumnezeu, ca persoane particulare, prin Întruparea Cuvântului, aceasta nu se realizează pur și simplu numai prin asemănarea lor cu Hristos în natura umană, ci este legată de gradul și modul de comuniune cu natura dumnezeiască. Mai mult, unitatea ontologică a Cuvântului întrupat cu noi, conform naturii umane, nu îl face pe omul creat după chipul lui Dumnezeu la fel cu Dumnezeu. Relația noastră cu Dumnezeu nu va deveni niciodată de aceeași intensitate cu relația care există între cele două naturi ale lui Hristos. Iar după Înălțarea Domnului nostru Iisus Hristos și ridicarea naturii umane a Cuvântului în viața Sfintei Treimi, relația și înrudirea chipului creat cu propriul său Arhetip nu se face altfel decât „prin har”<sup>31</sup>. Cu toate acestea, gradul de intimitate și modul de primire a harului divin se schimbă. Odată cu Întruparea, Înălțarea și șederea de-a dreapta Tatălui ceresc, firea umană a lui Hristos devine sursa înfierii și îndumnezeirii noastre. Datorită înrudirii Cuvântului ca om cu noi, Dumnezeu ne ridică la înrudirea „prin har” cu El.

Sfântul Chiril urmează cu deosebită fidelitate învățătura Părinților alexandrinii și capadocieni în ceea ce privește îndumnezeirea omului în Hristos: Hristos, adevăratul Fiu al Tatălui, Cel întrupat, ne-a dat și nouă, oamenilor, „privilegiul său natural” (φυσικό Του προνόμιο), adică ne-a făcut și pe noi fii prin har pentru Dumnezeu Tatăl. Hristos, în părtășia Sa cu noi, conform naturii umane, ne-a condus la părtășia prin har cu El Însuși ca Fiu al Tatălui, adică la înfierea prin har. Astfel, frățietatea noastră cu Hristos, potrivit naturii umane, este cheia îndumnezeirii omului creat după chipul lui Dumnezeu. Înfierea omului, ca ființă specială, depinde de asumarea înrudirii cu Cuvântul întrupat al Tatălui, deoarece înrudirea ontologică cu Hristos, deși este „cheia” *theosis*-ului, nu este singura cauză a adopției prin har a omului. Această înrudire cu Hristos ca om trebuie schimbată în frățietate prin har cu El ca Dumnezeu, ca Fiu al Tatălui. Frățietatea noastră cu Hristos bazată pe unirea ipostatică necesită o dublă *con-formare* cu Hristos: naturală și duhovnicească. Pe de o parte, participăm în comun cu El, în mod esențial, la singura și unica natură umană; pe de altă parte, în El participăm de bunăvoie la natura Sa dumnezeiască, prin mijlocirea harului divin, și ne *con-formăm* formei adevăratului Fiu al Tatălui, primind Duhul Sfânt<sup>32</sup>. Înrudirea ontologică cu Hristos, care se întemeiază pe Întrupare, nu va

<sup>31</sup> „Căci, în măsura în care suntem adoptați de Dumnezeu, suntem îndumnezeiți de El. Noi, fiind schimbați prin har, suntem numiți fii ai lui Dumnezeu” (*tr.n.*), Sfântul Chiril al Alexandriei, *Thesaurus*, PG 75, 45A.

<sup>32</sup> „Căci altfel cum am fi neam al lui Dumnezeu sau în ce mod părtăși ai fiii dumnezeiești? (2 *Ptr* 1, 4). Căci nu ne este măsura laudei numai întrucât a voit Hristos să ne facă ai Săi, ci ni se face adevărată prin fapta însăși. Căci Cuvântul lui Dumnezeu rămâne în firea dumnezeiască și după ce ia trupul, iar pe noi ne face neam al Său, căci e după firea lui Dumnezeu, deși a luat



fi de niciun folos celor care nu conlucrează cu Duhul Sfânt. Dimpotrivă, ea va fi asemănătoare Învierii păcătoșilor. Dar pentru cei care se împărtășesc de Duhul Sfânt, ea va deveni un prilej de adevărată rudenie și de împărtășire a roadelor care se nasc din ea<sup>33</sup>.

Unirea ipostatică a celor două firi în Hristos nu schimbă modul de unire a omului cu Dumnezeu, suprimând diferența ontologică dintre creat și necreat, ci posibilitatea și gradul de comuniune dintre creat și necreat. Cu alte cuvinte, Întruparea Cuvântului nu a schimbat modul de unire a chipului creat cu Arhetipul său, ci modul de prezență a Duhului Sfânt în ființa creată.

După Înălțare, relația dintre chipul creat și Arhetip devine posibilă doar *în* și *prin* Hristos. Hristos, ca Adam cel nou și Mare Arhieru, care luând natura umană îi cuprinde ontologic în Sine pe toți oamenii, îi aduce către înfiere pe cei care devin una cu Trupul și Sângele Său prin Sfânta Euharistie. Firea Cuvântului întrupat și firea lor devin o singură și unică fire umană, care se unește prin Hristos cu firea cea dumnezeiască. Relația lor cu Dumnezeu se realizează prin unirea și includerea lor ca persoane distincte în Ipostasul Cuvântului Întrupat<sup>34</sup>.

Unitatea ontologică cu Cuvântul întrupat nu realizează ea însăși (singură) relația ființelor umane ca ființe particulare cu Hristos ca Dumnezeu, ci o face posibilă. Unitatea ontologică a ființelor umane cu Hristos este prezentată ca fundament al posibilității adevăratei locuiri a lui Dumnezeu, deoarece natura umană a lui Hristos este plină de Dumnezeirea Sa. Hristos ne are pe toți în Sine în mod potențial, datorită unității sale ontologice cu noi, dar aceasta înseamnă că prezența noastră personală și efectivă în El depinde de voința noastră liberă, întrucât firea creată are posibilitatea de a accepta sau de a respinge, potrivit propriei sale voințe libere, lucrarea mântuitoare a lui Hristos<sup>35</sup>.

---

aceiași trup cu noi” (*tr.n.*), Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PG 73, 1045 B-C.

<sup>33</sup> „La aceasta răspundem că este comun tuturor, atât celor ce-L cunosc pe El, cât și celor ce nu-L cunosc, faptul de-a le fi propriu (sau de-a fi proprii Lui). Căci S-a făcut om nu dăruindu-Se în parte unora și altora, ci miluindu-Se de întreaga fire căzută. Dar nu va folosi nimic modul de-a ni Se face propriu și de-a ne face proprii, celor ce Îl defăimează prin necredință, ci va dărui aceasta ca pe o podoabă superioară celor ce-L iubesc”, în Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în PSB 41, p. 497.

<sup>34</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 31-37.

<sup>35</sup> „Alipirea noastră de Hristos devine obișnuită când câștigă prin voință puterea înțelegerii și se desăvârșește prin iubire și credință. Sălășluindu-Se El în sufletele noastre, ne face vădită cunoștința de Dumnezeu” (*tr.n.*), Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în PSB 41, p. 646.

## **Chipul lui Dumnezeu și împlinirea prin primirea formei lui Hristos**

După Înălțarea Sa la cer și trimiterea Duhului Sfânt, Hristos conduce fiecare ființă umană și o însoțește în toate fazele mântuitoare ale vieții sale, ridicând-o de la starea de chip al lui Dumnezeu la primirea formei lui Hristos<sup>36</sup>, adică a hainei de lumină dumnezeiască necreată, așa cum ne rugăm la Botez: „Dă-mi mie haină luminoasă, Cel ce te îmbraci cu lumina ca și cu o haină...”<sup>37</sup>, de la posibilitatea înfierii la dobândirea demnității de fiu după har, așa cum a făcut cu natura umană pe care a primit-o de la Fecioara Maria. Astfel, după Înviere și Înălțare se inaugurează un nou veac pentru chipul creat: veacul înfierii prin har.

Potrivit Sfântului Chiril, drumul de la chip la asemănare presupune sinergia dintre chipul creat și Arhetip. După Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, drumul de la îndumnezeirea potențială a omului la însușirea îndumnezeirii constă în trăirea vieții în Hristos<sup>38</sup>. Nașterea biologică este întărită de a doua naștere, cea spirituală, adică nașterea în Hristos, care are loc prin harul Duhului Sfânt<sup>39</sup>. Hristos Însuși ne transformă conform caracteristicilor propriei Sale naturi umane dumnezeiești și ne face și pe noi, prin har, „părtași ai dumnezeieștii firi (2 Ptr 1, 4)”<sup>40</sup>, „fi ai lui Dumnezeu”, dar nu după trup, ci mai degrabă după duh<sup>41</sup>.

Odată cu Întruparea Cuvântului, drumul de la „chip” la „asemănare” devine formare sau modelare după Hristos. Dobândirea asemănării după har cu Dumnezeu, adică îndumnezeirea, presupune asumarea *formei* lui Hristos. Adevărata mântuire a fiecărei persoane umane depinde în mod direct de relația intimă dintre „chipul” lui Dumnezeu și „forma” lui Hristos: reînnoirea și perfecționarea chipului divin al fiecărei persoane umane întunecate de păcatul originar nu se

<sup>36</sup> Cf. *Flp* 2, 6 și *Ga* 4, 19.

<sup>37</sup> „Textul slujbei Tainei Sfântului Botez face distincție clară între chip (*eikon*) și formă (*morphe*). În rugăciunea pe care preotul o rostește în taină, el se roagă Preasfintei Treimi rostind cuvintele: „Și fă să ia chip [*formă*] Hristosul Tău în acesta ce se va naște din nou (...). „Omul se cufundă în apa Botezului ca o *materie amorfă și fără chip* și iese afară purtând *chipul [forma] frumos [-oasă] al lui Hristos*”, apud Pr. Nicolae Moșoiu, „Forma Bisericii”, în *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Ed. Paralela 45 (Col. Cartea religioasă, Seria Studii Teologice), 2002, p. 218.

<sup>38</sup> „Hristos este Cel Ce trăiește în mine” (*Ga* 2, 20); „Hristos este în voi” (*Rm* 8, 10; *2 Co* 13, 5); „Hristos să Se sălășuiască prin credință în inimile voastre” (*Ef* 3, 17).

<sup>39</sup> „Fiind născuți din Duhul, fiind formați în Fiul și fiind formați prin Duhul în frumusețea Sa dumnezeiască și supranaturală, și fiind făcuți părtași la natura divină, suntem făcuți părtași la părtășia Fiului ca Dumnezeu” (*tr.n.*), Sfântul Chiril al Alexandriei, *Thesaurus*, PG 75, 904 A-B.

<sup>40</sup> „Θείας γὰρ φύσεως κοινωνοί, σχέσει τῆ πρός Υἱὸν διὰ τοῦ Πνεύματος”, *Ibidem* 905A.

<sup>41</sup> În cazul în care Hristos ar fi fost *un simplu om* (așa cum susținea Nestorie), acest tip de fraternitate devine lipsit de sens. Un om obișnuit nu ne-ar putea oferi decât ceva omenesc. Cf. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Împotriva lui Nestorie*, PG 76, 129B-C.

realizează decât prin *conformarea* cu Hristos<sup>42</sup>. Astfel, după Întrupare, mântuirea presupune trăirea vieții lui Hristos de către cei botezați, călătoria mistică „în” și „cu” Hristos Cel înviat, trecerea prin toate etapele vieții Cuvântului lui Dumnezeu întrupat. În acest fel, Hristos Se naște prin Duhul Sfânt în fiecare persoană umană sau transformă fiecare om conform „forme” Sale, adică îl „hristomorfi-zează”.

Sfântul Chiril subliniază că, potrivit *Flp* 2, 6-8, termenul „formă” (μορφή) are un sens ontologic deplin și indică unitatea naturii Fiului cu Dumnezeu Tatăl, adică dumnezeirea Sa<sup>43</sup>. Fiul este în toate privințele identic cu Tatăl (ὁμοούσιος), deosebindu-Se însă de El doar în ceea ce privește modul de existență. Astfel, potrivit Sfântului Chiril, cuvântul „formă” are în același timp un sens ipostatic. Acest termen nu numai că relevă faptul că Fiul are aceeași esență ca Tatăl, dar în același timp indică și modalitatea prin care are Fiul aceeași natură divină. „Forma” se referă la Fiul, denotând unitatea Sa neîntreruptă și relația neîntreruptă cu Dumnezeu Tatăl ca Fiu unic, pe care se bazează poziția Sa divină, adică faptul că El este Dumnezeu adevărat. Fiul, existând în „forma lui Dumnezeu” (*Flp* 2, 6), a luat „forma de rob” (*Flp* 2, 7) pentru a-l ridica pe om prin har la poziția pe care o are prin natură. În acest fel, expresia „în forma lui Hristos” dezvăluie pentru om poziția la care trebuie să ajungă în vederea îndumnezeirii<sup>44</sup>.

Fiind scopul ultim al fiecărei creaturi umane, înfierea este direct legată de acceptarea modului de existență în „forma lui Hristos”. „Forma” presupune o relație ipostatică strânsă între Hristos și cel care vrea să se transforme după chipul lui Hristos. Dar relația noastră cu Hristos înviat și înălțat la ceruri nu este posibilă decât prin Duhul Sfânt. După înălțarea lui Hristos, Duhul Sfânt, Duhul Fiului, este trimis să ne renască după „forma lui Hristos”, unindu-ne cu El, sfințind și ridicând natura noastră umană la măsura vieții divino-umane a Cuvântului întrupat. Duhul Sfânt transformă natura noastră după chipul naturii umane și

<sup>42</sup> Sfântul Chiril al Alexandriei, *Omilia* 6, 1, PG 77, 500B.

<sup>43</sup> „De unde este limpede că, având forma lui Dumnezeu și rămânând ceea ce era, a luat forma de rob; și forma nu se referă doar la aparența umană, ci la întreaga natură umană; deoarece forma lui Dumnezeu semnifică firea lui Dumnezeu (deoarece divinul este nevăzut și fără de formă și nimeni nu ar putea spune, fără să greșească, că are formă și împărțire), la fel și forma de rob nu se referă doar la aparența omului, ci arată întreaga fire umană.”, Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Întruparea Domnului*, PG 75, 1425D-1428A.

<sup>44</sup> „Suntem creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (*Fc* 1, 26). Într-adevăr, sfințirea noastră ar fi o îndumnezeire a noastră, adică o comuniune în Duhul Sfânt cu Fiul. Prin urmare, atunci când natura umană s-a abătut de la calea spre desăvârșire prin cădere și frumusețea chipului a fost știrbită, am fost refăcuți din nou de la început, fiind înnoiți prin Duhul, în chipul Celui care ne-a creat, adică al Fiului, prin care toate provin de la Tatăl. Și înțeleptul Pavel spune: „O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii, până ce Hristos va lua chip în voi!” (*Ga* 4, 19) (*tr.n.*), Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, PG 75, 1013D-1016A.

dumnezeiești a Cuvântului, ridicând-o la aceeași stare pe care a atins-o natura umană în unica Întrupare a lui Hristos, astfel încât să posede aceleași însușiri, pe măsură ce devine una cu această natură umană, întregă și unică, sfințită și desăvârșită, plină de dumnezeire. Caracteristicile divino-umane ale lui Hristos, care sunt infuzate prin Duhul și în natura noastră umană și care ne fac să ne con-*formăm* lui Hristos, sunt nesticăciunea<sup>45</sup>, nemurirea, sfințenia<sup>46</sup> și dreptatea.

În Hristos, omul înfiat primește posibilitatea de a începe din nou urcușul duhovnicesc spre îndumnezeire. De data aceasta însă drumul de la „chip” la „asemănare” dobândește un caracter eclesiologic: înfierea baptismală se dobândește numai în Biserică, în Trupul tainic al lui Hristos, prin Sfintele Taine și prin rugăciunea Bisericii.

### **Concluzii**

În noua eră a înfierii „prin har”, asumarea „formei lui Hristos” de către omul căzut are un caracter eminamente sinergic: însușirile lui Hristos vor străluci în sufletele noastre prin faptele virtuților<sup>47</sup>. Harul divin, ca manifestare a iubirii lui Dumnezeu, credința, ca răspuns pozitiv al omului la iubirea divină, și faptele bune, ca expresie a cooperării omului cu Dumnezeu, sunt însușirile noului veac inaugurat de Cuvântul întrupat ca Dumnezeu adevărat și Om adevărat și pecetluit de iubirea Sa filială pentru Tatăl, precum și de iubirea lui Dumnezeu Tatăl pentru Fiul.

Desăvârșirea și îndumnezeirea omului nu mai presupun explorarea unei căi necunoscute, ci imitarea fidelă a vieții lui Hristos, Omul cel nou, Care S-a înălțat la o intimitate desăvârșită cu Dumnezeu. După Întruparea, Răstignirea, Învierea și Înălțarea lui Hristos, înfierea și desăvârșirea chipului creat, adică atingerea asemănării cu Arhetipul său, nu mai sunt concepte abstracte sau lucruri vagi, ci adevăruri de viață trăite, experimentate și dovedite de Hristos în viața Sa umană. Omul care vrea să ajungă la *theosis* trebuie să trăiască viața lui Hristos Însuși, urmând prin Duhul etapele vieții Omului adevărat, Cuvântul întrupat, iar puterea de a trăi această viață mântuitoare și dumnezeiască îi va fi dată de Hristos Însuși prin harul dumnezeiesc, în Biserică, Trupul Său mistic.

Dobândirea „forme” lui Hristos nu impune omului o altă „formă” și nici nu „întipărește” în om un alt chip divin. „Forma lui Hristos” nu este altceva decât același „chip al lui Dumnezeu” ca în prima clipă a creației, desăvârșit și înălțat însă de Hristos la asemănarea „după har” cu Arhetipul Său.

<sup>45</sup> Sfântul Chiril al Alexandriei, *Omilii, Omilia 10*, 4, PG 77, 625C-D.

<sup>46</sup> Idem, *Omilia 10*, 2, PG 77, 617D.

<sup>47</sup> Idem, *Omilia 10*, 4, PG 77, 624C.

# Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Maxim Mărturisitorul în Filocalie și tâlcuirea Pr. Prof. Dumitru Stăniloae – o sinteză\*

Drd. Marios Omar CHOUDARY

## *Abstract:*

In this article, I provide a concise description of the teachings of Saint Maximus the Confessor on Knowledge of God, focusing mostly on the writings that appear in the second volume of the Philokalia, as translated in Romanian by Prof. Dumitru Stăniloae. The text is structured in several topics, adding where needed the very useful and insightful comments of Prof. Dumitru Stăniloae, who shall be publicly glorified as saint in 2025 by the Orthodox Church in Romania.

## *Keywords:*

Saint Maximus the Confessor, Prof. Dumitru Stăniloae, Theosis, Philokalia

„Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis.” (In 17, 3)

## **Introducere**

Cunoașterea Lui Dumnezeu este o preocupare esențială în viața creștinilor, așa cum ne este mărturisit chiar de Iisus Hristos prin evanghelistul Ioan în citatul care deschide studiul de față. Această preocupare a ocupat un loc central în multe dintre scrierile sfinților părinți ai Bisericii, atât cea răsăriteană, cât și cea apuseană. Dintre părinții răsăriteni, unul dintre cei mai populari scriitori care au abordat această temă a fost Sfântul Maxim Mărturisitorul, care și ocupă prin opera sa un vast spațiu în *Filocalie*<sup>1</sup>. Pe lângă scrierile sfântului, în Filocalia românească avem

---

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

<sup>1</sup> În această lucrare voi folosi traducerea românească a părintelui Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas: *Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăța*,

parte și de o exegeză amplă a multor pasaje, oferită de părintele profesor Dumitru Stăniloae prin notele sale. Astfel, în această lucrare ne-am propus să realizăm o sinteză a învățaturii Sf. Maxim Mărturisitorul despre cunoașterea lui Dumnezeu, așa cum este evidențiată tema în scrierile sfântului Maxim cuprinse în ediția Filocaliei românești, analizând totodată și comentariile părintelui Dumitru Stăniloae, a cărui canonizare va fi proclamată de Biserica Ortodoxă Română în anul 2025. Această sinteză, împărțită la rândul ei în câteva secțiuni relevante pentru structurarea învățăturilor, se va rezuma la scrierile din volumul al II-lea al Filocaliei românești: *Cuvânt ascetic*<sup>2</sup>, *Cele patru sute de capete despre dragoste*<sup>3</sup>, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului Lui Dumnezeu (Capete Gnostice)*<sup>4</sup>, *Întrebări și răspunsuri*<sup>5</sup>, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl Nostru*<sup>6</sup>.

Această sinteză prezintă o perspectivă proprie, în care am încercat să cuprindem majoritatea pasajelor relevante din textele menționate în legătură cu vastul subiect al cunoașterii lui Dumnezeu. Totuși, există deja numeroase articole și cărți care analizează sau prezintă scrierile Sf. Maxim într-un mod cuprinzător sau dintr-o perspectivă cu mult mai amplă, ținând cont și de diverse sisteme filosofice sau analizând toată opera publicată a Sfântului Maxim. Dintre acestea, amintim: *Liturghia Cosmică*, a lui Hans Urs von Balthasar<sup>7</sup>, *Îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, a lui Jean-Claude Larchet<sup>8</sup>, lucrările Simpozionului

---

*lumina și desăvârși*, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2007. Pentru o prezentare extinsă a edițiilor și traducerilor din diferite limbi până în anul 2002, a se vedea Vassa Conticello și Elia Citterio, „La Philocalie Et Ses Versions”, în *La Théologie Byzantine Et Sa Tradition*, Editura Brepols, Turnhout, 2002, pp. 999-1021. De asemenea, a se vedea și studiul mai recent privitor la scrierile Sf. Maxim Mărturisitorul realizat de către Arhid. Prof. Ioan Ică jr, „Un opuscul exegetic maximian ignorat pentru o aniversare uitată”, în *Revista Teologica*, XXVI (98), 2016, pp. 247-260.

<sup>2</sup> Tradus de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae din PG 90, 912A-957A, cu titlul *Liber asceticus. Per interrogationem et respensionem*.

<sup>3</sup> Tradus de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae din PG 959A-1080D, cu titlul *Capita de charitate*, și din *Filocalia greacă*, vol. I, ed. a II-a, pp. 201-232.

<sup>4</sup> Tradus de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae din PG 90, 1084A-1176A, cu titlul *Capitulum theologicorum et oeconomicorum*, și din *Filocalia greacă*, vol. I, ed. a II-a, pp. 232-256.

<sup>5</sup> Tradus de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae din PG 90, 785C-856B, cu titlul *Quaestiones, interrogationes et respensiones*.

<sup>6</sup> Tradus de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae din PG 90, 872D-910C, cu titlul *Orationes Dominicæ brevis expositio. Ad quemdam Christo devotum*, și din *Filocalia greacă*, vol. I, ed. a II-a, pp. 317-327.

<sup>7</sup> Hans Urs von Balthasar, *Liturghia Cosmică*, traducere de Pr. Alexandru Roșu, Editura Doxologia, 2018.

<sup>8</sup> Jean-Claude Larchet, *Îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, traducere de Marinela Bojin, Editura Basilica, București, 2019.

de la Fribourg din anul 1980<sup>9</sup>, *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, a lui Pauline și Bronwen<sup>10</sup>, *Mystagogia Trinitatis*, a Arhid. Ioan Ică jr<sup>11</sup>, tezele de doctorat ale Ierom. Nectarie (Dărăban Vlad)<sup>12</sup>, Stoienscu Ioan Alexandru<sup>13</sup>, Pr. Adrian Șerban<sup>14</sup>, Marius-Dan Ionașcu<sup>15</sup> și Pr. Crișan Gheorghe-Cătălin<sup>16</sup>, precum și studii mai recente, precum cel al lui Samuel Korb<sup>17</sup>. În comparație, această lucrare ar putea fi de folos celui care are nevoie de o sinteză a învățăturilor Sf. Maxim despre cunoștința lui Dumnezeu în scrierile menționate mai sus.

### ***Treptele spre unirea cu Dumnezeu***

În scrierile patristice întâlnim adeseori o prezentare a treptelor spre desăvârșire (sau spre unirea cu Dumnezeu), una dintre formele cele mai comune fiind împărțirea în trei trepte: 1) curățirea de patimi; 2) luminarea minții; 3) îndumnezeirea (sau unirea cu Dumnezeu). Unul dintre primii scriitori creștini care au enunțat această structură a fost Evagrie Ponticul<sup>18</sup>. La Sf. Maxim găsim o amplă structurare a acestei teme, care însă păstrează în general elementele evagriene, însă într-o formă cu mult mai detaliată și nuanțată, adesea privită în perspectiva biblică, dar și din cea a tipurilor din lume, cum vom vedea în cele ce urmează. De asemenea, este interesant faptul că părintele Dumitru Stăniloae consideră acest urcuș al omului spre îndumnezeire tema principală la Sfântului Maxim<sup>19</sup>.

În *Capetele Gnostice (Teologice)*, la cap. 30, Sf. Maxim face o primă prezentare a celor trei trepte, unde începătorul (cel care încă se războiește cu patimile) trebuie

---

<sup>9</sup> Felix Heinzer, Christoph Schönborn, *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Editura Universitaires Fribourg Suisse, 1982.

<sup>10</sup> Pauline Allen și Bronwen Neil, *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Editura Oxford University Press, USA, 2015.

<sup>11</sup> Arhid. Prof. Ioan Ică jr, *Mystagogia Trinitatis*, Editura Deisis, Sibiu, 1998.

<sup>12</sup> Ierom. Nectarie (Dărăban Vlad), *Natura teologhisirii în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Sibiu, 2016.

<sup>13</sup> Ioan-Alexandru Stoienscu, *Revelație și Istorie în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Arad, 2017.

<sup>14</sup> Pr. Adrian Șerban, *Cunoașterea lui Dumnezeu în învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul*, București, 2018.

<sup>15</sup> Marius-Dan Ionașcu, *Cunoașterea mistică la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, București, 2019.

<sup>16</sup> Pr. Crișan Gheorghe-Cătălin, *Iubirea la Fericitul Augustin și Sfântul Maxim Mărturisitorul*, Sibiu, 2024.

<sup>17</sup> Samuel Korb, „Whole God and whole man: Deification as incarnation in Maximus the Confessor”, în *Scottish Journal of Theology* 75, 2022, pp. 308-318.

<sup>18</sup> În *Filocalia*, vol. 1.

<sup>19</sup> *Filocalia*, vol. 2, p. 14. Părintele Dumitru Stăniloae citează aici pe Josef Lossen S.I., *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen*, Münster im Wallis, 1941.



să tacă, cel mai avansat în virtute să aibă deschisă urechea înțelegerii, iar cei ce s-au curățit deplin de patimi să strige către Dumnezeu cu îndrăzneală cucernică: „Așadar, celui ce din pricina temerii i s-a rânduit tăcere, i se cuvine să-și caute scăparea numai la Dumnezeu; celui ce i se poruncește să asculte, i se cade să fie gata spre ascultarea poruncilor dumnezeiești; în sfârșit, celui ce se îndeletnicește cu cunoașterea, i se cuvine să strige neîncetat, rugându-se pentru depărtarea relor și mulțumind pentru bunătățile de care s-a împărtășit”<sup>20</sup>. Mai departe, în cap. 36-47, Sf. Maxim face o paralelă între urcușul duhovnicesc și ziua sâmbetei, sâmbetele și sâmbăta sâmbetelor din Lege și proroci, așa cum explică părintele Dumitru Stăniloae: „În cap. 36-47 se descriu cele trei trepte ale urcușului duhovnicesc, care corespund cu ale lui Evagrie: (a) treapta activă (practică), a curățirii prin împlinirea poruncilor, (b) treapta contemplației rațiunilor din lume, căreia îi zice contemplație naturală, pentru că e orientată spre natură, nu pentru că s-ar face cu puterea naturală a rațiunii, căci e contemplație prin har și în duh, și (c) treapta cunoașterii mistice, directe a lui Dumnezeu, în extazul dragostei”<sup>21</sup>. Tot după părintele Dumitru Stăniloae, sâmbăta corespunde cu activitatea practică (prima treaptă), sâmbetele cu contemplația naturală (a doua treaptă) și sâmbetele sâmbetelor cu teologia mistică (a treia treaptă).

În a doua sută a *Capetelor Gnostice*, la cap. 16, Sf. Maxim face o paralelă cu Ilie, Moise și Domnul Iisus Hristos, arătând că cei de pe prima treaptă trebuie să aibă „bărbăția și cumpătarea cu fapta” precum Ilie, cei de pe a doua treaptă, dreptatea contemplației naturale, „pe care a arătat-o prin sine marele Moise”, iar cei de pe a treia treaptă, „desăvârșirea neștirbită a înțelepciunii, pe care a arătat-o Domnul”<sup>22</sup>. În continuare, în cap. 17 și 18, Sf. Maxim detaliază aceste trepte, arătând că cel de pe prima treaptă (făptuitorul) este cel care își taie prin virtute afecțiunea sufletului față de trup, cel de pe a doua treaptă (cunoscătorul) „locuiește ca un străin chiar și în virtute”, iar cel de pe ultima treaptă (rugătorul) „nu trebuie să se oprească vreodată din urcușul spre înălțime, care duce la Dumnezeu. Căci, precum ca un urcuș din putere spre putere trebuie înțeleasă înaintarea în lucrarea virtuților și ca un și mai mare urcuș din slavă în slavă sporierea în cunoștințele duhovnicești ale contemplației și trecerea de la litera Sfintei și dumnezeieștii Scripturi la duhul ei, tot așa trebuie să se facă și cel ce a ajuns în locul rugăciunilor: să-și ridice mintea de la cele omenești și cugetului sufletului

<sup>20</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capitulum theologicorum et oeconomicorum* 1.30, PG 90, 1084A-1176A, în *Filocalia*, vol. 2, p. 114.

<sup>21</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 1, în *Filocalia*, vol. 1, p. 117, n. 96.

<sup>22</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 2.16, p. 144.



spre cele mai dumnezeiești”<sup>23</sup>. Părintele Dumitru Stăniloae face aici un comentariu foarte interesant, explicând cele spuse de Sf. Maxim prin lucrarea energiilor dumnezeiești: „Energiele dumnezeiești coborâte la noi sunt infinite, dar ele se întind în sus până în sânul ființei divine pe o scară infinită. Căci ființa divină este «de infinite ori infinit» mai presus de energiile sale infinite (vezi cap. 49, *Întâia sută*). Energiile acestea, acomodată treptelor noastre de înțelegere și de cuprindere și necesităților creării și guvernării unor făpturi finite, sunt Sofia sau Dumnezeu coborât lângă lume. În cuprinsul ei se face urcușul etern al oamenilor și al îngerilor”<sup>24</sup>.

În cap. 52-57 din prima sută a *Capetelor Gnostice*, Sf. Maxim face o paralelă între urcușul duhovnicesc și icoana zilelor a șasea, a șaptea și a opta, prezentând totodată și o detaliere în sub-etape a urcușului duhovnicesc. Aceste sub-etape sunt sintetizate de părintele Dumitru Stăniloae astfel: prima treaptă este compusă din (a) fuga de patimi, (b) absența patimilor și (c) începutul virtuților; a doua treaptă este compusă din (a) smulgerea rădăcinii patimilor din sufle, (b) eliberarea și de închipuirile patimilor și (c) dobândirea păcii și începutul cunoștinței tainice a Lui Dumnezeu; ultima treaptă este compusă din (a) lucrările virtuții prin fapte și gânduri cuvioase, (b) contemplarea celor veșnice și depășirea tuturor existențelor și (c) dobândirea vieții dumnezeiești și adevărate, „devenind și el însuși, prin îndumnezeire, dumnezeu”<sup>25</sup>. Putem vizualiza acest tablou al urcușului duhovnicesc astfel:

### **Treapta I**

- a) fuga de patimi;
- b) absența patimilor;
- c) începutul virtuților.

### **Treapta II**

- a) smulgerea rădăcinii patimilor;
- b) eliberarea de închipuirile patimilor;
- c) dobândirea păcii și începutul cunoștinței tainice de Dumnezeu.

### **Treapta III**

- a) fapte și gânduri cuvioase;

---

<sup>23</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 2.17-18, p. 145.

<sup>24</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, p. 146, n. 150.

<sup>25</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 1.52-57, și notele 102-105 ale Pr. Prof. Dumitru Stăniloae la *Capete Gnostice* 1, p. 145.

- b) contemplarea celor veșnice;
- c) dobândirea vieții adevărate, îndumnezeirea.

În cap. 55, Sf. Maxim arată starea la care ar trebui să ajungem în fiecare din aceste trepte: în prima treaptă, la „ultima împlinire a faptelor naturale ale vieții”, în a doua treaptă, la „isprăvirea și oprirea cugetărilor contemplative naturale ale cunoștinței negrăite”, iar în a treia, la „trecerea și strămutarea celor vrednici în starea de îndumnezeire”<sup>26</sup>, așa cum explică părintele Dumitru Stăniloae:

„Cele trei zile [...] arată pe cel ce s-a desăvârșit în fiecare din aceste faze, aflându-se la capătul lor și pe cale de a trece în cea superioară. Ziua a șasea, fiind ultima zi de lucru, reprezintă desăvârșirea în practica virtuților, dar tocmai de aceea punctul de încheiere a acestei faze și de trecere în ziua a șaptea, în faza iluminării. Tot așa ziua a șaptea reprezintă și contemplarea rațiunilor, dar și isprăvirea acestui lucru și odihna de el, golul care așteaptă să se umple de Dumnezeu în ziua a opta sau în faza a treia”<sup>27</sup>.

O sub-împărțire a primei trepte mai apare la Sf. Maxim și în cap. 63 din a doua sută a *Capetelor Gnostice*, unde găsim patru trepte ale urcușului duhovnicesc, corespunzătoare a patru lucrări ale Sfântului Duh, sintetizate astfel de părintele Stăniloae:

„(a) curățirea de patimi, (b) dobândirea virtuților, (c) înlăturarea ultimelor rădăcini ale patimilor din suflet (a gândurilor) și (d) dobândirea înțelepciunii și a cunoștinței”<sup>28</sup>.

Interesant de observat din această sinteză este că ultima treaptă, îndumnezeirea, este considerată ca fiind ‚dobândirea înțelepciunii și a cunoștinței’ sau, altfel spus, cunoștința (de Dumnezeu) este echivalentă cu unirea cu Dumnezeu (desăvârșirea).

O altă detaliere a urcușului duhovnicesc este prezentată la cap. 7 și 8 din a doua sută a *Capetelor Gnostice*, unde Sf. Maxim arată că păzirea poruncilor (ascultarea) este calea spre unirea cu Dumnezeu:

„Precum rodul neascultării este păcatul, așa rodul ascultării este virtutea; și precum neascultării îi urmează călcarea poruncilor și dezbinarea de Cel ce a poruncit, așa ascultării îi urmează păzirea poruncilor și unirea cu Cel ce a poruncit. [...] Cel ce se reculege din dezbinarea adusă de călcarea poruncilor se desparte mai

<sup>26</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 1.55, p. 123.

<sup>27</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, p. 123, n. 106.

<sup>28</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 2.63, și nota 175 a Pr. Prof. Dumitru Stăniloae la *Capete Gnostice* 2, p. 158.

întâi de patimi, apoi de gândurile pătimișe, apoi de fire și de rațiunile firii, apoi de idei și de cunoștințele aduse de ele și, la urmă, străbătând dincolo de varietatea rațiunilor providenței, ajunge în chip neștiut la însăși rațiunea monadei”<sup>29</sup>.

În mod similar ne vorbește și în *Tâlcuirea la Tatăl Nostru*:

„Înfierea ne-o hărăzește dăruindu-ne, după har, nașterea cea mai presus de fire, de sus, prin Duh. Pe aceasta o păzește și o păstrează împreună cu Dumnezeu libera voință a celor ce s-au născut, cultivând cu dragoste adevărată harul dăruit și sporind prin împlinirea sânguincioasă a poruncilor frumusețea dăruită prin har și înaintând prin golirea de patimi atâta îndumnezeire, cât S-a golit pe Sine Cuvântul lui Dumnezeu de slava maiestății Sale pentru mântuirea noastră, făcându-Se cu adevărat om”<sup>30</sup>.

Tot aici, Sf. Maxim tâlcuiește anumite acțiuni ale Sf. Ilie în chip simbolic, făcând o paralelă cu urcușul duhovnicesc<sup>31</sup>, pasaj explicat minunat de părintele Dumitru Stăniloae:

„Atât la Evagrie Ponticul, cât și la Sfântul Maxim întâlnim adeseori ideea unor haine sau corpuri ce trebuie pe rând dezbrăcate pentru a ajunge la «minte goală». Prima haină care trebuie dezbrăcată e cea a patimilor. Cel ce se dezbracă de ea trebuie să se îmbrace în haina virtuților; pe o treaptă mai înaltă trebuie dezbrăcată și aceasta, pentru a se îmbrăca haina vederilor contemplației naturale, ca în sfârșit să fie dezbrăcată și aceasta, și mintea să rămână «goală» ca să se întâlnească cu Rațiunea goală, cu Dumnezeu descoperit. (În acest sens se vorbește și de dezbrăcarea omului vechi.) Cel ce, asemenea lui Ilie, a trecut chiar și peste afecțiunea naturală față de cele sensibile trebuie să dezbrace și lucrarea de mortificare a trupului, adică grija de asceză, ca pe un cojoc. Dar această grijă trebuie să o îmbrace ucenicul, adică cel ce a rămas pe o treaptă mai jos. Aceasta nu înseamnă că cel ce dezbracă grija ascezei poate să zburde de acum cu trupul, ci că în el starea de mortificare a devenit ceva ce se menține de la sine, fără o grijă specială. Grija ascetică de trup l-ar împiedica acuma de la contemplație”<sup>32</sup>.

Pe lângă perspectivele de mai sus, Sf. Maxim ne mai prezintă și o perspectivă a urcușului duhovnicesc ca o trecere de la literă la duh, de la Cuvântul după trup la Cuvântul în slava Lui:

„Începutul uceniciei oamenilor în evlavie e legat de trup. Căci la prima apropiere de cinstirea lui Dumnezeu vorbim după literă, nu după duh. Dar,

---

<sup>29</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 2.7-8, p. 142.

<sup>30</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Orationes Dominicae brevis expositio. Ad quemdam Christo devotum*, PG 90, 872D-910C; *Tâlcuire la Tatăl Nostru*, în *Filocalia*, vol. 2, p. 212.

<sup>31</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl Nostru*, pp. 218-219.

<sup>32</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl Nostru*, p. 219, n. 243.

înaintând pe încetul în duh și răzuind grosimea cuvintelor prin vederile (contemplațiile) mai subțiri, ajungem în chip curat în Hristos cel curat, pe cât e cu putință oamenilor [...] Astfel am înaintat de la cunoașterea Cuvântului după trup la slava Lui, ca a Unuia-Născut din Tatăl”<sup>33</sup>.

Toate perspectivele de până acum se referă în general la urcușul spre desăvârșire al omului în cadrul acestei vieți, al acestui veac. Dar Sf. Maxim mai vorbește și de o altă treaptă a desăvârșirii, mult mai covârșitoare, ce va avea loc la sfârșitul veacurilor, când și Dumnezeu se va odihni de lucrarea sa naturală din făpturi:

„Dar mai este și un alt seceriș, mai duhovnicesc, despre care se spune că este a lui Dumnezeu însuși; și o altă tăiere împrejur, mai tainică; și o altă sâmbătă mai ascunsă, în care se odihnește Dumnezeu, oprindu-se din lucrurile Sale [...] Secerișul lui Dumnezeu este sălășluirea și așezarea totală întru El a celor vrednici, lucru ce va avea loc la sfârșitul veacurilor [...] Odihna de sâmbătă a lui Dumnezeu (sabatismul lui Dumnezeu) este revenirea deplină a tuturor celor făcute de El, când lucrarea Lui atotdumnezeiască, ce se săvârșește în chip negrăit, se va odihni de lucrarea naturală din ele. Căci Dumnezeu se va odihni de lucrarea naturală din fiecare făptură, prin care se mișcă în chip natural fiecare, atunci când fiecare, primind după măsura sa lucrarea dumnezeiască, va fi ajuns la granița lucrării sale naturale îndreptate spre Dumnezeu”<sup>34</sup>.

Părintele Dumitru Stăniloae ne tâlcuiește acest pasaj astfel:

„Este odihna din veacul viitor, când toate cele create revin la Dumnezeu sau Dumnezeu e totul în ele. E înlocuirea lucrării create prin cea dumnezeiască. Făptura devine «loc» pur al apariției lui Dumnezeu. E cea mai înaltă treaptă la care ajung făpturile. Dumnezeu ne adună pe toți ca la un seceriș. Ne taie împrejur, adică ne curăță prin lucrarea lui exclusivă și se odihnește de lucrarea naturală din noi”<sup>35</sup>.

În mod similar, atunci când aseamănă cele trei trepte ale urcușului duhovnicesc cu cele trei colibe pe care voia să le facă Sf. Petru (*Mt* 17, 4), Sf. Maxim spune că ele pe drept cuvânt sunt numite colibe, pentru că „sunt și alte locașuri mai bune și mai strălucite decât ele, care vor primi în viitor pe cei vrednici”<sup>36</sup>. Aceași idee este dezvoltată și în cap. 86-87 din a doua sută a Capetelor Gnostice:

<sup>33</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 2.61, p. 158.

<sup>34</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 1.44-47, pp. 118-119.

<sup>35</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, p. 118, n. 98.

<sup>36</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 2.16, pp. 144-145.

„Știm că, după Scriptură, este ceva mai presus de veacuri [...]: «Domnul împărățește în veac și după aceea» (Iș 16, 18). Deci este ceva mai presus de veacuri: Împărăția adevărată a lui Dumnezeu [...] Iar aceasta credem că este moștenirea celor ce se mântuiesc, lăcașul și locul lor, precum ne învață cuvântul cel adevărat [...] Căci ei au ajuns după toate la Dumnezeu, care este înainte de toate veacurile și la care nu poate ajunge firea veacurilor. Câtă vreme este cineva în viața aceasta, chiar de ar fi desăvârșit după starea de aici și în fapte, și în contemplație, are numai în parte cunoștința, prorocia și arvuna Duhului, dar nu plinătatea însăși. Dar când va ajunge, după izbăvirea veacurilor, la sfârșitul desăvârșit, când se va arăta celor vrednici față către față însuși Adevărul de sine stătător, nu va mai avea numai o parte din plinătate, ci va primi prin împărtășire însăși plinătatea harului»<sup>37</sup>.

Avem și aici tălmăcirea părintelui Dumitru Stăniloae:

„Împărăția lui Dumnezeu e mai presus de mișcarea de devenire a celor create. Cei ce ajung în ea se odihnesc de orice mișcare. La ea nu ajunge nimeni prin mișcarea naturală a spiritului, ci vine ca un dar a lui Dumnezeu, ca o încoronare a acestor eforturi, dar când ele au încetat. Ea e ultimul lucru dorit spre care tindem, și acesta e un nou motiv pentru care, ajunși la ea, ne odihnim de orice mișcare temporală»<sup>38</sup>.

### ***Ce se poate cunoaște despre Dumnezeu***

În scrierile analizate ale Sf. Maxim întâlnim și câteva locuri în care ne sunt prezentate anumite lucruri pe care le putem cunoaște despre Dumnezeu. Un prim loc este cap. 100 din *Capetele Despre Dragoste*, unde Sf. Maxim ne spune că nu putem afla ce este El Însuși (ființa Lui), lucru oprit întregii firi create, dar putem cunoaște „cele dimprejurul Lui”, „cele privitoare la veșnicia, la nesfârșirea și la nehotărnicia Lui, la bunătatea, la înțelepciunea și la puterea creatoare, providențiatoare și judecătoare a celor ce sunt. Numai aceasta se poate cuprinde din cele ale Lui: nesfârșirea. Iar a nu cunoaște din El nimic înseamnă a cunoaște că e mai presus de minte, cum au spus cuvântătorii de Dumnezeu Grigorie și Dionisie»<sup>39</sup>. De asemenea, *putem cunoaște că El este făcătorul ființelor cu însușiri*<sup>40</sup> și că el este „de infinite ori infinit deasupra tuturor lucrurilor (ale celor ce sunt),

<sup>37</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 2.86-87, pp. 167-168.

<sup>38</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, p. 167, n. 195.

<sup>39</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capita de charitate* 1.100, PG 90, 959A-1080D; *Capete Despre Dragoste*, în *Filocalia*, vol. 2, p. 58.

<sup>40</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Despre Dragoste* 4.6, p. 91.

atât al celor care participă, cât și al celor participante”<sup>41</sup>. Părintele Dumitru Stăniloae explică pe larg aceasta:

„Idea că Dumnezeu este de infinite ori infinit mai presus de lucrările Sale necreate, între care aflăm chiar și infinitatea, se înțelege în sensul că făptura creată, chiar dobândind lucrările divine, totuși nu le are de la început, ba chiar niciodată în întregime, ci continuă etern să sporească în ele, cum va explica mai târziu Sfântul Grigorie Palama. Iar la identificarea cu însăși ființa lui Dumnezeu nu va ajunge niciodată [...] De aci urmează că lucrările și atributele necreate, de care e vorba, sunt lucrări și atribute anume destinate făpturilor, având rostul de a le da acestora subzistență și de ale desăvârși [...] Sfântul Grigorie Palama avea dreptate să vorbească de dumnezeire superioară și inferioară [...] Sfântul Maxim, deși face o distincție categorică între firea omului ca creatură și harul cel necreat, totuși spune de har că e înăscut ei, în sensul că ea aspiră după el, că numai prin el se poate dezvolta, că este pentru ea o necesitate «naturală». Sfinții Părinți răsăriteni fac o distincție, dar nu o separație funcțională între natură și har. Lumea concretă e pentru ei totdeauna o totalitate constituită din natură și har”<sup>42</sup>.

Dumnezeu este de asemenea *unitate neîmpărțită, fără părți și simplă, mai presus de ființă și cugetare și de toată diversitatea din lume*:

„Și întreg este mai presus de ființă, și întreg mai presus de cugetare, deoarece este unitate neîmpărțită, fără părți și simplă [...] Între cele multe domnește diversitate, neasemănare și deosebire. Dar în Dumnezeu, care este cu adevărat unul și singur, este numai identitate și simplitate”<sup>43</sup>.

Părintele Dumitru Stăniloae completează:

„Dumnezeu e mai presus de orice contradicții și sinteze din lume, chiar mai presus de adevăr și minciună. Dumnezeu este monadă în sens absolut. Căci toate cele din lume avându-și originea în El se cuprind în El, dar El nu e o sinteză ulterioară a celor despărțite, ci principiu simplu al lor”<sup>44</sup>.

Un alt aspect foarte important pe care ni-l mai arată Sf. Maxim în aceste scrieri este că *putem cunoaște rațiunea (scopul) întrupării Cuvântului, atât cât este cu puțință oamenilor*:

„cunoașterea Lui după ființă și ipostas nu e cu puțință în nici un fel nimănui, fiind la fel de inaccesibilă tuturor îngerilor și oamenilor. Sfântul Ioan [Sf. Apostol Ioan], însă, care a cunoscut rațiunea întrupării Cuvântului în chip desăvârșit,

<sup>41</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 1.49, p. 120.

<sup>42</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, pp. 120-121, n. 101.

<sup>43</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 1.82-83, p. 134.

<sup>44</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, p. 134, n. 130.

atât cât e cu puțință oamenilor, a spus că a văzut slava Cuvântului ca trup, adică a văzut rațiunea sau scopul pentru care Dumnezeu s-a făcut om, plin de har și de adevăr. Căci nu întrucât e Dumnezeu după ființă și de o ființă cu Dumnezeu Tatăl a fost dăruit cu har Unul-Născut, ci întrucât s-a făcut după economie prin fire om și de-o ființă cu noi, a fost dăruit cu har pentru noi, care avem trebuință de har; și din plinirea Lui primim neconținut, la orice înaintare a noastră, harul pe măsura noastră. Prin urmare, cel ce păzește în sine nepătat cuvântul (rațiunea) Cuvântului lui Dumnezeu, care S-a întrupat pentru noi, va primi slava plină de har și de adevăr a Celui ce S-a slăvit și S-a sfințit pe Sine pentru noi ca om în timpul petrecerii Lui între noi”<sup>45</sup>.

### ***Condiții de cunoaștere a celor dumnezeiești***

Sfântul Maxim ne prezintă și câteva condiții necesare pentru a putea ajunge cu adevărat la cunoașterea lui Dumnezeu. Astfel, printre primele condiții pentru a dobândi cunoașterea și vederea lui Dumnezeu se află *smerita cugetare și împlinirea poruncilor (practica)*:

„Cunoștința vederilor dumnezeiești venindu-i nevoitorului, care nu se așteaptă, deodată pentru smerenia lui frânge raționamentul celui ce o caută pe aceasta cu osteneală și cu durere ca să se mândrească cu ea [...] Cei ce caută cunoștința cu osteneală și nu reușesc nu izbutesc sau din pricina necredinței, sau poate, pentru că plănuiesc să se ridice prostește cu ceartă împotriva celor ce cunosc [...] Cel ce dorește cunoștința pentru a se fâli cu ea și nu o dobândește să nu pizmuiască pe aproapele, nici să se întristeze, ci să-și facă pregătirea în vecinătatea ei [...] adică să se ostenească întâi cu faptele în trup, spre a pregăti sufletul pentru cunoștință”<sup>46</sup>.

Părintele Dumitru Stăniloae completează:

„Nimenea nu poate ajunge la cunoștința lui Dumnezeu (gnoză) până ce nu s-a ostenit cu împlinirea poruncilor (cu practica). Trupul e vecinul sufletului. Să se ostenească deci cu fapta morală a trupului, înainte de a ajunge la trăirea lui Dumnezeu în suflet”<sup>47</sup>.

O altă condiție necesară pentru vederea și cunoașterea Lui Dumnezeu este *crediința în El*, înainte de a-L vedea înviind din inima noastră sau din lume:

---

<sup>45</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 2.76, p. 164.

<sup>46</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 1.18-21, pp. 112-113. Vezi și cap. 1.77, p. 131.

<sup>47</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, p. 113, n. 86.

„Cei ce înmormântează cu cinste pe Domnul îl vor vedea și înviind cu slavă. Dar nu poate fi văzut de nimenea din cei care nu sunt din aceștia”<sup>48</sup>.

Acest text, deși poate mai greu de înțeles, este explicat minunat de părintele Dumitru Stăniloae:

„Cei ce cred că lumea sau inima proprie e mormântul Domnului îl înmormântează cu cinste, ca Nicodim și Iosif din Arimateea. Aceștia se pregătesc să vadă și învierea Lui, silindu-se prin faptele virtuții să ajungă la evidența cunoștinței. Dar cei care nu pornesc de-acolo, de la credința care nu ține de la început să vadă și de la străduințele asumate pe baza ei, ci vor să-L vadă de la început în mod palpabil, demonstrat sau arătat ca orice obiect material, nu-l vor vedea pe Domnul. Aceștia sunt dușmanii Lui sau leneșii. Trebuie să admiți la început că Domnul nu poate fi văzut, dar să ții de lucru sigur că este, că este în lume și în tine prin botez, iar pe baza acestei credințe să iei asupra ta osteneala îndelungată a purificării tale de patimi și a dobândirii virtuților, ca apoi să-l vezi înviind din adâncul tău sau al lumii unde era înmormântat, dar de unde îți dăruia puterea vieții morale”<sup>49</sup>.

O a treia condiție necesară pentru vederea și cunoașterea lui Dumnezeu este *depășirea literei Scripturii și a tuturor celor de după Dumnezeu*:

„Este nevoie, așadar, de multă știință ca, înlăturând mai întâi cu grijă vălurile literelor care acoperă Cuvântul, să putem privi cu mintea dezvăluită pe Cuvântul însuși, stând de Sine și arătând în Sine limpede pe Tatăl, atâta cât e cu putință oamenilor. De aceea e de trebuință ca cel ce caută cu evlavie pe Dumnezeu să nu fie reținut de nici o literă, ca nu cumva să primească în locul lui Dumnezeu cele din jurul lui Dumnezeu [...] Cuvântul Sfintei Scripturi, după ce s-a dezbrăcat treptat de adaosurile trupești așezate asupra lui prin ieșirea la iveală a înțelesurilor lui mai înalte, se arată minții mai străvăzătoare ca aflându-se într-o adiere subțire. E vorba adică de acea minte care, părăsind total lucrările ei firești, e în stare să primească numai simțirea acelei simplități care-L anunță întrucâtva pe Cuvântul, așa cum marele Ilie s-a învrednicit în peștera din Horeb [...] Iar peștera este ascunzișul înțelepciunii în minte, în care ajungând cineva va simți tainic cunoștința cea mai presus de simțire, în care se zice că se află Dumnezeu [...] Când mintea se va scutura de multele păreri despre lucruri ce s-au așezat asupra ei, i se va descoperi limpede Cuvântul adevărului, dându-i temeierile cunoștinței adevărate și depărtând prejudecățile ei de mai'nainte ca pe niște solzi de pe puterile văzătoare, cum s-a întâmplat cu dumnezeiescul și marele Apostol Pavel. Căci părerile care se nasc din atenția îndreptată numai la litera Scripturii

<sup>48</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 1.62, p. 125.

<sup>49</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, pp. 125-126, n. 112.



și socotințele pătimașe ce se ivesc din privirea celor văzute numai cu simțurile sunt cu adevărat solzi așezați pe puterea străvăzătoare a sufletului, care împiedică străbaterea la Cuvântul neștirbit al adevărului”<sup>50</sup>.

În notele sale, părintele Dumitru Stăniloae explică și acest text:

„Așa cum se dezbracă mintea de diferite haine sau trupuri pentru a deveni goală, așa se dezbracă și Logosul dumnezeiesc pentru mintea goală. «Simțirea mai presus de simțire a cunoștinței» nu e un sentiment în sensul psihologic modern al cuvântului, ci e un act subțire, de sesizare a unei prezențe simple, spirituale. Încă Origen vorbise de «simțirea nesensibilă». Grigore de Nisa îi spune ‚simțirea unei prezențe oarecare, iar Diadoh o dezvoltă original, în sensul că sufletul părăsește cele cinci simțuri externe când se actualizează simțul spiritual cel unic și mistic al minții. Peștera e ascunzișul cunoștinței tainice, dar ea se află numai decât pe muntele Horeb, adică pe culmea deprinderii într-o virtute. Cei ce-au ajuns la cunoștință nu trebuie să părăsească virtutea [...] Numai mintea curățită de solzi sau dezbrăcată de văluri vede adevărul sau pe Logosul dezvăluit de văluri. Vălurile de pe minte devin văluri ce acoperă adevărul. Interesantă sugestie pentru interpretarea categoriilor kantiene sau de orice fel, care prelucrează «lucrul în sine», realitatea goală, aducându-ne-o la cunoștință numai disimulată de văluri sau categorii”<sup>51</sup>.

### ***Moduri de cunoaștere a lui Dumnezeu***

Pe lângă cele pe care le putem cunoaște despre Dumnezeu și condițiile necesare acestei cunoașteri, așa cum am prezentat mai sus, Sf. Maxim ne arată și diverse moduri de cunoaștere a lui Dumnezeu. O primă cale de cunoaștere a Lui Dumnezeu este „din măreția faptelor și din purtarea de grijă ce-o are pentru cele ce sunt”<sup>52</sup>. Apoi, mai putem cunoaște pe Dumnezeu în rugăciunea curată la care ajung atât cei care se îndeletnicesc cu făptuirea, când „mintea se adună din toate ideile lumii și-și face rugăciunea neîmprăștiată și nesupărată, de parcă Însuși Dumnezeu ar fi în fața ei, precum și este”<sup>53</sup>, cât și cei care se îndeletnicesc cu contemplația, în care „mintea este răpită în avântul rugăciunii de lumina dumnezeiască și nemărginită și nu se mai simte nici pe sineși, nici altceva din cele ce sunt, decât numai pe Cel ce lucrează în ea prin dragoste această iluminare. Atunci, mișcată fiind și în jurul rațiunilor despre Dumnezeu, primește curate și limpezi arătările cu privire la El”<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 2.73-75, pp. 162-163.

<sup>51</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, p. 163, n. 185, 187.

<sup>52</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Despre Dragoste* 1.96, p. 58.

<sup>53</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Despre Dragoste* 2.6, p. 59.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

Un alt mod prin care făpturile Îl pot cunoaște pe Dumnezeu este prin înțelepciunea Sa:

„Dumnezeu Se cunoaște pe Sine din ființa Sa cea fericită; iar cele făcute de El, din înțelepciunea Sa, prin care și în care a făcut toate”<sup>55</sup>.

Părintele Dumitru Stăniloae explică mai în detaliu această cunoaștere:

„Este Sofia, punctul de trecere al lui Dumnezeu spre lumea creată și mediul în care se ridică făpturile prin îndumnezeire și unde petrec veșnic. Este împărăția cerurilor”<sup>56</sup>.

Sfântul Maxim ne mai arată că atâta timp cât suntem în această lume vom putea cunoaște doar în parte înțelepciunea lui Dumnezeu. Însă, după aceea, după veacul acesta, vom putea cunoaște deplin:

„Având ca moduri ale înțelegerii naturale pe cele crescute cu ea, acestea pot hărăzi celor ce o locuiesc o cunoaștere parțială a înțelepciunii lui Dumnezeu, răspândită în toate. Până ce oamenii se folosesc de aceste moduri ale înțelegerii, nu se pot afla în afară de mijloc și de cunoașterea din parte. Dar când va înceta ceea ce e din parte prin arătarea a ceea ce e desăvârșit și vor trece toate oglinzile și ghiciturile, venind Adevărul față către față, atunci cel ce se mântuiește, desăvârșindu-se după Dumnezeu, va fi mai presus de toate lumile, de toate veacurile și de toate locurile”<sup>57</sup>.

Părintele Dumitru Stăniloae aprofundează acest pasaj, adăugând că până și această cunoaștere în parte din acest veac este accesibilă doar celor care au și credință:

„Cunoașterea prin modurile lumii – ale mijlocului – e o cunoaștere din parte [...] Dar trebuie notat că numai rațiunea călăuzită de credință vede «prin rațiuni» mai mult decât ele; numai pentru acea rațiune rațiunile sunt oglinzi, având o natură de simbol, ca și ghiciturile sau tipurile legii. Pentru rațiunea căzută, rațiunile nu mai sunt oglinzi ce trimit spre altceva, ci sunt ultima realitate. Ea omoară Adevărul dumnezeiesc. Iar o altă rațiune decât cea căzută sau decât cea călăuzită de credință și de har nu există”<sup>58</sup>.

Dezvoltând modul de cunoaștere, mai departe Sf. Maxim arată două posibilități: o cunoaștere afirmativă (catafatică), care face Cuvântul trup și o cunoaștere negativă (apofatică) care face Cuvântul duh:

<sup>55</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Despre Dragoste* 3.22, p. 77. Vezi și cap. 24, p. 78.

<sup>56</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Despre Dragoste*, p. 77, n. 57.

<sup>57</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 1.70, p. 129.

<sup>58</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, pp. 129-130, n. 121.

„Cel ce vrea să cunoască pe Dumnezeu în mod afirmativ din afirmări face Cuvântul trup, neputând să cunoască pe Dumnezeu drept cauză din altă parte decât din cele văzute și pipăite. Iar cel ce vrea să-L cunoască în mod negativ prin negații face Cuvântul duh, cunoscând cum se cuvine pe Cel supranecunoscut, ca pe Cel ce era la început Dumnezeu și era la Dumnezeu, dar nu din ceva din cele ce pot fi cunoscute”<sup>59</sup>.

Și aici părintele Dumitru Stăniloae completează:

„Ca și Dionisie Areopagitul, Sfântul Maxim consideră teologia negativă superioară celei pozitive. Teologia pozitivă Îl cunoaște pe Dumnezeu ca simplă cauză din fapte. Teologia negativă cunoaște mai mult din El (mai «substanțial»), pentru că nu-L cunoaște din fapte, din cele ce pot fi propriu-zis cunoscute prin puterile noastre naturale, ci din El Însuși, prin puterea Lui și prin descoperirea Lui nemijlocită. De aci se vede că Sfântul Maxim nu înțelege prin teologia negativă o teologie intelectuală, paralelă cu cea afirmativă, ci o trăire mistică a lui Dumnezeu, ce nu poate fi cuprinsă în conceptele și în termenii împrumutați din lumea creată”<sup>60</sup>.

### ***Calea spre cunoașterea Lui Dumnezeu***

Această secțiune, una dintre cele mai dense din această lucrare, cuprinde diversele învățături ale Sfântului Maxim despre calea pe care trebuie să o urmăm pentru cunoașterea lui Dumnezeu, pentru îndumnezeire, care, așa cum spunea părintele Dumitru Stăniloae, reprezintă tema principală a operelor Sfântului Maxim. Putem privi această secțiune ca o descriere mai amplă, mai detaliată și mai nuanțată a urcușului duhovnicesc prezentat la începutul lucrării (în *Treptele spre unirea cu Dumnezeu*). Am structurat aceste idei pe anumite sub-teme, care reapar în scrierile analizate ale Sf. Maxim. Această împărțire este una subiectivă, care probabil ar putea fi îmbunătățită, având în vedere întrepătrunderea sub-temelor, dar sper totuși să fie de un oarecare folos cititorului și să înlesnească înțelegerea.

*Dragostea de Dumnezeu și de semenii.* Pe această temă, Sf. Maxim ne spune că „Iubește pe toți oamenii cel ce nu iubește nimic omenesc. Și are cunoștința lui Dumnezeu și a celor dumnezeiești cel ce nu se smintește de cineva fie că greșește, fie că nutrește gânduri bănuitoare”<sup>61</sup>. Iar iubirea față de Dumnezeu „stă în a-L prețui pe El mai mult decât lumea și sufletul mai mult decât trupul, și în a disprețui lucrurile lumești și a ne îndeletnici cu El pururea prin înfrânare, dra-

---

<sup>59</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 2.39, p. 153.

<sup>60</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, p. 153, n. 163.

<sup>61</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Despre Dragoste* 3.37, p. 80.

goste, rugăciune, cântare de psalmi și cele asemenea<sup>62</sup>. Această dragoste de Dumnezeu și de semenii „naște în mod efectiv lumina sfintei cunoștințe”<sup>63</sup>, dar numai împreunând dragostea cu cunoștința vom fi fără trufie și ziditori duhovnicești<sup>64</sup>. Mai mult, dragostea de Dumnezeu trebuie să fie fierbinte, să devină patimă (παθος) *fericită*:

„Cunoștința fără pasiune a celor dumnezeiești încă nu înduplecă mintea să disprețuiască până la capăt cele materiale [...] De aceea se găsesc mulți dintre oameni care au multă cunoștință, dar care se tăvălesc în patimile trupului ca niște porci în mocirlă. [...] este nevoie de fericita pasiune a sfintei iubiri care leagă mintea de vederile (contemplațiile) duhovnicești și o înduplecă să prețuiască cele nemateriale mai mult decât pe cele materiale, și cele inteligibile și dumnezeiești mai mult decât pe cele supuse simțurilor”<sup>65</sup>.

Părintele Dumitru Stăniloae tâlcuiește:

„Sfântul Maxim ne spune că există o patimă fericită, deosebită de cele necinstite. Ea trebuie să însoțească cunoștința de Dumnezeu, ca aceasta să nu rămână o simplă teorie intelectuală. Pasiunea aceasta fericită e iubire. De aci se vede că nepătimirea căutată de sfinți nu e o nesimțire, ci o supremă iubire de Dumnezeu și de oameni”<sup>66</sup>.

*Împlinirea poruncilor.* Prin împlinirea poruncilor Mântuitorului vom despărți mintea de patimi<sup>67</sup> și vom ajunge la dragostea de Dumnezeu și de semenii<sup>68</sup>. De asemenea, păzirea poruncilor ne va ajuta să dobândim curăția, prin care ni se vor face cunoscute „toate comorile înțelepciunii și ale cunoștinței”<sup>69</sup>. Dar această pază a poruncilor este o treaptă din urcușul duhovnicesc, la care vom putea ajunge dacă plecăm de la credință, urmată de smerenie și blândețe, iar de la paza poruncilor vom putea ajunge la curăție, luminare și unirea cu Dumnezeu<sup>70</sup>. Mai tainic, Sf. Maxim ne arată că prin păzirea poruncilor ne unim cu Sfânta Treime:

<sup>62</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Despre Dragoste* 3.50, p. 82.

<sup>63</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Despre Dragoste* 4.56, p. 97.

<sup>64</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Despre Dragoste* 4.59, p. 97. Vezi și nota 63 a Pr. Prof. Dumitru Stăniloae.

<sup>65</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Despre Dragoste* 3.66-67, pp. 84-85. Vezi și cap. 3.71.

<sup>66</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Despre Dragoste*, p. 84, n. 59.

<sup>67</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Despre Dragoste* 4.47, p. 95.

<sup>68</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Despre Dragoste* 4.56, p. 97.

<sup>69</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Despre Dragoste* 4.70, p. 99. Vezi și cap. 4.72.

<sup>70</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 1.16, p. 112.

„Cuvântul lui Dumnezeu și al Tatălui se află tainic în fiecare dintre poruncile sale; iar Dumnezeu și Tatăl se află întreg, nedespărțit, în întreg Cuvântul Său, în chip firesc. Cel ce primește, prin urmare, porunca dumnezeiască și o împlinește primește pe Cuvântul lui Dumnezeu aflător în ea. Iar cel ce a primit pe Cuvântul prin porunci a primit totodată prin El pe Tatăl, care se află în El în chip firesc, și pe Duhul Sfânt, care se află în El în chip firesc [...] Așadar, cel ce a primit o poruncă și a împlinit-o pe ea a primit tainic pe Sfânta Treime”<sup>71</sup>.

Similar, în *Tâlcuire la Tatăl Nostru*, Sf. Maxim ne dezvăluie următoarele:

„El ne va face, prin împlinirea voii Tatălui, împreună-slujitori cu îngerii pe noi, cei ce, prin purtarea noastră în viață, ne-am arătat vrednici imitatori ai bineplăcutei viețuiri cerești. Și de acolo iarăși ne va ridica la cea mai înaltă treaptă a celor dumnezeiești, la Părintele luminilor, și ne va face părtași ai firii dumnezeiești prin împărtășirea de Duhul după har, iar în temeiul acestui fapt vom fi fii ai lui Dumnezeu, purtând în chip neprihănit, întregi, pe însuși pricinuitoarul harului, pe Fiul după fire al Tatălui, întreg, fără margine, pe Cel de la care, prin care și în care avem și vom avea existența, mișcarea și viața”<sup>72</sup>.

*Disprețuirea celor lumești*. Printr-o „deprindere îndelungată cu înfrânarea de plăceri și printr-o îndeletnicire cu cele dumnezeiești” vom putea să rupem legătura și afecțiunea față de trup și mintea se va lărgi în cele dumnezeiești, descoperindu-și demnitatea proprie<sup>73</sup>,

„căci în rațiunea nerobită de aceste afecțiuni el [cel ce s-a eliberat de afecțiunea față de trup] are zugrăvită măreția chipului dumnezeiesc, care înduplecă sufletul să se prefacă prin hotărârea liberă a voii sale spre a deveni după asemănarea dumnezeiască și să se facă locaș atotstrălucit al mării Împărății, care subzistă ființial cu Dumnezeu și Tatăl tuturor, adică al Duhului Sfânt, locaș care primește, dacă se poate spune, puterea cunoștinței firii dumnezeiești atâta cât este cu putință”<sup>74</sup>.

În completare, părintele Dumitru Stăniloae ne spune că această îndumnezeire a omului se face în conlucrare cu rațiunea noastră:

„Marea Împărăție a duhului e lumea Sofiei sau a energiilor divine care, umplând întreagă pe fiecare, pe măsura puterii fiecăruia, cum aceeași lumină îi umple pe toți, îi unește pe toți. Dar viața Duhului nu se dă pe o cale străină de

<sup>71</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 2.71, p. 161.

<sup>72</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl Nostru*, p. 231.

<sup>73</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Despre Dragoste* 3.72, p. 86.

<sup>74</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl Nostru*, p. 220.

rațiunea insului, deci nu e despărțită de Rațiunea (Logosul) divină, căreia i se deschide rațiunea individuală<sup>75</sup>.

O altă învățătură importantă pe această temă este că numai prin disprețuirea celor lumești vom putea să nu urâm pe nimeni, ceea ce este o treaptă intermediară spre a iubi pe tot omul<sup>76</sup>.

*Răbdarea necazurilor.* Cel ce rabdă necazurile și se curățește prin disciplinarea și strunirea trupului ajunge la contemplațiile înalte și primește „mângâierea dumnezeiască”<sup>77</sup>.

„slăvește pe Dumnezeu în sine nu cel ce-L laudă pe Dumnezeu în cuvinte, ci cel ce rabdă, de dragul lui Dumnezeu, pentru virtute, pătimiri, dureri și osteneli. Acesta e slăvit, la rândul său, de Dumnezeu cu slava aflătoare în Dumnezeu, primind prin împărtășire harul nepătimirii ca o încoronare a virtuții”<sup>78</sup>.

Părintele Dumitru Stăniloae completează:

„Nepătimirea este deprinderea neclintită în virtute; aceasta nu poate veni decât la capătul străduințelor de purificare de patimi și de dobândire a virtuților. Dar atunci se dă ca har, nu ca un simplu rezultat al eforturilor omenești”<sup>79</sup>.

*Harul Lui Dumnezeu.* Orice mișcare a noastră spre cunoașterea lui Dumnezeu este cu puțință doar prin har, dacă Dumnezeu Se aproprie de om, „făcând pogorământ” și ridicându-l spre Sine<sup>80</sup>, căci „după har, iar nu după fire se efectuează mântuirea celor ce se mântuiesc”<sup>81</sup>. Părintele Dumitru Stăniloae întărește acest cuvânt:

„Nici mintea în starea ei naturală nu obține pe Hristos, cum ar părea că susține Evagrie, ci numai omul transcendent, de dincolo; nu natura, ci harul. Mintea (vouç) e numai facultatea capabilă de a primi prin har pe Dumnezeu, dar nu aceea care cuprinde potențial ea însăși pe Dumnezeu. Până activează omul prin puterile sale naturale e legat de Logos prin relație naturală. Dar mântuirea se efectuează dincolo de planul rațional, exclusiv prin har. În sensul acesta, că Hristos e cel ce ne dă și puterea de a-l primi, trebuie înțeles că tot ce e natural moare, ca să apară singur Hristos, dar nu în sensul dispariției făpturii, ca totul în noi și afară de noi să devină Hristos (pan sau isocritism). O spune aceasta Sfântul Maxim în rândurile din urmă ale acestui cap. declarând că Hristos «le

<sup>75</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl Nostru*, nota 246, p. 220.

<sup>76</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Despre Dragoste* 4.82, p. 100. Vezi și cap. 4.87.

<sup>77</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 1.74, p. 130.

<sup>78</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 2.72, p. 161.

<sup>79</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, p. 161, n. 182.

<sup>80</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 1.31, p. 115.

<sup>81</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 1.67, p. 128.

circumscric» pe toate în sine, dar nu le desfințează; le ridică pe planul relației prin har cu El, adică le mântuiește prin iubirea Lui, nu prin puterile lor naturale<sup>82</sup>.

Similar, în a doua sută a *Capetelor Gnostice*, Sf. Maxim ne spune că „toate cele de după Dumnezeu, lucruri, nume și demnități, vor fi sub cel ce va ajunge prin har în Dumnezeu”<sup>83</sup>, iar părintele Dumitru Stăniloae continuă:

„Tot urcușul duhovnicesc al omului, de la treapta cea mai de jos a virtuții până la vederea lui Dumnezeu, se efectuează în Hristos. Propriu-zis Hristos își face din nou, cu fiecare credincios, drumul Său sau fiecare credincios repetă drumul Lui împreună cu El [...] Prin întrupare Fiul lui Dumnezeu ne-a întins scara de raze dumnezeiești a Sofiei până în firea noastră, ca aceasta să urce apoi pe treptele ei până la El”<sup>84</sup>.

Tot prin har ni se dăruiește inimă curată, adică să fim umpluți de „gândurile dumnezeiești”, devenind astfel în chip spiritual „o lume a lui Dumnezeu” și ajungând să cunoaștem atât rațiunile inferioare și de după Dumnezeu, cât și să „privim întrucâtva și în Dumnezeu Însuși”, ceea ce este „capătul cel mai de pe urmă al bunătăților”<sup>85</sup>.

Un alt aspect interesant legat de urcușul nostru duhovnicesc prin har pe care ni-l spune Sf. Maxim este că acest urcuș este practic infinit,

„căci lungă este distanța și mare e mulțimea cunoștințelor pe care trebuie să le străbată «până ce va ajunge la locul cortului minunat, până la casa lui Dumnezeu, în glas de bucurie și de mărturisire, și în sunet de sărbătoare» (Ps 41, 4-5). El adaugă la cuvintele pline de înțeles alte cuvinte pline de înțeles în înaintarea sa în contemplațiile dumnezeiești”<sup>86</sup>.

Părintele Dumitru Stăniloae completează și aici:

„în acest capitol arată cât de lungă este distanța până la casa noastră cea adevărată sau până la casa lui Dumnezeu, pe care trebuie să o parcurgem prin această înaintare. Energiile divine coborâte la noi, deși infinite din prima clipă ce începem să le primim, se întind pe o distanță infinită până la ființa divină, care este «de infinite ori infinit» deasupra lor. Lumea Sofiei este un câmp infinit,

---

<sup>82</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, p. 128, n. 118.

<sup>83</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 2.27, p. 149.

<sup>84</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, p. 149, n. 153.

<sup>85</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 2.79-80, p. 165. Vezi și cap. 2.82, p. 166, și Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Quaestiones, interrogationes et responsiones*, PG 90, 785C-856B; *Întrebări și Răspunsuri* 59, în *Filocalia*, vol. 2, p. 196.

<sup>86</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 2.77, p. 164.

deschis progresului etern de sofanizare a creaturii, adică de îndumnezeire sau de creștere a energiilor divine în ea, devenită subiect după har al lor<sup>87</sup>.

*Puterea Cuvântului.* Tot Dumnezeu este Cel Care îi ridică prin litera Evangheliei pe cei ce se îndeletnicesc mai mult cu dumnezeieștile Scripturi de pe treapta făptuirii spre curăție, iar prin duhul Evangheliei pe cei de pe treapta curăției și a cunoștinței spre îndumnezeire<sup>88</sup>. Părintele Dumitru Stăniloae dezvoltă acestea:

„Ideea că cel ce se află pe treapta nevoinței pentru curățirea de patimi și a luptei pentru dobândirea virtuților are în sine pe Hristos în forma smerită a primei parusii, iar cel ce se află pe treapta nepătimirii și a cunoașterii mistice îl are anticipat în forma slăvită a celei de-a doua parusii, arătată o clipă pe muntele Tabor, pornește de la Origen. Ideea aceasta se împletește cu o alta: că prin botez Hristos se ascunde în adâncul nostru și stă acolo nevăzut, în supremă chenoză, până ce, prin împlinirea poruncilor, curățindu-ne, devenim tot mai conștienți de El, iar El se oglindește tot mai vădit din ființa noastră îmbunătățită. Este o idee dezvoltată mai ales de Marcu Ascetul și de Diadoh al Foticeii împotriva masalienilor, care spuneau că trebuie să simțim pe Hristos în noi din primul moment în care se sălășluiește în noi; altfel nu-l avem [...] La început, Iisus îndemnându-ne de sub vâl numai prin porunci ne apare aspru, fără «frumusețe». Abia pe urmă ni se arată și ne atrage prin dulceața și frumusețea cunoașterii Lui<sup>89</sup>.

Dumnezeu Cuvântul ne face de asemenea *părtași de viața dumnezeiască*, „dându-Se pe Sine de mâncare cum numai El știe”, primind astfel o „simțire mintală” prin care putem să cunoaștem „prin cunoștința adevărată că «bun este Domnul»<sup>90</sup>. Mergând mai departe pe această temă, Sf. Maxim ne spune despre Cuvântul lui Dumnezeu că:

„are și alte puteri nemărginite, pe care nu le poate încăpea nimeni în veacul de aici. Când însă moare cineva și se face vrednic să fie așezat peste multe sau peste toate, va primi și acele puteri ale Cuvântului [...]”<sup>91</sup>.

### **Concluzii**

În această lucrare am sintetizat învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul despre cunoașterea lui Dumnezeu (gnoză) din scrierile din al doilea volum al Filocaliei românești (*Cuvânt Ascetic, Capete Despre Dragoste, Capete Gnostice (Teologice), Întrebări și Răspunsuri, Tâlcuire la Tatăl Nostru*), împărțind aceste

<sup>87</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, pp. 164-165, n. 188.

<sup>88</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 1.97, p. 138. Vezi și cap. 2.27, p. 148.

<sup>89</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, p. 138, n. 136.

<sup>90</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl Nostru*, p. 213.

<sup>91</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice* 1.100, p. 139.



învățături în cinci secțiuni principale: 1) Treptele spre unirea cu Dumnezeu; 2) Ce se poate cunoaște despre Dumnezeu; 3) Condiții de cunoaștere a celor dumnezeiești, 4) Moduri de cunoaștere a lui Dumnezeu; 5) Calea spre cunoașterea lui Dumnezeu. Pe lângă sinteza scrierilor Sfântului Maxim, am adăugat acolo unde mi s-a părut mai relevant comentariile părintelui Dumitru Stăniloae (a cărui canonizare va fi proclamată în Biserica Ortodoxă Română în anul 2025), care oferă de multe ori un înțeles mai clar sau mai amplu al scrierilor Sfântului Maxim.

Această sinteză este în mod necesar subiectivă, dar am încercat pe cât posibil să reținem majoritatea pasajelor relevante din textele analizate care cuprind învățături legate de tema cunoașterii lui Dumnezeu, așezate pe cele cinci secțiuni descrise mai sus. Deși există deja numeroase articole, studii și cărți despre scrierile Sf. Maxim, această sinteză s-ar putea să fie de folos celor care au nevoie să afle într-un mod mai succint sau mai condensat învățăturile Sf. Maxim legate de cunoașterea lui Dumnezeu din aceste scrieri din al doilea volum al Filocaliei românești.

## **Asimilare și transfigurare în itinerarul epistolar al Sfântului Atanasie I, patriarhul Constantinopolului\***

Pr. Drd. Paul ARANYOȘI

### *Abstract:*

In this study is aimed a brief analysis of the manner in which St. Athanasius I, the patriarch of Constantinople, constructs his epistles addressed to Emperor Andronikos II. The use and familiarity with Greek culture, the Old and the New Testament or the patristic theology is evident at a first reading of the letters, and the present article analyzes especially the prophetic logic that the patriarch proposes to the emperor – based on a recurrent Old Testament theme, revealed Christologically in the New Testament preaching – in the stake represented by repentance as a transition from catastrophe to redemption in the spiritual and mundane itinerary of the christian and implicitly of the whole Empire.

### *Keywords:*

St. Athanasius I Patriarch of Constantinople, Letters, Prophetic Sermon, Byzantium

Scopul lucrării este acela de a iniția o cercetare în tipologia scrierilor Patriarhului Atanasie I, subliniind sursele pe care acesta le folosește în corespondență și marcând totodată importanța unor accente pe care le pune și care pentru noi, astăzi, ar însemna prețioase redescoperiri ale unui limbaj de tip profetic, care cere de la sine ascultătorilor roade vrednice de pocăință, duh în care vorbea și Sfântul Ioan Botezătorul și care astăzi pare absent.

În cercetarea noastră asupra lucrării patriarhului Atanasie I (mai ales a scrierilor sale către împăratul Andronic II) voi analiza succint inspirația profană și

---

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

transfigurată, inspirația din profeți și din psalmi sau compoziția de tipul florilegiului reprezentat prin mozaicul citatelor vechi-testamentare, urmând ca, în mod aplicat, să analizăm și inspirația corespondenței sale în legătura cu scrierile profetului Isaia, pe care îl citează și pe care ajunge chiar să îl imite în anumite privințe. Ne vom rezuma însă la prezentarea a doar câtorva exemple argumentative, cu satisfacția descoperirii faptului că, dincolo de intenția punctuală a sfântului Atanasie I de a rezolva o serie de probleme prin apelul său epistolar la împărat, acesta îl învață pe basileu în mod psihagogic cum să „gândească în Dumnezeu” și în slujba supușilor săi dăruiți de Dumnezeu, aducându-i înaintea un adevărat florilegiu de texte vechi-testamentare (presărate în scrisori), menite să-l așeze pe împărat într-o paradigmă tensionată, de alertă, duhovnicească, dar și hristică. Dacă Andronic II nu ar fi citit Vechiul Testament, era suficient să citească mesajele epistolare ale contemporanului său ca să descopere duhul profetic, vechi-testamentar și actualizat hristologic real al patriarhului Atanasie I, al cărui tip de predică profetică lipsește astăzi, așa cum am observat anterior (team posibilă a unui viitor studiu).

În cele ce urmează, dorim să analizăm succint inspirația elenă și mai ales cea vechi-testamentară a patriarhului Atanasie I. Acesta se folosește în preponderență de textul psalmilor sau al profeților. Intenția sa va fi aceea de a aplica logica psalmilor sau a scrierilor profetului Isaia la paradigma bizantină. Lauda, cererea, binecuvântarea se regăsesc în psalmi, dar și în scrisorile patriarhului, iar în cazul scrierilor epistolare din corpusul scrierilor sale, Dumnezeu apare concret ca Iisus Hristos (ca *Κύριος*, echivalentul ebraicului *Yahweh*), binecuvântarea finală având o dimensiune hristologică și aplicată realist în Hristos<sup>1</sup> (Mântuitorul este pomenit de peste 150 de ori în scrisori).

### ***Resorturile gândirii patriarhului Atanasie I***

Părinții Bisericii se inspiră în preponderență din Sfânta Scriptură, dar și din dimensiunea iudaismului și a elenismului, care au compus cultura în care s-a desfășurat creștinismul primar, desigur transfigurându-o. Sfântul Atanasie I, patriarhul Constantinopolului, reușește să însumeze, pe de o parte, cultura elenă și, pe de altă parte, cultura iudaică de tip vechi-testamentar în scrierile profeților și în psalmi, totul în cadrul divers al corespondenței sale cu Andronic al II-lea. În copilărie, Atanasie a citit și a studiat Vechiul și Noul Testament; trebuie să fi avut acces și la unele vieți de sfinți, deoarece se spune că a decis să plece de acasă și să devină călugăr după ce a citit viața Sfântului Alipie. Potrivit lui

---

<sup>1</sup> Spre exemplu, în Scrisoarea 84 (cf. Alice Mary M. Talbot, *The correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople*, Dumbarton Oaks, Centre of Byzantine Studies, 1975, p. 227).

Theoktistos Studitul (care i-a scris viața)<sup>2</sup>, Atanasie a profitat de cei optsprezece ani de ședere la mănăstirea Sfântului Lazăr de pe Muntele Galesion pentru a citi fiecare carte din bibliotecă de trei sau patru ori. O bibliotecă monahală din secolul al XIII-lea conținea, în medie, poate cincizeci de volume; lucrările erau aproape toate de natură religioasă, cum ar fi Vechiul și Noul Testament, viețile sfinților, lucrări patristice și cărți liturgice. Patriarhul folosea în predici și scrieri secvențe din Vechiul Testament, în special din Psalmi, pe care îi memorase, și din Profeți, precum și din Noul Testament. De asemenea, în scrisorile sale se găsesc ocazional fraze preluate din operele Părinților Bisericii din secolul al IV-lea, în special din Grigore din Nazianz. Doar rareori scrisorile lui Atanasie merg dincolo de Ioan Hrisostom și de Părinții Capadocieni, pentru a include pasaje din Teodoret, Ioan Climacus, Dionisie Areopagitul și Epifanie din Cipru. Totuși, ca patriarh, Atanasie era familiarizat cu canoanele Bisericii și cu legea civilă, iar în trei scrisori (49, 60, 61) citează din Epanagoge<sup>3</sup>. În cele ce urmează, vom prezenta dimensiunea elenismului și a profetismului iudaic din care s-a inspirat patriarhul.

### *Transfigurarea elenismului*

Imperiul Roman creștin, cu noua sa capitală, Noua Romă (denumit cu precădere Imperiul Bizantin abia după sec. al XVI-lea), a „sintetizat” Ierusalimul, Atena și Roma, dăruind civilizației cea mai complexă și frumoasă minte – mintea creștină, responsabilă de nașterea Europei, aceasta din urmă legată de marele eveniment al Sinodului de la Niceea, din 325, după cum arată Denis de Rougemont, Constantin Noica<sup>4</sup> sau H.R. Patapievic<sup>5</sup>. În acest ansamblu trebuie ținut cont de procesul de transfigurare a elenismului și a tuturor elementelor implicate, astfel încât miza va fi aceea de a fi depășită mintea antică prin forțarea paradoxală a gândirii patristice creștine personaliste. Desigur, istoria dialogului dintre creștinism și elenism prezintă polarizări și reveniri. *Pax Romana* și platforma infrastructurii rutiere au contribuit la răspândirea ideilor<sup>6</sup>, precum curente elenistice ca monismul, dualismul, ierarhia, elemente de elenism clasic,

<sup>2</sup> Papadopoulos-Kerameus, „Žitija dvuh Vselenskih patriarhov XIV v.”, svv. Afanasija I i Isidora I. *Zapiski istoriko-filologičeskago fakul'teta Imperatorskago S.-Peterburgskago Universiteta* 76 (1905) 1-51 (Theoctisti Vita Ath.).

<sup>3</sup> Alice Mary M. Talbot, *The correspondence of Athanasius I...*, Introducere, p. XXIX.

<sup>4</sup> Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr, *Support de curs — de la Mărturisirile Ortodoxe, la Canonul Ortodoxiei* (suport de curs la Școala doctorală a Facultății de Teologie, cursul „Teologia ortodoxă modernă și contemporană”), p. 2.

<sup>5</sup> Arhid. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei: Sinodul VII Ecumenic, tom. 2. Definitivând dogmatic orthodoxia (815-1351)*, Editura Deisis, Sibiu, 2020, pp. 1136-1137.

<sup>6</sup> Nikolaus Matsoukas, *Istoria filozofiei bizantine*, Editura Bizantină, București, p. 58.

de la Herodot, Tucidide, Isocrate, Roma fiind cucerită cultural de gândirea greacă, dar și a creștinismului, care evita sau asimila tendințe culturale elene prin transfigurarea lor<sup>7</sup>.

Imixtiunile elenistice au avut loc de timpuriu în creștinătate și au avut un caracter evaziv prin Celsus sau Iulian Apostatul (care înțelegea „pericolul” educației grecești făcută de creștini) sau un caracter ascuns prin elenismul literar de sub Comneni și prezent în formele de Neoplatonism, care mizau pe o iluminare ca funcție a minții fără Hristos, opusă teologiei *participării*, așa cum apare ea de exemplu la Sfântul Simeon Noul Teolog<sup>8</sup> – specific gândirii calcedoneene, susținută și de Sfântul Maxim Mărturisitorul<sup>9</sup>. De la umanismul bizantin al lui Nichifor Gregoras, la elenismul scolastic al lui Varlaam de Calabria, școala lui Pselos, care aplica logica și filozofia la dogme, și până la creștinismul neoplatonizant, postulant lui Plethon<sup>10</sup>, ca revenire directă la păgânism<sup>11</sup>, care descentrează omul cosmosului ierarhic și îl recentrează solipsist, pierzând paradoxal tocmai umanitatea autentică, toate aceste forme variate au reprezentat provocări culturale ale lumii creștine.

Totuși, elenismul a fost și regândit sau pus în lumina creștinismului prin oameni precum Filon Alexandrinul, în alt context, un exercițiu de revizuire creștină s-a petrecut în cazul sentințelor lui Sextus<sup>12</sup>. De asemenea, gândirea bizantinomonahală avea conștiința mai degrabă a Ierusalimului, susține J. Meyendorff, și a fost mai puternică decât influența filozofică<sup>13</sup>. Deși elenofon, Imperiul Bizantin se definea ca romanitate creștin ortodoxă, Sfinții Ipolit al Romei și Irineu de

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>8</sup> John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1997, pp. 210-213.

<sup>9</sup> Termenul de referință nu mai e o carte, ci o Persoană vie, cf. Georges Florovsky, *Biblie, Biserica, Tradiție. O viziune ortodoxă*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005, p. 72.

<sup>10</sup> Arhid. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei: Sinodul VII Ecumenic*, tom. 2..., p. 1125: Surprinzătorul „Bizanț”, înțeles în sfârșit în propriii termini.

<sup>11</sup> J. Meyendorff intervine cu o soluționare în fața provocării dezintegrării umanului chiar din perioada apropiată lui Plethon și spune că: „Izbânda palamismului din secolul al XIV-lea a fost, prin urmare, o izbândă a unui umanism teocentric specific creștin, pentru care a militat întotdeauna tradiția patristică de limbă greacă, în opoziție cu toate conceptele despre om care-l considerau pe acesta ființă autonomă sau «profana». Intuiția sa esențială, că «îndumnezeirea» nu anihilează omenitatea, ci îl face pe om cu adevărat uman, este desigur relevantă pentru preocupările noastre contemporane: omul poate fi pe deplin «uman» numai dacă își reface pierduta sa comuniune cu Dumnezeu” (John Meyendorff, *Teologia bizantină*, trad. de pr. conf. dr. Alexandru I. Stan, E.I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 105).

<sup>12</sup> A se vedea studiul introductiv al Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan I. Ică jr, în *Maximele Părinților – sfaturi înțelepte pentru o viață creștină*, Editura Deisis, Sibiu, 2010, p. 17.

<sup>13</sup> John Meyendorff, *Teologia bizantină...*, p. 98.

Lyon au combătut gnosticismul (sec. al II-lea), iar Clement și Origen pun bazele Școlii Alexandrine, care asociază harisma, experiența, cunoașterea, filozofia și realitatea istorică (sec. al III-lea)<sup>14</sup>. Părinții Capadocieni vor folosi sistemul gândirii termenilor eleni pentru a defini realități teologice complexe<sup>15</sup>, iar căderea Romei va ajuta și ea la integrarea organică și naturală a elementelor necreștine, la unirea culturală dintre *historia sacra* cu *historia profană* în artă, poezie, muzică, istoriografie, într-o simfonie bizantină, prin discuțiile sinodale din piețe, desigur cu o igienă culturală față de erezii și idolatries au magie<sup>16</sup>. În continuarea celor spuse, se cunoaște faptul că Sfântul Dionisie Areopagitul transfigurează și el limbajul neoplatonic și e preluat excelent de Sfântul Maxim Mărturisitor, iar Sfântul Ioan Damaschin va impune geniul elen transfigurant în fața tendinței orientalizante anti-iconice<sup>17</sup>.

După toate procesele amintite doar sumar, mintea omului evoluează spre o oarecare modernitate și traversează etape de asimilări și forțări culturale. O astfel de minte riguroasă, rațională, creștină, a adâncit un soi de conștiință lăuntrică, susține medievistul francez Philippe de Aries<sup>18</sup>, marcată de cultul liturgic și sacramental, de isihasm, capabilă să producă cuvinte precum *iconomia*, *persoană* sau *theosis*, cu un caracter profund personal și relațional, unde Dumnezeu nu e doar accesibil, ci este și subiectul principal al existenței și dinspre care vine miza vieții. Astfel, creștinismul depășește Antichitatea idolatră, dând o demnitate uimitoare omului, în care se lucrează mântuirea prin Dumnezeu înnoenit. O înțelegere antinomică de acest fel depășește și devansează percepția de până atunci asupra antropologiei sau a transcendentului.

Patriarhul Atanasie I trăiește într-un context bizantin care receptează aceste transformări și beneficii ale influenței creștinismului asupra culturii vremii. De aceea, într-o serie succintă de exemple am descoperit trei locuri în corespondența sa, unde face referire directă la elemente ale culturii elene. Acestea ar fi în scrisorile:

a. 7.31, unde amintește de Proteus – o zeităte a mării, versatile, amintită probabil satiric pentru a indica personaje viclene și oportuniste, patriarhul Atanasie I făcând aluzie la patriarhul Alexandriei<sup>19</sup>;

<sup>14</sup> Nikolaus Matsoukas, *Istoria filozofiei bizantine*, p. 83

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>16</sup> *Ibidem*. Teologul Matsoukas va vorbi de o îmbrățișare a creștinismului de către elenism.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>18</sup> Philippe Aries și Georges Duby, *Istoria vieții private – de la Imperiul Român la anul 1000*, Ed. Meridiane, București, 1994, p. 240.

<sup>19</sup> Alice Mary M. Talbot, *The correspondence of Athanasius I...*, p. 312.

b. 64.8-9 și 48.12, în legătură cu zeul Apollo – Foebus, aluzie la cineva care cere bani/mită/daruri în schimbul a ceva;

c. 81.147, Sardabopolus/Asurbanipal – aluzie la cel care stă în lux și plăcere, numit și ποσός τραγελαφος τις ανυποστατος – un *goat-stag*, fără corespondent în realitate –, se inspiră din Orația 25 a Sfântului Grigorie de Nazianz<sup>20</sup>.

Ceea ce au în comun cele trei locuri menționate este faptul că sfântul patriarh folosește cunoașterea unor paradigme din domeniul elenismului ca să marcheze situații social-eceziale nepotrivite sau să critice patimi care ar fi întrupate în anumite personaje; așadar, fructifică elementele păgâne prin faptul că definește mai concret răul cu ajutorul lor.

### ***Dimensiunea profetică a epistolelor***

Patriarhul Atanasie I nu folosește doar elemente culturale păgâne, ci mai ales versete și structuri scripturistice, într-un adevărat florilegiu profetic și evanghelic. Utilizarea versetelor este abundentă și predomină citarea psalmilor și a profeților, nefiind însă neglijată nici Evanghelia. Într-o scrisoare de-a sa (a III-a, spre exemplu) de 900 de cuvinte, se pot regăsi și 14 trimiteri scripturistice. Putem deduce faptul că patriarhul și-a împrumutat scrierile profetice și le-a aplicat real contemporanilor săi, imitând logica profetică permanentă în relația cu împăratul paleolog, ajungând la un mod de înțelegere în care Mântuitorul Hristos nu este un deziderat îndepărtat, ci o împlinire care așteaptă uneori în tensiune pocăința și actualizarea Botezului<sup>21</sup>. Trebuie menționat faptul că patriarhul apelează în gândire la modelul vechiului Israel ca paradigmă politică teocratică, unde profetismul avea intervenții consistente, după cum arată în lucrarea sa, *The Church and social reform. The Politics of the Patriarch Athanasios of Constantinople*, profesorul John L. Boojamra<sup>22</sup>.

Conform spuselor teologului benedictin Ghislain Lafont<sup>23</sup>, profeția este limbajul istoriei, care încearcă să înțeleagă rupturile ce ritmează drama timpului, astfel încât există o paradigmă a timpului. Nu întâmplător, autorul amintit folosește imaginea intuitivă și previzibilă a ritmului muzical, care repetă

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 404. De asemenea, se mai inspiră din Orațiile grigoriene funerare: a XVI-a (în scrisoarea 3), a IV-a (în scrisoarea 7); de laudă (scrisoarea 12), a XIX-a (scrisoarea 44), a XI-a (scrisoarea 47), a IV-a (scrisoarea 64); a XIX-a și a XL-a (scrisoarea 66), a XXV-a (scrisoarea 81).

<sup>21</sup> Scrisoarea 88, cf. Alice Mary M. Talbot, *The correspondence of Athanasius I*, p. 233.

<sup>22</sup> John L. Boojamra, *The Church and Social Reform: The Politics of the Patriarch Athanasios of Constantinople*, Fordham University Press, New York, 1993, pp. 20-21.

<sup>23</sup> Ghislain Lafont, *O istorie teologică a Bisericii. Itinerarul, formele și modelele teologiei*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 399.

proceduri, într-un profetism ce avertizează arhetipul unor fapte care se vor petrece în caz că formula funcționează după tiparul dezastrului sau al binecuvântării. Desigur, procesul acesta nu se vedește într-o nuanță mecanică a unei lumi care răspunde strict la legile ei, ci mai ales în profetie, ca spațiu spontan-personal al lui Dumnezeu, Care risipește necazul *celui întors* sau lungește răbdarea anduranței sale în fața evenimentului nefericit. În orice caz, miza este sufletul umanității și relația cu Creatorul, profetia fiind apanajul de dialog dinamic, uman și viu, aproape conjugal și plin de trezvie, în nuanța din Deuteronom 30, 15-18: „Iată, eu astăzi ți-am pus înaintea viața și moartea, binele și răul”.

Tematica profetică apare în Bizanț devreme, având inclusiv emergențe liturgice în condace sau cântări închinare unor sfinți care conțin fie trimiteri vechi-testamentare, fie ciclul penitențial al unor calamități și reconstruiri dedicate unor biserici precum Sfânta Sofia<sup>24</sup>. Profetismul este un program care menține Biserica într-o dinamică eshatologică. Patriarhul Atanasie I a înțeles acest aspect al vieții Bisericii și, sub semnul pocăinței scripturistice profetice de la Isaia la Sfântul Ioan Botezătorul (*Mt* 3, 1-11) și culminând cu modelul hristic, va menține o atitudine alertă în imperiu, militând pentru pocăința generalizată ca resort ultim al câștigării bunăvoinței divine, singura care ar putea scăpa Constantinopolul (pe care deja îl vedea distrus)<sup>25</sup>. Misiunea arhierului urma modelul din Evanghelia după Ioan (4, 36): „Căci în aceasta se adeverește cuvântul: că unul este semănătorul și altul secerătorul”. Aici, profetii seamănă, iar Apostolii seceră, iar ierarhii Bisericii se arata ca o sumă a acestora, având acest rol dublu, plenar, de a recapitula și întrupa Revelația din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, sădind cuvântul și adunând/întâmpinând fiecare nou membru al Bisericii, lucrare pe care a înțeles-o și practicat-o patriarhul Atanasie I ca un ierarh model ce presăra neconținut cuvântul Scripturii în scrierile și acțiunile sale sociale, ca mai apoi să culegă roada crescută de Dumnezeu.

<sup>24</sup> S.G. Engberg, „Political Use of the Old Testament in Byzantium: Encaenia, Dedication of a Church”, în *Revue des études byzantines*, 80, 2022, p. 189. Vezi și *Sancti Romani Melodi Cantica: Cantica genuina*, ed. P. Maas și C.A. Trypanis, Oxford, 1963, pp. 462-471; Romanos le Mélode, *Hymnes*, V, ed. J. Grosdidier de Matons, SC 283, Paris, 1981, pp. 455-499.

<sup>25</sup> Patriarhul Atanasie I prevede un dezastru iminent în Bizanț dacă poporul nu se pocăiește general, astfel încât într-o scrisoare (39) îl încurajează pe împărat la salvarea sa sufletească și a întregului popor prin pocăință/îndreptare, ca să nu vină un rău mai mare peste ei după cel deja petrecut (cf. Alice Mary M. Talbot, *The correspondence of Athanasius I*, p. 81).



### **Forma discursului profetic<sup>26</sup>**

Structura cărților profetilor are modelul eshatologic și privește Judecata ca un rechizitoriu ce face adesea un anunț prin sintagma „prin urmare”. Sub formula *calamitate – mântuire*, judecata se manifestă: (1) peste Israel, iar mai apoi, în urma pocăinței, (2) peste națiunile străine, dându-se un (3) anunț de mântuire ulterior pentru Israel<sup>27</sup>.

Miza acestui proces care își așteaptă finalitatea în izbăvirea divină este tocmai ideea de mântuire ca acțiune a lui Dumnezeu față de poporul fidel și receptiv relației cu Creatorul. În limba ebraică, harul, mila, iubirea, buna dispoziție (favorabilă) au un punct echivalent în **hānen** – חַנּוּן – har sau favoare<sup>28</sup>. *Hānen* denotă o prezentare sau un aspect plăcut din punct de vedere estetic al cuiva sau a ceva și este în mod corespunzător calitatea pe care cineva sau ceva o posedă. Răspunsul la această proiecție a frumuseții este de asemenea „favoare”. Este și o stare de milă a cuiva care oferă favoarea celui care l-a părăsit<sup>29</sup>. Sensul cuvântului pretinde o acceptare a jertfei de către divinitate sau acordarea unui favor activ care rezolvă problemele omului și, în același timp, cel care oferă harul nu poate fi supărat, starea compatibilă fiind buna-dispoziție, fiindcă favoarea nu poate coexista cu judecata în totalitate. Astfel, cuvântul *hanan* ajunge să însemne în Vechiul Testament „a arăta o dispoziție bună (de binefacere) față de cineva”, având fața/chipul deschis (nu ascuns de mânie), real și luminos, autentic. Bunătatea și mila, *hanan*, se reflecta mai apoi pe fața primitorului<sup>30</sup>. Cu toate acestea, dincolo de o relație de schimburi, unde unul dintre participanți oferă permanent dispoziția favorabilă (Dumnezeu, prin legământul Său salvator), se poate sesiza dimensiunea paternală a lui Dumnezeu, Care arată dragoste, milă, ajutor și dispoziție favorabilă omului, așa cum se vede în Psalmul 145, 8: „Domnul îndreaptă pe cei gârboviți, Domnul

---

<sup>26</sup> Jutta Krispenz, *Prophetische Redeformen*, la <https://www.bibelwissenschaft.de/ressourcen/wiblex/altestament/prophetische-redeformen> (accesat ultima dată în 12.10.2023).

<sup>27</sup> Formula *calamitate-mântuire* apare și în Orația a XIX-a: plata păcatului, pe care sigur a citit-o și la Sfântul Maxim Mărturisitorul, în *Cuvântul ascetic* 27, ca răspuns la întrebarea „De ce nu am strapungerea inimii? *Nu este frica lui Dumnezeu înaintea ochilor lor*” (cf. Maxim Mărturisitorul, „*Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 2, E.I.B.M.B.O.R., București, 2008, p. 51, iar soluția este că cel născut din cineva e asemenea celui care l-a născut; așadar, ceea ce se numesc fii ai lui Dumnezeu după har să aducă roade de fii în Duhul Sfânt.

<sup>28</sup> Poate cuvântul reprezentativ al acestui proces va fi *hanan*, cu toate nuanțele sale de milos-tivire, reșezare într-o relație favorabilă etc., din partea unui popor cu angajament conjugal față de Dumnezeu.

<sup>29</sup> *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, Johannes Botterweck (ed.), Helmer Ringgren, Erdmans, 1986, p. 23.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 24-25.

înțelepțește orbii, Domnul iubește pe cei drepți”. În același timp, favoarea căutată de cineva presupune și o cerere de împăcare, de schimbare de dispoziție. Ca în cazul întâlnirii dintre Iacov și Esau (*Fc* 6, 8) sau în plânsul pomenit de profetul Osea, în care urmează rugăciune și cerere de iertare. În aceeași manieră, pilda *fiului risipitor* (*Lc* 15, 11) prezintă aceeași împăcare sub semnul cererii iertării<sup>31</sup>. Starea de dizgrație echivalentă cu cea de judecată din partea lui Dumnezeu apare în apostazia omului și părăsirea infidelă a Creatorului, după cum arată profetul Isaia în capitolul 27, versetul 9, unde idolatria e echivalentă cu păcatul, pentru care vine distrugerea și se cere eliminarea altarelor păgâne, pentru a fi ridicat și păcatul/pedeapsa<sup>32</sup>.

Izbăvirea este dorită de Dumnezeu, Care așteaptă momentul îndurării, îl pregătește, așteaptă răspunsul omului, astfel harul/milostivirea se arată în faptul că „...iarăși va aștepta Dumnezeu, ca să Se îndure de voi” (*Is* 30, 18). Această așteptare tensionată cere pocăința, care șterge dimensiunea catastrofală a necazului, îl transfigurează: „Că popor sfânt va locui în Sion. Și-n vreme ce Sionul plângea amarnic «Miluiește-mă!», El te va milui, iar când El a văzut glasul strigătului tău, atunci te-a ascultat” (*Is* 30, 19). Pocăința aduce mila/harul izbăvitor, care preschimbă datele calamității: „Și cu toate că Domnul vă va da pâinea necazului și apă zgârcită, cei ce te fac să rătăcești nu se vor mai apropia de tine” (*Is* 30, 20).

### ***Nuanțele profetismului și scopul pozitiv al judecății***

Profețiile Vechiului Testament pot dobândi un caracter de permanentizare și reînnoire în unele versete din Noul Testament. În Faptele Apostolilor (2, 17) apare următoarea citare din Ioil (3, 1)<sup>33</sup>: „*Iar în zilele din urmă (ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις/în acele zile și acel timp/...תָּבִיבָה הַיְהוָה מִיְמֵיךָ)*, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul și fiii voștri și ficele voastre vor proroci și cei mai tineri ai voștri vor vedea vedenii și bătrânii voștri vise vor visa”. Zilele din urmă marchează o prezență eshatologică, așadar o continuitate a împlinirii profeției, care mai are o misiune, dată poate și de venirea Sfântului Duh, care în tradiția rabinică aduce o nouă eră eshatologică, conform spuselor lui Christopher Rowland<sup>34</sup>. Un fapt inedit l-ar putea reprezenta înțelegerea unei dimensiuni etice a profetismului, care nu are ca scop în sine împlinirea *ad litteram* a unor evenimente, ci schimbarea

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>33</sup> Varianta din Ioil: „Dar după aceea, vărsa-voi Duhul Meu peste tot trupul și fiii și ficele voastre vor profeți, bătrânii voștri visuri vor visa, iar tinerii voștri vedenii vor vedea”.

<sup>34</sup> Christopher Rowland, „Prophecy and the New Testament”, în *Prophecy and Prophets in Ancient Israel*, John Day (ed.), T&T Clark International, New York/London, 2010, p. 411.

sau întărirea în credință a credincioșilor<sup>35</sup>. Abraham Kuenen, un istoric biblist, consideră că nu predicțiile sunt esența profetismului, ci construirea unei credințe puternice într-un singur Dumnezeu, sfânt și drept<sup>36</sup>.

În această paradigmă, nădejdea<sup>37</sup> este subtil tănuită și anticipată în fiecare calamitate anunțată. O simplă exemplificare ni se arată în cântarea funerară din Amos (5, 1-2) sau cântecul de dragoste al lui Isaia (5, 1-7)<sup>38</sup>, care propun imediat imagini ale căderii și robiei, vaiurile<sup>39</sup> (*Is* 5, 20-23), întărind și ele mesajul. Cu toate acestea, răul este cel care trebuie extirpat, fiindcă mântuirea apare curând în narațiunea biblică, în Isaia (6, 13): „Din butucul rămas va lăstări o mlădiță sfântă” (curățată), iar la Amos, deja în următorul verset (*Am* 5, 3), apare: „Cetatea care scotea o mie de oameni în luptă va rămâne cu o sută”, ca mai apoi să spună în v. 5: „Căutați-Mă și veți fi vii!”, astfel încât, cu puțin mai multă îngăduință decât la Isaia, I se propune omului să se ferească cu discernământ de rău prin căutarea lui Dumnezeu, scăpând de flăcările judecății și de ziua transformată brusc în întuneric (*Am* 5, 6-8).

Deși cuvintele judecății formează cel mai important grup în cărțile profetice, din punct de vedere istoric, cuvintele de mântuire pot fi localizate atât la începutul, cât și la sfârșitul istoriei profeției lui Israel, mai ales că profetul are și rol de mijlocitor<sup>40</sup>. Mântuirea este adresată direct și în unele locuri la persoana a II-a, în *personajul colectiv* „Israel”: „Luminează-te, luminează-te, Ierusalime, că

---

<sup>35</sup> Martin J. Buss, „The place of israelite prophecy in hyman history”, în *Israel's Prophets and Israel's past*, T&T Clark International, New York/London, 2006, p. 326.

<sup>36</sup> A. Kuenen, *The Prophets and Prophecy in Israel* (London: Longmans, Green&Co., 1877), 549-93, apud Martin J. Buss, „The place of israelite prophecy”, p. 326.

<sup>37</sup> Un model structurat poate fi găsit la [https://cms.ibepprod.com/app/uploads/sites/18/2023/08/WILAT\\_Tab\\_Prophetische\\_Redeformen\\_2.htm](https://cms.ibepprod.com/app/uploads/sites/18/2023/08/WILAT_Tab_Prophetische_Redeformen_2.htm). (accesat ultima dată în 13.10.2023).

<sup>38</sup> Sfântul Vasile cel Mare interpretează *oda*, în contextul exegezei pe care o face la această cântare, ca un element menit să miște sufletul omului spre pocăință, scopul fiind îndreptarea și nașterea virtuților. Imaginea este clară și dureroasă, fiind cântată are un efect asupra sufletului. Deși imaginile speranței aplicate ca lumină, nu apar în acest capitol, ci dimpotrivă ultimul verset este dramatic (v. 30- nu se mai ivesc zorile), Sfântul Vasile cel Mare propune o transfigurare a v. 11 unde apare „dimineața” și numește lumina zilei – împlinirea poruncilor – cunoașterea lui Dumnezeu, care face din viața noastră o dimineață. Sfântul Vasile cel Mare, Comentariu Isaia, cap. V, în *PSB*, vol. II, ediție nouă, Ed. Basilica, 2009, pp. 159, 184.

<sup>39</sup> הוי (*hoj*), „Vai...”. Când profeții rostesc cuvinte de vai asupra celor vii, ei îi tratează proleptic ca morți și chiar îi declară implicit morți (*Is* 5, 8) (cf. Jutta Krispenz, *Prophetische Redeformen*, la <https://www.bibelwissenschaft.de/ressourcen/wibilex/altestament/prophetische-redeformen>, accesat ultima dată în 10.10.2023).

<sup>40</sup> Jutta Krispenz, *Prophetische Redeformen*, la <https://www.bibelwissenschaft.de/ressourcen/wibilex/altestament/prophetische-redeformen> (accesat ultima dată în 10.10.2023).

vine lumina ta și slava Domnului peste tine a răsărit! Ridică împrejur ochii tăi și vezi, că toți se adună și se îndreaptă către tine. Fiii tăi vin de departe și ficele tale sunt aduse pe umeri. Atunci vei vedea, vei străluci și va bate tare inima ta și se va lărgi, căci către tine se va îndrepta bogăția mării și avuțiile popoarelor către tine vor curge” (Is 60, 1, 4-5).

În Vechiul Testament, „uraganul prevestirilor” este mereu aproape, iar sentimentul unei judecăți usturătoare tensionează pulsativ și ritmat narațiunea. Cu toate acestea, starea de dreptate și judecată<sup>41</sup> are un caracter pozitiv, purificator, nu de anihilare, mai ales pentru că judecata nu este scopul final<sup>42</sup>. În Osea (11, 8) se arată că, în urma desfășurării dreptății divine, „Pruncul de țâță se va juca lângă culcușul viperei și în vizuina șarpelui otrăvitor copilul abia înțărcat își va întinde mâna”. Acest verset își poate găsi o explicație în Isaia (32, 17): „Pacea<sup>43</sup> va fi lucrul dreptății, roada dreptății va fi liniștea și nădejdea în veci de veci”. În acest sens, smochinele bune și cele rele (Ir 24) co-există, alternanța *calamitate-mântuire* își are mereu locul, astfel încât, deși se vede limpede spre ce direcție se îndreaptă poporul ales, profetul continuă să spere în mila lui Dumnezeu (Ioil 2, 12-14): „Și acum, zice Domnul, întoarceți-vă<sup>44</sup> la Mine din toată inima voastră cu postiri, cu plâns și cu tânguire. Sfâșiați inimile, și nu hainele voastre, și întoarceți-vă către Domnul Dumnezeul vostru, căci El este milostiv și îndurat, încet la mânie și mult Milostiv și-I pare rău de răul pe care l-a trimis asupra voastră. O, de v-ați întoarce și v-ați pocăi, ar rămâne de pe urma voastră o binecuvântare, un prinos și o jertfă cu turnare pentru Domnul Dumnezeul vostru!”. Mai mult decât judecata, întoarcerea omului este miza profetică (Is 1, 16-18): „Nu mai faceți rău înaintea ochilor Mei. Încetați odată<sup>45</sup> (לִּתְּוֹב)! Învățați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsător, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă<sup>46</sup>! Veniți să ne judecăm<sup>47</sup>, zice Domnul. De vor fi păcatele voastre cum e cârmăzul, ca zăpada le voi albi, și de vor fi ca purpura, ca lâna albă le voi face”.

<sup>41</sup> Judecata divină – *mishap* – מִשָּׁפָה.

<sup>42</sup> Horst Dietrich Preuss, *Old Testament Theology*, vol. II, John Knox Press, Westminster, 1996, pp. 81-82.

<sup>43</sup> Pace, prosperitate, *shalom* שְׁלוֹמִים.

<sup>44</sup> Întoarcere, revenire – ușurare – *shub*, שׁוּב.

<sup>45</sup> *Chadal*, לִּתְּוֹב, renunțare, oprire, abandon, abținere.

<sup>46</sup> Temă recurentă, care definește inclusiv postul plăcut Domnului (Is 58, 6): „Nu știți voi postul care Îmi place?, zice Domnul. Rupeți lanțurile nedreptății, dezlegați legăturile jugului, dați drumul celor asupriți și sfărâmați jugul lor”.

<sup>47</sup> Judecata la care e chemat omul are rol purificator în cel care s-a pocăit, după cum se arată în următorul verset.

### **Parcursul nădejzii profetice**

Pentru a înțelege motivele de speranță în Vechiul Testament trebuie să facem o scurtă incursiune în suma promisiunilor făcute de Dumnezeu poporului ales prin profeții Săi. Narațiunea profetică va cunoaște o evoluție. Inițial, vorbim despre profetul Ioil (sec. al IX-lea î.Hr.), care amintește de Ziua Domnului (Yom Adonai, יוֹם יְהוָה) ce stă să vină, alternând departele și aproapele în aceeași idee<sup>48</sup>. Omul va recunoaște ziua promisiunii (a Domnului, cf. 1, 15), care va fi atunci când harul se va revărsa și toți vor recunoaște pe Dumnezeu (Ioil 2, 27-3, 1). Mai departe, în conștiința *poporului ales* intervine (sec. al VIII-lea î.Hr.) nuanța dată de profetul Isaia cu referire la robul Domnului (עֶבֶד יְהוָה, Ebed Yahwe – 42, 19 la singular sau 53, 11) și robii/slugile Domnului (54, 17, la plural). Misiunea e aceeași<sup>49</sup>: de mântuire și luminare prin suferință (Is 53), realizate de Mântuitorul, Mesia, și așezată în poporul ales, care trăiește această realitate. Dinamica legăturii omului cu Dumnezeu evoluează în secolul al VII-lea prin Ieremia, unde se va arăta că va veni un nou legământ și păcatul nu se va mai transmite (Ir 31, 30, ca și în Iz 18, 20), Dumnezeu a rămas fidel (Ir 31, 32) în tot acest timp făgăduințelor Sale (*berith*, בְּרִית), căutând să interiorizeze și în om noua lege (*torah*, תּוֹרָה – idee care a mai fost anunțată în Ps 36, 31). În acest program reînnoit, al unei noi inimi reînsuflețite, va păși profetul Ieremia (32, 39). În următorul secol, profeții exilici, în frunte cu profetul Daniel, care vor ajuta la înțelegerea venirii unei împărății a Fiului Omului (*bar enash*, בְּרִי אֱנוֹשׁ – în Dn 7, 13-14), context în care apare metafora pietrei (*eben* – אֶבֶן), care este de fapt piatra nefăcută de mână (Dn 2, 34) și care zdrobește imperiile acestei lumi (piatra cea din capul unghiului, cf. Ef 2, 20). Trei profeți postexilici – Agheu, Zaharia și Maleahi – vor vesti triumful *poporului ales*. Adevăratul Mesia al lui Dumnezeu va domni „de la mare la mare și de la Eufrat până la marginile pământului” (Za 9, 10), ca David. Când Domnul Se va întoarce cu „sfinții” Săi (Za 14, 5), națiunile vor fi înfrânte<sup>50</sup>.

### **Profetul Isaia și receptarea sa în corespondența patriarhul Atanasie I**

Cartea profetului Isaia, luată ca un întreg<sup>51</sup>, cuprinde în ansamblul său două părți generale, marcate de programul *calamitate-mântuire*, regăsit și în partea I, între capitolele 1 și 35, unde se descriu amenințările și pedepsele păcătoșilor, și

<sup>48</sup> Walter C. Kaiser Jr., „The Theology of the Old Testament”, în *The Expositor's Bible commentary*, vol. I, Zondervan, Michigan, 1979, p. 302.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 303.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 305.

<sup>51</sup> Dincolo de teoria disociativă a autorilor multipli: Proto-Isaia (cap. 1-39), Deutero-Isaia (cap. 40-55), Trito-Isaia (cap. 56-66).

în partea a II-a, desfășurată între capitolele 40 și 66, unde se arată mântuirea dreptilor, între cele două grupe fiind patru capitole cu o tematică istorică. Tematica judecății este una pregnantă, care între capitolele 24 și 26, spre exemplu, se prezintă ca fiind universală, în chipul unui mare ospăț făcut pe muntele Sion pentru toate popoarele și unde se va înlătura moartea pe veci, moment în care se va realiza fericirea celor credincioși și risipirea tuturor celor păcătoși<sup>52</sup>. După același model, între capitolele 28 și 35 există o alternanță între proorocii, de amenințare împotriva lui Efraim, și profeții care vestesc venirea mângâierii<sup>53</sup> sau unele îndreptate spre Ierusalimul asediat și mai apoi salvat<sup>54</sup>.

Citat de peste 40 de ori de către Mântuitorul și sfinții evangheliști<sup>55</sup>, profetul Isaia este frecvent citat și de Sfântul Atanasie I, integrând în corespondența sa același program **calamitate-mântuire** (în parte, prezentat mai sus). În această paradigmă, vom prezenta un model narativ din ambele contexte de scrieri, pentru a arăta similitudinile (Isaia 58 și scrisoarea a III-a a patriarhului Atanasie I), nu înainte de a reda toate citările directe pe care le realizează patriarhul din profetul Isaia în corespondența sa și a arăta tematica regăsită în scrisori cu referire la programul **calamitate-mântuire**.

a. Inspirația din profetul Isaia se poate regăsi în următoarele locuri:

**Scrisoarea 1**<sup>56</sup>: 2 In 11, 32 la rând 1; Ps 78, 1, 3 la rând 6 și 13-14<sup>57</sup>; Is 58, 12 la rând 55<sup>58</sup>;

<sup>52</sup> G. Fohrer a distins trei liturghii profetice (*prophetische Liturgien*) diferite: I. Isaia 24, 1-20 (anunțul judecății lumii); II. Isaia 24, 21-25, 10 (ospățul pe muntele Sion); III. Isaia 27, 1-6, 12-13 (reunificarea Israelului), în *Evangelia G. Dafni, Jesaja-Apokalypse*, la <https://www.bibelwissenschaft.de/ressourcen/wibilex/altestament/jesaja-apokalypse>, (accesat ultima dată în 12.12.2023).

<sup>53</sup> Alternanță care se poate observa și în Isaia 58, 1-63, 6, care se poate împărți în trei texte (Is 58, 1; Is 59, 15b-20; Is 63, 1-6). Aici, casa lui Iacov va fi conștientă de vinovăția ei (Is 58, 1), Dumnezeu va veni ca Răscumpărător (va aduce mântuire doar unui grup din Israel) și judecă națiunea frate Edom (Is 63, 1-6). Klaus Koenen, *Tritojesaja/Tritojesajabuch*, la <https://www.bibelwissenschaft.de/ressourcen/wibilex/altestament/tritojesaja-tritojesajabuch> (accesat ultima dată în 12.12.2023).

<sup>54</sup> Nicolae Ciudin, *Studiul Vechiului Testament*, Editura Crediința noastră, București, 2001, p. 143.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>56</sup> Prima indicație este scrisoarea patriarhului numerotată după ordinea din lucrarea lui A.M. Talbot. A doua parte este trimiterea către textul preluat din cartea profetului Isaia. A treia parte prezintă locul exact al regăsirii trimiterii către corpul vechi-testamentar.

<sup>57</sup> Despre moștenirea lui Dumnezeu (pentru care a murit Hristos), în care au intrat vărsători de sânge, păgânii făcându-i sclavi pe slăvitorii de Dumnezeu (ai Treimii). Se observa o trimitere directă la poporul ales, care este analog pentru poporul creștin, păgânii (*ethne*) din vechimea contextului iudaic se manifestă în secolul al XIII-lea prin israeliți.

<sup>58</sup> Bunătatea și cunoașterea lui Dumnezeu ale împăratului Andronic II aduc binecuvântări, folosindu-se pentru sublinierea acestui aspect cuvântul Profetului Isaia: „dacă din inimă îi vei da

**Scrisoarea 3:** *Ir* 5, 3, rând 21-23<sup>59</sup>; *Is* 1, 23, rând 59<sup>60</sup>;

**Scrisoarea 4**<sup>61</sup>: *Is* 58, 12, rând 74;

**Scrisoarea 7:** *Is* 1, 15, rând 51-52<sup>62</sup>;

**Scrisoarea 12:** *Is* 22, 12, la rând 25-27<sup>63</sup>;

**Scrisoarea 17:** *Is* 5, 20, la rând 39-40; *Is* 1, 23, la rând 63-65;

**Scrisoarea 29:** *Is* 58, 9, la rând 19-20;

**Scrisoarea 41:** *Is* 58, 9, la rând 30-32;

**Scrisoarea 42:** *Is* 3, 1-2, la rând 39-40;

**Scrisoarea 44:** *Is* 21, 2, la rând 8-9;

**Scrisoarea 46:** *Is* 1, 19, la rând 35-36;

**Scrisoarea 49:** *Is* 58, 2, la rând 53-59; *Is* 29, 3; *Is* 29, 13, la rând 85-87; *Is* 5, 18, la rând 103-105;

---

pâine celui flămând și dacă vei mulțumi sufletul necăjit, atunci lumina ta va străluci în întuneric și întunericul tău va fi precum amiază; și Dumnezeuul tău va fi cu tine pururea, iar tu te vei sătura după cum îți pofteste sufletul și oasele tale se vor îngrășa și vor fi ca o grădină bine adăpată și ca un izvor a cărui apă nu scade; și oasele tale ca iarba vor odrăsli și se vor îngrășa și neamurile neamurilor vor moșteni. Și vechile tale dărâmături se vor zidi și temelile vor dura de-a lungul tuturor generațiilor; tu te vei numi dregător al celor stricate și cărările ferite pe mijloc ți le vei face umbrate. Dacă-ți vei da piciorul înapoi de pe zilele odihnei așa ca-n ziua cea sfântă să nu faci ce-ți place ție, și dacă zilele odihnei le vei numi «desfătare», «sfinte» Dumnezeuului tău; dacă piciorul nu ți-l vei mișca la lucru și nici din gura ta nu vei grăi cuvânt cu mânie, atunci vei nădăjdui în Domnul și El te va ridica la bunătățile pământului și te va hrăni cu moștenirea lui Iacob, părintele tău; căci gura Domnului a grăit acestea” (*Is* 58, 10-14).

<sup>59</sup> Îndemmurile la pocăința ale patriarhului indică adesea o încrâncenare și o nesimțire a inimilor întărite ale poporului menit să cunoască pe Dumnezeu, șansă însă pe care o ratează consecvent.

<sup>60</sup> Conducătorii corupți care au obiceiuri specifice hoșilor prevestesc indirect sfârșitul și judecata unui popor. „Mai-marii tăi sunt răzvrățiți, mână-n mână cu hoșii, se dau în vânt după mită și umblă după foloase”.

<sup>61</sup> Binecuvântarea, opusă judecății, va mângâia viața celui care face voia lui Dumnezeu, făcând mila primește mila divină, perpetuat peste generații, calitate de care ar trebui să se învrednicească orice împărat. „Și vechile tale dărâmături se vor zidi și temelile vor dura de-a lungul tuturor generațiilor”.

<sup>62</sup> „Când vă veți întinde mâinile spre Mine, Eu îmi voi întoarce ochii de la voi; și chiar dacă vă veți înmulți rugăciunile, nu vă voi asculta, căci mâinile voastre sunt pline de sânge”. Nedreptatea necredincioșilor plini de păcate grele nu pot fi în concordanță cu cererea de rugăciune înaintea lui Dumnezeu, până ce nu se curăță de păcate și se pocăiesc. În următoarea referință, patriarhul îl menționează indirect tot pe profetul Isaia (58, 2): „Ei Mă caută zi de zi și doresc să-Mi știe căile, ca un popor care a săvârșit dreptate și judecata Dumnezeului său n-a părăsit-o; ei cer acum de la Mine judecată dreaptă și doresc să se apropie de Dumnezeu”. Astfel, în acest context se înțelege că nici rugăciunea sau postul (58, 3) nu depășesc formalismul până ce nu există o căutare sinceră a lui Dumnezeu oglindit în iubirea aproapelui și păzirea autentică a poruncilor.

<sup>63</sup> Îl citează direct pe profetul Isaia: „Și-n ziua aceea, Domnul Atotțiitorul făcut-a chemare pentru plângere și tânguire și radere pe cap și încingere cu sac” (*Is* 32, 11).



- Scrisoarea 50:** *Is* 5, 8, la rând 33;  
**Scrisoarea 53:** *Is* 53, 2-3, la rând 10;  
**Scrisoarea 59:** *Is* 50, 9, la rând 41;  
**Scrisoarea 62:** *Is* 1, 19, la rând 77-79;  
**Scrisoarea 69:** *Is* 38, 3, la rând 37-38; *Is* 38, 5, la rând 39; *Is* 1, 2, la rând 133;  
**Scrisoarea 72:** *Is* 58, 7, la rând 13-14;  
**Scrisoarea 73:** *Is* 22, 4, la rând 29-30;  
**Scrisoarea 74:** *Is* 58, 7, la rând 8; *Is* 61, 3, la rând 25;  
**Scrisoarea 81:** *Is* 46, 12, la rând 111;  
**Scrisoarea 86:** *Is* 3, 3, la rând 30-31;  
**Scrisoare 103:** *Is* 8, 22, la rând 13-14; *Is* 30, 6;  
**Scrisoarea 110:** *Is* 1, 19, la rând 121-123;  
**Scrisoarea 112:** *Is* 14, 27, la rând 68-69;  
**Scrisoarea 114:** *Is* 40, 13, la rând 18-19;  
**Scrisoarea 115:** *Is* 9, 12, la rând 39; *Is* 1, 23 și 58, 9, 58, 7 apar de două ori.

b. Elemente specifice ale narativei corespondenței patriarhului Atanasie I în scrisori:

1. Păcate și fărâdelege (scr. 1, 3, 6, 8: păcatul unuia vine cu plata peste toți, la fel ca în scr. 3); apoi, în scr. 14, 35, 49 (lanțurile păcatelor), scr. 67 (păcatele au adus pedepse de la Dumnezeu, „L-au forțat”; la fel, scr. 68, 69, 76, 82 (ca în cazul scr. 67), 97, 110 și de zece ori formularea *păcatele mele*;

2. Judecată (49: au uitat judecata lui Dumnezeu; 65, 101, 110, 114, 115). Ideea de necaz cauzat de păcat apare de patruzeci și patru de ori;

3. Pocăința ninivitenilor (scr. 3, 49, 70, 110), care trebuie urmată de întregul imperiu. Pocăința, în general (scr. 2, 3, 6, 8, 14, 15, 35, 37\*, 39, 42, 46, 49, 67, 70, 81, 82, 87, 106, 108, 110\*, 115);

4. Realizarea pocăinței faptice prin implicare socială: scr. 5, 7, 12, 14, 21, 22, 26, 27, 42, 41, 46, 51, 57, 58, 67, 68, 72, 73, 71, 93, 100, 102;

5. Abundență și răsplată, pace (scr. 1: pace și dreptate de la Hristos, scr. 3, 7: ca urmare a jertfei hristice; scr. 34, 41, 49, 52, 56\*<sup>64</sup>, 82, 110 (De la *Ps* 85, 8-9); același citat ca la penultimele, scr. 77, 81, 82, 84 (Prințul păcii, Domnul păcii, de șase ori), 97, 98 (de trei ori), 109;

<sup>64</sup> *Is* 9, 6: „Căci un Copil ni S-a născut, un Fiu ni S-a dat și domnia va fi pe umărul Lui; și I se va pune numele: Minunat, Sfetnic, Dumnezeu tare, Părintele veșniciei, Domnul păcii”. *Za* 9, 10: „Și El va vorbi păcii neamurilor; și stăpânirea Lui se va întinde de la mare până la mare și de la râu până la marginile pământului”. *Ps* 85, 8: „Vreau să ascult ce va spune Domnul Dumnezeu; căci va vorbi pace poporului Său și celor sfinți ai Săi; dar să nu se întoarcă la nebulnia lor”.



### Succintă analiză

Capitolul 58 din Isaia și scrisoarea 3<sup>65</sup> din corespondența patriarhului Atanasie I (cu împăratul Andronic II) cuprind o tematică asemănătoare, ce se regăsește în corpusul complet al ambelor scrieri<sup>66</sup>. Se regăsesc așadar tematici precum: a. anunțul pedepsei pentru păcate; b. pocăința marcată faptic și oglindită social; c. binecuvântarea unei vieți plăcute lui Dumnezeu.

Vom începe cu structura scrisorii patriarhale, care se arată în primul punct, unde:

---

<sup>65</sup> Scrisoarea 3, presărată de versete din Ieremia și Psalmi, vorbește de pedeapsa celor care nu se întorc la Dumnezeu. Se menționează modelul ninivitenilor și se caută rădăcina păcatului. Păcatul unui singur om are repercusiuni peste întreg. Are loc o reinterpretare duhovnicească a lui Eli preotul cu fiii săi. Mesajul e clar: pocăința general, începând de la împărat și familia lui, apoi la episcopi și oficialități de stat. Păstorul la Judecata (oximoron). La final se face împăratului anunț de mântuire de dușmani și bunăstare. Această scrisoare abundă în referiri directe și indirecte la pasaje biblice, în preponderență vechi-testamentare: „Întoarce de la noi mânia Ta” (o aluzie la Ps 85, 4, care spune: „Întoarce-ne pe noi, Dumnezeul mântuirii noastre, și-ți întoarce mânia Ta de la noi”). „O, Dumnezeule, să nu te lupți cu noi până în sfârșit” (posibilă aluzie la Ps 6, 1, unde se roagă: „Doamne, nu cu mânia Ta să mă mustri pe mine, nici cu urgia Ta să mă cerți”). „Știm că Dumnezeu nu aude păcătoșii” (referire la In 9, 31, unde un om vindecat de orbire spune: „Și noi știm că Dumnezeu nu-i ascultă pe păcătoși; dar de este cineva cinstitor de Dumnezeu și face voia Lui, pe acesta îl ascultă”). „Rugăciunile celor neprihăniți sunt mult folositoare” (posibilă referire la Jac 5, 16, care spune: „Mărturișiți-vă deci unul altuia păcatele și vă rugați unul pentru altul, ca să vă vindecați, că mult poate rugăciunea stăruitoare a dreptului”). „Pedeapsa este o datorie paternă” (aluzie la Pr 13, 24, unde se spune: „Cine cruță toiagul său își urăște copilul, iar cel care îl iubește îl ceartă la vreme”). „Să descoperim rădăcina răului și cauza unor astfel de plăgi și flageluri” (posibilă referire la 2 Par 7, 14, unde se spune: „Și se va smeri poporul Meu, care se numește cu numele Meu, și se vor ruga și vor căuta fața Mea și se vor întoarce de la căile lor cele rele, atunci îi voi auzi din cer, le voi ierta păcatele lor și le voi tămădui țara”). „De ce Mă chemați pe Mine Doamne, Doamne, și nu faceți lucrurile pe care vi le spun?” (referire la Lc 6, 46, unde Iisus întreabă: „Și pentru ce Mă chemați: Doamne, Doamne, și nu faceți ce vă spun?”). „Dacă poruncești acest lucru, nimeni nu va fi găsit să nu asculte” (parafrază sau aluzie la Dt 28, 1: „Dacă tu, după ce vei trece peste Iordan, în pământul pe care Domnul Dumnezeuul tău îl va da, vei asculta glasul Domnului Dumnezeuului tău și vei împlini cu băgare de seamă toate poruncile Lui pe care ți le dau astăzi, atunci Domnul Dumnezeuul tău te va pune mai presus de toate popoarele pământului”). „Nenorocirile națiunilor din cauza păcatelor unui singur om” (referire la povestea lui Acan din Ios 7, unde păcatul său a adus necazurile întregii națiuni). „Falangele lui Israel prin sabia din cauza fărădelegii fiilor marelui preot Eli” (aluzie la evenimentele tragice din 1 Rg 4, unde fiii lui Eli au murit în luptă din cauza păcatului lor și a nepăsării tatălui lor). „Și nu l-a depozat (Dumnezeu) cu mânie, atât de preoție, cât și de viață” (posibilă referință la avertismentul dat de Dumnezeu lui Eli în 1 Rg 2, 30, în legătură cu pierderea preoției și a vieții pentru nepăsarea sa). „Chivotul lui Dumnezeu acaparat de mâini profane” (referință la evenimentele din 1 Rg 4, 11, unde Chivotul a fost capturat de filistenii).

<sup>66</sup> Spre exemplu, în Is 24-27 sau 58, 1-63, 6, și scrisorile patriarhului Atanasie I 42 și 110.

a. Patriarhul Atanasie I începe într-un ton de smerenie legat de rugăciunea sa personală și intră în subiectul profetic al îndreptării/creșterii duhovnicești a credincioșilor<sup>67</sup>, rugându-l pe împărat să ia măsuri, pentru că el mijlocește „noaptea și ziua (și) strigă cu amărăciune sufletească: „Întoarce de la noi mânia Ta (Doamne)” și „O, Dumnezeule, să nu te lupți cu noi până în sfârșit”. Această strigare vine pentru a nu fi nesocotită avertizarea (νουθεσία)<sup>68</sup> asupra răului care își face loc între oameni și care trebuie extirpat. Astfel, apare ideea de *poacăință a ninivitenilor*, care trebuie imitată<sup>69</sup> și care are un caracter general, în mod paradoxal, enunțând mai apoi că păcatul unui singur om<sup>70</sup> îi afectează pe toți<sup>71</sup> ceilalți. Toată structura stă sub semnul problematicei întrebării scripturistice (Lc 6, 46): „De ce mă chemați pe Mine, Doamne, Doamne, și nu faceți lucrurile pe care vi le spun?” (οὐ ποιεῖτε ἄλλῶν ὅμῳν, cf. scr. 3, rândurile 36-37).

b. În continuare, îndemnul este îndreptat către o viață morală adecvată legilor lui Dumnezeu, care sunt bineplăcute Lui, într-o descriere excepțională de fapte, un adevărat program profetic de tipul lui Isaia: „lăsați dreptatea să strălucească în zilele voastre; să se întemeieze judecata dreaptă, să se întemeieze cumpătarea și ea să fie regula prin care se guvernează”<sup>72</sup>.

c. După o înșiruire pragmatică de sfaturi adresate îndreptării mai multor categorii de persoane, de la familia imperială, la episcopi, dregători și oameni simpli, patriarhul adresează o binecuvântare și o vestire a biruinței asupra vrăjmașilor de către împărat: „Abundența păcii și orice lucru bun va străluci în zilele tale<sup>73</sup>, iar «amintirea voastră» va rămâne timp de secole și El va perpetua imperiul tău «de-a

<sup>67</sup> Subiectul analizat drept *corecție* (correction) de A.M. Talbot apare în limba greacă *παιδεία* (rândul 24, scr. 3), creșterea unui copil, formare și predare, educație, astfel încât devine mai puternic. Omul nu a vrut să primească învățătura lui Dumnezeu, nici măcar în urma „biciuirii” pedagogice, stare deplânsă de patriarh și pe care dorește să o evite poporul său, fapt pentru care apelează la autoritatea imperială.

<sup>68</sup> *Warning\**, cf. scrisoarea 3, rândul 16. Expresie care apare în scrisorile 49 sau 82 (aici, marcând avertismentul profetic pentru Israel, care nu a făcut roade vrednice și a fost asaltată de neamuri); în scr. 83, unde face referire la pilda bogatului căruia i-a rodit țarina; indirect în scr. 104, unde se referă la părăsirea ajutorului divin față de împărat dacă lasă partida schismatică arsenită să se manifeste.

<sup>69</sup> ἄλλα τὴν μετάνοιαν, ἄγιε βασιλεῦ, τῶν Νινευιτῶν καιῆμεῖς μιμησώμεθα (rândurile 39-40, scr. 3).

<sup>70</sup> Idee regăsită și la Ios 7, 1: „Iar fiii lui Israel au făcut păcat mare: au luat din cele date nimicirii; căci Acan, fiul lui Carmi, fiul lui Zabdi, fiul lui Zerah, din tribul lui Iuda, a luat din cele date spre nimicire și s-a aprins mânia Domnului asupra fiilor lui Israel”.

<sup>71</sup> „sins of one man...”, în limba greacă se referă la un singur păcat, care afectează o mulțime: ἢ οὐχὶ δι’ ἑνὸς ἁμαρτιᾶν ἔρχεται καὶ ἐπιδήμιος κακά; (la rândul 44, scr. 3).

<sup>72</sup> „ἀνατειλάτω δικαιοσύνη ἐν ταῖς ἡμέραις σου. σταθίτω κρίσις δικαία, σωφροσύνη πολιτευθήτω, βλυσάτω ἔλεος καὶ ἀλήθεια” (la rândurile 51-53, scr. 3).

<sup>73</sup> εἰρήνης τε πλήθος καὶ παντὸς ἀγαθοῦ ἀνατελεῖ ἐν ἡμέραις σου (rândul 72, scr. 3).

lungul tuturor generațiilor», iar Hristos, pe Care Îl preaslăvești cu atâta credință, va adăuga împărăția cerească împărăției de aici<sup>74</sup>, pe pământ<sup>75</sup>.

Sfântul Atanasie I extinde formularea practică a faptelor dreptății asemenea lui Isaia, aplicând ideile pentru categoriile sociale vizate pentru împărat. Profetul Isaia prezintă așadar și el o tematică asemănătoare în scrierile sale, după următoarea structură:

a. După un capitol întreg privind muștrările lui Israel pentru necredința lui, în cap. 58 începe abrupt cu: „spune-i poporului Meu păcatele lui și casei lui Iacob fărădelegile sale!”, urmând să arate că, în ipocrizia lui, poporul crede ca a făcut faptele plăcute lui Dumnezeu (v. 2): „ca un popor care a săvârșit dreptate și judecata Dumnezeului său n-a părăsit-o; ei cer acum de la Mine judecată dreaptă”;

b. Însă Dumnezeu arată care sunt adevăratele fapte alese de El, în care găsește mulțumire: (v. 6-7)<sup>76</sup>: „Nu un astfel de post am ales Eu, zice Domnul; ci tu dezleagă orice legătură a nedreptății, dezleagă nodurile cu silnicie înnodate, lasă-i liberi pe cei striviți în legături și rupe toate înscrisurile cu socoteli nedrepte. Frânge pâinea pentru cel flămând<sup>77</sup> și adu-i în casa ta pe săracii fără adăpost<sup>78</sup>;

c. Astfel, *personajul colectiv* Israel (în cazul patriarhului Atanasie I, împăratul Andronic II) va primi binecuvântare: (v. 8, 11-12): „Atunci lumina ta se va deschide ca o dimineată și sănătatea ta curând va răsări și dreptatea ta îți va merge înainte și slava lui Dumnezeu te va înconjura... Dumnezeuul tău va fi cu tine pururea și vechile tale dărmături se vor zidi și temeliele vor dura de-a lungul tuturor generațiilor”;

Astfel, în cheia regenerării, aspectul pozitiv al profețiilor vizează o reșezare a poporului în planul iubirii divine, care așteaptă întoarcerea fiecăruia în parte și pe toți laolaltă. În continuarea celor spuse, ar fi important să se observe și incipitul unei analize asupra inspirației din psalmi, care, fiind abundent utilizați, cel mai probabil liber (știindu-i pe de rost), îl arată pe patriarhul Atanasie I ca un bun

---

<sup>74</sup> Urarea de la final arată esența gândirii patristice a Sfântului Atanasie I, care înțelege evanghelic Împărăția lui Dumnezeu, ce trebuie să se instaleze în lumea aceasta.

<sup>75</sup> Mary M. Talbot, *The correspondence of Athanasius I...*, pp. 11-15.

<sup>76</sup> *Is* 58, 7: διὰθροπτε Break πεινώντι with ones hungry τον άρτον σου your bread, και and πτωχούς poor αστέγους the homeless είσαγε bring εις into τον οίκόν σου your house! Εάν If ιδης you behold γυμνόν one naked, περιβαλε clothe him! Και And από concerning των the οικείων members of [your] family του σπέρματός σου of your seed, ουχ you shall not υπερόψει disdain [them].

<sup>77</sup> Scrisoarea 74 conține trimiteri la *Is* 58, 7, la rândul 8; *Is* 61, 3, la rândul 25, astfel încât devine un adevărat program social de filantropie adresat împăratului.

<sup>78</sup> Referință din *Is* 58, 13 legată de sfințirea zilei odihnei prin abținere de la rău și doxologie are un ecou la patriarhul Atanasie I când îndeamnă pe împărat să păzească pe propriii copii să aibă evlavie, pe episcopi să fie responsabili în slujirea lor din diocese și pe oameni să-L slăvească pe Dumnezeu.

cunoscător al temei generale și structurii psalmilor, pe care evident îi îndrăgește și cu ajutorul cărora țese subiectul corespondenței, iar alții îl schimbă brusc, folosindu-se de ei ca de niște piloni principali care dau tonul argumentelor sale.

### *Inspirația din Psalmi*

Structura psalmilor prezintă adesea: I. Invocare; II. Plângere; III. Cerere. Un exemplu elocvent se regăsește în *Ps* 3, alcătuit din patru secțiuni: invocare și plângere (versetele 1-2), încrederea și cererea (vers. 3-6), laudă (versetul 7) și concluzia (versetul 8). Totuși, în cadrul invocării, paradigma cultică iudaică și modul de adresare al profeților aducea laudă lui Dumnezeu, pe Care Îl definea într-o serie de atribute spectaculoase, baza cererilor viitoare. Solomon laudă pe Dumnezeu și apoi face cereri de judecată și de milă: Și a zis: „Doamne Dumnezeul lui Israel, nu este Dumnezeu asemenea Ție, nici în cer și nici pe pământ. Tu păzești legământul și mila cu robii Țăi, care umblă cu toată inima lor înaintea Ta... Să iei aminte la cererile robului Țău și ale poporului Țău Israel, cu care se vor ruga ei în locul acesta; să auzi din locul șederii Țăle, din ceruri, să asculți și să miluiești” (2 *Par* 6, 14, 21). O rugă asemănătoare are și profetul Iona, laudând pe Dumnezeu, Care a scos din stricăciune viața lui (*Iona* 2, 7). Profetul Daniel aduce aminte de faptele lui Dumnezeu, de eliberarea din robia Egiptului și de dreptatea, puterea și mila Sa, împletind în aceasta rugăciunea și smerita cugetare, a sa și a unui popor păcătos care cere îndurarea (*Dn* 9, 4-19).

În inspirația sa din psalmi, patriarhul Atanasie I *interiorizează* starea/duhul acestora și îl aplică pedagogic împăratului, ca și când ar fi conștiința personificată a acestuia din urmă. Aproape că nu e scrisoare în care să nu fie citată Psaltirea (apar 128 citate). În structura psalmilor de laudă lui Dumnezeu/plângere, cerere, nădejde de împlinire/binecuvântare/ieșire din necaz sau depărtarea dușmanilor (*Ps* 32, 33, 81, 124), patriarhul laudă pe Dumnezeu, internalizează plângerea și cererea, rugându-l și învățându-l pe împărat (ca un pedagog al voinței) ce să dorească, ce să schimbe, ce să facă în raport cu Dumnezeu și cu semenii și apoi vestește binecuvântarea unei vieți trăite în Dumnezeu. Modelul scrisorilor 3, 5, 12, 24 poate confirma îndemnul nenumărate ale patriarhului, care scrie fiecare rând cu intenții clare duhovnicești și sociale în toată corespondența sa.

De multe ori, în scrisori, Sfântul Atanasie I îi transferă calități divine (prin imitare) împăratului, pe care îl lauda pentru virtuți, îl îndeamnă să fie recunoscător lui Dumnezeu pentru darul guvernării și apoi, în plângerile sale, prezintă serii de diverse cereri – după structura clasică iudaică a cultului și psalmilor sau a abordărilor profetice de laudă-cerere. Totuși, lauda mereu îl vizează pe Dumnezeu ca dăruitor (scr. 1, 7, 12, 46, 75, 83), iar pe împărat îl cinstește în virtutea acestor daruri primite, menite să-l ducă pe acesta spre imitarea lui Dumnezeu (scr. 5),

formula de adresare a vremii cerând de la sine o misiune duhovnicească pentru împărat, care este numit sfânt/sfințit (τὸν ἅγιόν μου αὐτοκράτορα)<sup>79</sup>. Citând Ps 81 în cadrul scrisorii 84, în legătură cu versetul 6: „Dumnezei sunteți”, în legătură cu: „Sfinte Împărate, tu, care ai primit numele de dumnezeu de la supușii tăi”<sup>80</sup>; patriarhul menționează că împăratul trebuie, din obligație imperială, să găsească ce e potrivit sufletului (ἐκάστω τὸ πρόσφορον ψυχῆ)<sup>81</sup>. Începe cu plângerea față de nedreptatea păcătoșilor, cererea judecării și lauda lui Dumnezeu, după modelul caracteristic psalmilor.

În altă parte, patriarhul Atanasie I se află pe urmele unor fărâdelegi ale collectorilor de taxe, ale celor care cumpără poziții înalte sau abuzează de putere ori se compromit și urgentează acțiunile împăratului, pe care îl cheamă în inspecția acestor situații. Subiectul narativ este direcționat și schimbat în final prin intervenția unei citări din Ps 124<sup>82</sup> (analiza se aplică la scrisoarea 17, rând 83). Punctul de greutate al subiectului pare a fi încrederea în Dumnezeu, în detrimentul încrederii în oamenii compromiși, care nu ar trebui menajați, ci dimpotrivă, să fie mai bine ei supărați de către un împărat acrivic decât să fie supărat Dumnezeu din cauza nedreptăților. Psalmul arată sintetizat această polaritate între cei drepți/curați la inimă și cei care fac fărâdelegea și cum Dumnezeu nu lasă puterea și autoritatea celor nedrepti peste viața celor buni, de aceea împăratul este îndemnat indirect să nu se teamă a lua atitudine în fața acestora. În psalm se arată direct încrederea în judecata dreaptă a lui Dumnezeu (nu în conducătorii lumii sau cei cu funcții politice), pedepsirea păcătoșilor și întărirea dreptilor, încheindu-se cu binecuvântare. Structura este: 1. Nădejde în Domnul proniatorul, v. 1. „Cei ce se încred în Domnul...”; 2. dreptii nu sunt biruiți de păcătoși, „moștenirea dreptilor”, v. 3; 3. cerere de judecată a celor păcătoși, v. 5, și de binecuvântare a celor drepți la inimă; 4. Binecuvântare – „Pace peste Israel”. Această pace finală, este miza și direcția providenței din scrisoare și leit-motivul mai multor scrisori, astfel încât tonul cald încheiat în rugăciune și promisiunea bunătaților dăruite de Dumnezeu celor care trăiesc bineplăcut Lui este prezent în finalul optimist al unor scrisori, precum: 1, 3, 6, 7, 11. 13, 14, 110 etc.

**Concluzia** celor prezentate așază articolul în perspectiva unei schițe intuitive care a dorit să evidențieze utilizarea surselor antice și vechi-testamentare de către patriarhul Atanasie I în scrierile sale epistolare, nu oricum, ci într-un sens transfigurat, aplicat și actualizat. Dincolo de sursele elenismului păgân, accentul

<sup>79</sup> Acest tip de adresare se regăsește des în corespondență, în aprox. 31 de apariții.

<sup>80</sup> Alice Mary M. Talbot, *The correspondence of Athanasius I...*, p. 220.

<sup>81</sup> Ceea ce înseamnă și *prescură*, cu o posibilă legătura liturgică.

<sup>82</sup> *Psaltirea Sfântului Proroc David*, Colegiul Ortodox Noul Studion, București, 2020, p.

a căzut pe inspirația sa profetică, care presupune un ritm internalizat de către autor și aplicat contextului său, prezentat natural în narativa corespondenței sale, arătându-se ca un proroc bizantin de secol XIII, în conflict cu elitele politice și religioase ale vremii. Florilegiul de tip mozaical al presărării/inserării citatelor scripturistice nu a fost analizat complet, dimpotrivă, a fost mai degrabă indicat, urmând ca în procesul cercetărilor să fie dezvoltată o analiză textuală a utilizării teologiei patristice (Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Ioan Hrisostom etc.), a teologiei pauline – folosită în corespondență, în expresii, în salut, în hristocentrismul prezent, a teologiei Evanghelice –, dar și o revenire la tema profetică în vastul câmp de indexare a psalmilor din epistole, sau o analiză a utilizării scrierilor celorlalți profeți, precum Ieremia, Osea și Amos, profetul Isaia nefiind nici el complet analizat în tematică, lăsând aici doar un conspect general al procesului enunțat de tip calamitate-mântuire.

Cunoscând aceste aspecte, predica profetică aplicată reprezintă un deziderat care merită analiza teologiei ortodoxe contemporane, mai ales în contextul disoluției și multiplicității adevărului, fără un sens sau direcție, centrat idolatru pe tipologia *adevărului meu*. Patriarhul Atanasie I rămâne un stâlp luminos care asumă și trăiește Revelația scripturistică și dinamică în Tradiția Bisericii, urmând Domnului Iisus Hristos, pe Care Îl propune mereu ca Izbăvitor din problemele cotidiene, condiția relației rămânând întoarcerea la El – în paradigma general-universală, prin efortul etic-ascetic personal.

## Plânsul de bucurie făcător ca însușire nativă a Ortodoxiei\*

Pr. Drd. Laurențiu-Marian ANTONESCU

### *Abstract:*

Repentance is one of the most precious gifts that God has left to humanity out of love for people. This gift enables man to wash his baptismal garment with which we will enter the Wedding of the Lamb (*Rev* 19, 9) but with a sure determination to change his life totally and turn it towards God. In the process of repentance, tears are evidence of the most sincere feelings of repentance for the loss of the purpose of life which is salvation. Just as from a human point of view we weep for the loss of a loved one, from a spiritual point of view the tears are not shed to someone else but towards my own soul, afflicted by sin. If the goal of spiritual sadness is not from this world but is aimed at the attainment of salvation for which God has prepared us, then the tears shed in repentance cannot be compared to bodily tears either, but being the gift and fruit of the Holy Spirit, they can be called „the tears that cause joy”. The *penthikoi* saints are those who have lived most intimately in their lives the continuous baptismal gift of purification through tears and because of that this study is based on the words and experiences of the saints and especially on the work of saint John Sinaites.

### *Keywords:*

Penthos, gift, repentance, tears, weeping, salvation

Viața duhovnicească poate fi înțeleasă ca un continuu proces de regenerare și creștere spirituală prin marea șansă pe care Dumnezeu ne-a lăsat-o, și anume aceea de a ne reîntoarce în brațele Părintelui ceresc ori de câte ori greșim. Orice întoarcere asumată spre Dumnezeu reprezintă deja o pregustare a învierii eshatologice prin modalitățile de restaurare duhovnicească pe care Domnul Hristos ni le-a lăsat în Biserică. Atâta timp cât vom fi convingși că pocăința este un dar inegalabil, vom

---

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

înțelege și iubirea Creatorului, vulnerabilitatea creației și necesitatea continuă de a ne afla în starea de pocăință. Din punct de vedere etimologic, originea cuvântului „pocăință” o putem sesiza în limba slavă (*pokajanije*) unde înseamnă „păreră de rău”, dar și în limba latină (*penitentia*), însă dimensiunea profund teologică a acestui cuvânt se poate desprinde din grecescul *metanoia*. Cuvântul „pocăință” înseamnă așadar schimbare substanțială/totală a modului de viață ori mutare a minții dinspre ceva spre altceva sau, mai degrabă, spre Cineva și voia Aceluia. Așadar, *metanoia* reprezintă o stare ascetică care în ortodoxie trece dincolo de limitele juridicului și implică o transformare ontologică a atletului lui Hristos, care devine din vas de rușine, vas al Duhului Sfânt. Se poate vorbi despre două forme ale pocăinței, care se află într-o stare complementară: pocăința ca lucrare permanentă în sufletul omului sau ca o stare permanentă a omului nou și pocăința ca taină a Bisericii, prin care sunt dezlegate păcatele mărturisite, cu regret și cu hotărârea de a nu le mai repeta, înaintea duhovnicului.

Biserica ne învață și ne invită să trăim fiecare zi din viața noastră în perspectiva mântuirii, astfel încât axa repetitivă a timpului calendaristic să ne fie nouă prilej de creștere duhovnicească și îndumnezeire prin moartea față de păcat și viețuirea în Hristos. Fiecare săptămână liturgică ne arată lămurit cum putem împlini această dinamică a urcușului duhovnicesc trecând mai întâi prin polul ascetic al săptămânii, iar mai apoi ajungând la polul epifanic, care ne oferă șansa pregustării din bunătațile cele cerești. De fapt, fiecare săptămână trebuie celebrată asemenea unei Săptămâni Mari, pentru ca, spre finalul acesteia, să putem învia și să ne putem bucura alături de Hristos de Ziua cea neînserată a Împărăției Sale<sup>1</sup>. Bineînțeles, cele două poluri liturgice se întrepătrund zilnic prin nevoița ascetică și prăznuirea liturgică, însă un lucru este cert: în afara pregătirii și a pocăinței neîncetate nu există înțelegere și trăire autentică a mării taine a creștinismului. Sfântul Isaac Sirul afirmă lămurit necesitatea universalității pocăinței:

„Dacă toți suntem păcătoși și nimeni nu e deasupra ispitelor, nici o virtute nu e mai presus de pocăință. Pentru că niciodată nu se poate desăvârși lucrarea ei. De aceea, ea li se cuvine totdeauna tuturor celor ce voiesc să se mântuiască, păcătoși și drepti. Și nu e hotar al desăvârșirii, întrucât chiar și desăvârșirea celor desăvârșiți este nedesăvârșită”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Pr. Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii*, Editura Basilica, București, 2012, p. 70.

<sup>2</sup> Sfântul Isaac Sirul, *Despre patimi*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. X, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2011, p. 248.



Părintele Stăniloae, citându-l pe sfântul sirian, rezumă sub forma a trei însușiri virtutea pocăinței:

„cea mai înaltă dintre virtuți; nu se termină niciodată cât trăim și ea este un mijloc de continuă desăvârșire a noastră”<sup>3</sup>.

Părinții Bisericii leagă în mod organic pocăința cu darul lacrimilor duhovnicești care diferă de lacrimile omului trupesc. Întristarea cea lumească (*lype*) este una păgubitoare și nu trebuie confundată cu întristarea duhovnicească (*penthos*), care este un rod al harului dumnezeiesc. *Penthosul* și *lype* merg în direcții diametral opuse: cea dintâi, spre unirea omului cu Dumnezeu prin pocăință, iar cea de-a doua, spre cumplita prăpastie a deznădăjduirii. Sfântul Ioan Gură de Aur se minunează văzând grija dumnezeiască:

„tristețea s-a dat pentru păcat și prin tristețe se stinge păcatul... ceea ce a dat drept pedeapsă o preschimbă în lucrare de mântuire; păcatul a născut tristețea, tristețea însă a născut păcatul”<sup>4</sup>.

Înaintând cu o analogie din domeniul psihologiei, ne dăm seama că omul alături sentimentelor lui lacrimile atunci când este copleșit de cele mai înalte trăiri de dragoste, de izbăvire sau încercare din viața lui. Tot prin analogie putem spune că, precum în natură regăsim materia în mai multe stări (solidă, lichidă și gazoasă), tot astfel și în cele duhovnicești patima reprezintă o pietrificare a păcatului, care poate fi spartă și topită numai cu lacrimile fierbinți ale pocăinței, prin care noi devenim spirituali și duhovnicești. Cu toate acestea, lacrimile duhovnicești, de bucurie făcătoare, care însoțesc cele mai înalte piscuri ale pocăinței, nu pot fi asemănată cu plânsul provenit din orice stare psihologică, deoarece plânsul duhovnicesc este doliu sfânt pentru pierderea mântuirii și a adevăratei fericiri. Sfântul Ioan Hrisostom afirmă în acest sens că pentru niște făpturi veșnice singura părere de rău care poate fi îndreptățită este întristarea după pierderea fericirii veșnice cauzată de păcat<sup>5</sup>. Astfel, nu orice lacrimă sau întristare este neprihănită, ci numai „întristarea cea după Dumnezeu” (2 Co 7, 10).

Sfântul Ioan Scărarul, unul dintre cei mai importanți exponenți patristici ai teologiei lacrimilor și cel din a cărui operă vom cita îndeosebi, mărturisește că:

---

<sup>3</sup>Pr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Ortodoxă*, vol. 1, Editura Deisis, Alba Iulia, 1993, p. 132.

<sup>4</sup>Sfântul Ioan Gură de Aur, *Pocăința, Spovedania, Postul, Dumnezeiasca Împărtășanie*, Editura Egumenița, 2014, p. 181.

<sup>5</sup>Irénée Hausherr, *Plânsul și străpungerea inimii la Părinții răsăriteni*, Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 36.

„nu vom fi învinuiți, o prieteni, la ieșirea sufletului, că n-am săvârșit minuni, nici că n-am teologhisit, nici că n-am fost contemplativi, dar vom da negreșit socoteală lui Dumnezeu că n-am plâns”<sup>6</sup>.

Chiar și în fața unor astfel de afirmații cutremurătoare omul modern pare să fie anesteziat într-un mod patologic, rămânând indiferent sau chiar subestimând *praxisul* ascetic, definitoriu pentru creșterea duhovnicească. Îndemnul la plânsul neîncetat este o recomandare de prim-plan a Părinților pustiei prin faptul că baia lacrimilor duhovnicești are puterea de a înflori lumea, făcând din deșert un nou Eden, după cum cântăm și în slujba uneia dintre cele mai cunoscute cuvioase maici care ne arată prin propria ei viață focul pocăinței: „curgerile lacrimilor tale au adăpat toată pustia, și ne-ai odrăslit nouă roadele de pocăință...”<sup>7</sup>. Cu aproximativ trei secole înainte de egumenul sinait, Sfântul Efreim Sirul nota în una dintre Omiliile sale la Ieremia următoarele cuvinte dure și solemne, care sunt menite să trezească mișcarea pocăinței în fiii Celui Preaînalt:

„Prin păcat, sufletul este mort. El are nevoie de durere, de plâns, de lacrimi, de întristare, de suspine pentru răutatea care l-a doborât și l-a pierdut. Strigă, plânge și suspină, aducându-le pe acestea lui Dumnezeu. Mai mare decât durerea unei mame căreia moartea i-a smuls copilul pentru a i-l arunca în mormânt, când păcatul îl desparte pe om de Dumnezeu, e durerea pricinuită de bunătatea care și-a pierdut chipul atât de frumos... Un suflet îi e mult mai drag decât întreaga Sa creație. Prin păcat, sufletul moare și ție nu-ți pasă, păcătosule! Fă-i lui Dumnezeu bucuria că ți-ai înviat sufletul... Plânge și geme pentru sufletul tău despărțit de Dumnezeu, Care suferă pentru tine cum suferă o mamă pentru unicul ei copil. Cine râde lângă un mort, urăște pe părinții mortului. Dacă, dimpotrivă, suferă și se mâhnește plângând, își arată dragostea. În același chip, cine se bucură că a murit prin păcat, Îl urăște pe Dumnezeu, Care suferă și Se mâhnește. Dumnezeu jelește și Se întristează pentru sufletul mort; cine râde și glumește sporește suferința lui Dumnezeu, așa cum cel care râde și glumește sporește suferința și durerea celui care-și îngroapă un mort. Lui Dumnezeu Îi sporește chinul cel care se bucură că s-a făcut păcătos. Un tată care și-a îngropat copilul iubit nu suferă atât cât suferă Dumnezeu pentru un suflet omorât de păcat. Întristează-te, așadar, pentru sufletul tău și arată-I dragoste lui Dumnezeu, Care suferă și Se întristează pentru sufletul păcătos și mort. Cine se bucură și nu suferă se aseamăna întru totul lui Satana... Dacă ți-ai omorât sufletul, fă-l să se ridice din răutate. Nu altcineva te-a omorât și surpat; de bună voie te-ai omorât și ai căzut. Dacă un altul te-ar fi ucis,

<sup>6</sup> Sfântul Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, VII, 73, în *Filocalia*, vol. IX, Editura Humanitas, București, 2011, p. 170.

<sup>7</sup> *Mineiul pe Aprilie*, „Vecernia Sfintei Maria Egipteanca”, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2014, p. 8.

el ar fi trebuit să te și învie; însă cum voința ta ți-a adus moartea, tot ea trebuie să te aducă din nou la viață”<sup>8</sup>.

Există o catalogare antinomică între plânsul duhovnicesc și diferitele motive trupești din care lacrimile pot să apară și să nu fie unele îmbucurătoare, ci dimpotrivă, unele păgubitoare. Pustnicul Ioan ne învață că și plânsul e de mai multe feluri, distingând trei feluri de lacrimi: lacrimile omului trupesc, lacrimile omului psihic și lacrimile omului duhovnicesc<sup>9</sup>. Omul trupesc plânge din cauza necazurilor, încercărilor și durerilor acestei vieți; omul psihic varsă lacrimi provocate de conștiința păcătoșeniei sale, teama de judecată, gândirea la ceasul morții, aducerea-aminte de bunătățile lui Dumnezeu care se revarsă peste om, deși omul poate fi nerecunoscător. Lacrimile omului duhovnicesc izvorăsc însă din imensa bucurie cauzată de meditația lui continuă asupra iubirii inegalabile a lui Dumnezeu, a slavei dumnezeiești și a veacului ce va să vină. Pornind de la etimologia cuvântului *penthos*, călugărul iezuit Irénée Hausherr notează în debutul cărții sale un lucru interesant, și anume că, potrivit „*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*” (E. Boisacq), cuvintele *penthos* și *pathos* au aceeași rădăcină<sup>10</sup>, iar aceasta datorită faptului că patima este un surrogat și orientare greșită a *erosului* originar, sădit dintru început în om ca tindere neîncetată către Dumnezeu, iar plânsul duhovnicesc reprezintă întristarea cauzată de înstrăinarea și depărtarea față de țelul veșnic al omului. *Penthosul* este astfel un întreg proces care definește căința păcătosului și arată harisma luptătorului duhovnicesc desăvârșit. Fericita întristare reprezintă o sinteză între doliu și bucurie, așa cum călugărul iezuit I. Hausherr explică în cartea sa întemeiată pe cuvintele și experiențele Părinților. Privind lucrurile din perspectivă lumească, obișnuită, doliul reprezintă o anumită perioadă tristă, însă limitată în timp, cauzată de o pierdere a cuiva drag. Într-o astfel de situație, perioada de suferință exprimată prin doliu este una cu granițe temporare și are ca scop acomodarea cu pierderea suferită. Din punct de vedere duhovnicesc, însă, înțelegerea doliului pentru mântuirea pierdută are anumite particularități care îl fac substanțial diferit de ceea ce înseamnă acesta din punct de vedere lumesc; precum afirmă Părinții Bisericii, întristarea duhovnicească nu este ținută pentru altceva, ci pentru însuși propriul suflet, paralizat de păcat, ceea ce face ca această întristare să fie una permanentă, fără de sfârșit. Numai așa doliul poate deveni unul făcător de bucurie, iar întristarea și plângerea să devină totuna cu mângâierea și bucuria<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Irénée Hausherr, *Plânsul...*, pp. 49-51.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 210-212.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>11</sup> Horia Pătrașcu, „Între trup și suflet: darul lacrimilor și fericita întristare”, articol publicat în cadrul proiectului *Dezvoltarea capacității de inovare și creșterea impactului cercetării prin progra-*

Ce este adevăratul *penthos* ne învață marii Părinți ai Bisericii, care „au explorat și cartografiat în răsăritul creștin experiențele spirituale de pe acest tărâm tainic al lacrimilor”<sup>12</sup>, precum spune marele scriitor francez al secolului trecut, Antoine de Saint-Exupéry. Referințele numeroase din tradiția patristică despre plânsul făcător de bucurie și pocăința roditoare în lacrimi arată categoric faptul că acest aspect practic din viața duhovnicească a fost dintotdeauna receptat ca fiind indispensabil pentru creșterea spirituală. Călugărul iezuit Irénée Hausherr oferă în câteva pagini o sistematizare a Părinților care vorbesc despre lacrimile pocăinței, pornind de la Clement Alexandrinul și Origen, trecând mai apoi prin epoca de aur a Sfinților Părinți și ajungând până în al doilea mileniu<sup>13</sup>. Pentru perioada recentă, a ultimului secol și jumătate, merită să amintim câteva nume ale unor cunoscuți teologi care, prin operele lor, au dorit să redescopere modernității *penthosul* ca valoare originală a viețuirii creștinești. Astfel, cercetătoarea Myrrha Lot-Borodine, prin lucrarea ei intitulată *Taina „darului lacrimilor” în Răsărit (Le mystère du „don des larmes” dans l’Orient chrétien, 1936)*, readuce în prim-plan importanța *penthosului* în urcușul către Dumnezeu prin curățire, iluminare și desăvârșire; după aceasta, Lev Gillet (*The Gift of Tears, 1937*) este următorul teolog care abordează subiectul plânsului duhovnicesc ca fiind unul fundamental și nu periferic în experiența duhovnicească; călugărul iezuit Irénée Hausherr este teologul modern deja menționat și cel mai cunoscut în „materie de lacrimi duhovnicești”, prin lucrarea sa fundamentată patristic, care sistematizează cauzele și efectele *penthosului*; pe lângă acești teologi putem să-i amintim și pe mitropolitul Kallistos Ware (*The Orthodox Way, 1979*) și părintele John Chryssavgis (*Repentance and Confession in Orthodox Church, 1990*), care amintesc despre darul lacrimilor și îi confirmă prioritatea în teologia răsăriteană<sup>14</sup>.

Dintre toate referințele și trimiterile patristice care vorbesc despre *penthos* ca având un rol primar în spectrul existenței celui care se pocăiește, este necesar să ne îndreptăm atenția asupra unei opere de prim-plan pentru tradiția monahală, dar și pentru perioadele de maximă intensitate spirituală din timpul anului bisericesc. Este vorba despre *Scara Sfântului Ioan Sinaitul*, care dedică în lucrarea sa un capitol întreg plânsului duhovnicesc, intitulat, în treapta a șaptea, „Despre plânsul cel de bucurie făcător”. Această secțiune este una în care predomină imaginile duhovnicești ale înaintării spirituale impulsionate de *metanoia* și *penthos*.

me post-doctorale POSDRU/89/1.5/S/49944, p. 56.

<sup>12</sup> Irénée Hausherr, *Plânsul...*, p. 13.

<sup>13</sup> A se vedea capitolul „Izvoarele” din Irénée Hausherr, *Plânsul...*, pp. 31-34.

<sup>14</sup> Pentru o catalogare a studiilor recente despre *penthos*, cf. Hannah Hunt, *Plânsul de bucurie făcător, Lacrimile de pocăință în scrierile Părinților siriieni și bizantini*, Editura Doxologia, Iași, 2013, pp. 55-73.

Treapta a șaptea din *Scara raiului* debutează chiar cu o definiție a *penthosului*, care este descris ca fiind un „ac de aur al sufletului”<sup>15</sup> – prin aceasta arătând că acul este unul care străpunge și provoacă o mișcare sau un efect imediat, al cărui scop este vindecarea păcătoșeniei. Bineînțeles, efortul acesta ascetic nu este unul pur omenesc, ci expresia „ac de aur” sugerează faptul că imboldul este dat de Dumnezeu, iar omul răspunde și conlucrează cu această inițiativă divină. Definițiile *penthosului* nu se opresc însă numai la expresia înaintea menționată, ci continuă arătând că plânsul este o „tristețe a sufletului”<sup>16</sup>, „durerea îmbibată în sufletul învăpăiat”<sup>17</sup> ori „haină de nuntă”<sup>18</sup>. Toate sintagmele care definesc universul duhovnicesc al *penthosului* arată pe de o parte durerea liber asumată (asemănând plânsul într-un anumit paragraf cu durerea femeii pricinuită de nașterea de prunci<sup>19</sup>), iar pe de altă parte, prin plânsul duhovnicesc vine și răsplata pe care Dumnezeu o dăruiește ca pe o „haină de nuntă”<sup>20</sup>. Scărarul admite faptul că lacrimile se pot naște din multe feluri și pricini, însă plânsul duhovnicesc nu este rezultatul unei stări iraționale, deoarece „lacrima este fiica gândului, iar tatăl gândului este mintea rațională”<sup>21</sup>.

Reprezentativă pentru tradiția deșertului este suprapunerea plânsului duhovnicesc cu gândul la ceasul morții și la momentul Judecății. Sfântul Ioan spune că „oricărui cuvânt îi premerge un gând, iar plânsului și tânguirii îi premerge pomenirea morții și a greșelilor”<sup>22</sup>. Totuși, acestei stări de întristare duhovnicească și de frică evlavioasă nu îi urmează disperarea sau deznădejdea, ci, în mod paradoxal, plânsul și bucuria nu sunt contradictorii, ci sunt amestecate și împletite „ca mierea cu ceara”<sup>23</sup>. De asemenea, frica de Dumnezeu este menționată de patru ori pe parcursul celei de-a șaptea trepte, arătând de fapt că natura acestei frici este unită cu dragostea de Dumnezeu tot printr-o afirmație paradoxală:

„după frică se naște lipsa de frică și se ivește bucuria, iar din bucuria fără sfârșit ajunsă la sfârșit răsare floarea dragostei cuvioase”<sup>24</sup>.

Astfel, imaginea plângătorului duhovnicesc este aceea a unui ascet aflat continuu în procesul smerit al conștientizării păcatelor sale, proces care naște lacrimi-

---

<sup>15</sup> Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 2, p. 152.

<sup>16</sup> *Ibidem*, VII, 1, p. 152.

<sup>17</sup> *Ibidem*, VII, 51, p. 166.

<sup>18</sup> *Ibidem*, VII, 41, p. 162.

<sup>19</sup> *Ibidem*, VII, 60, p. 168.

<sup>20</sup> *Ibidem*, VII, 41, p. 162.

<sup>21</sup> *Ibidem*, VII, 19, p. 156.

<sup>22</sup> *Ibidem*, VI, 1, p. 145.

<sup>23</sup> *Ibidem*, VII, 50, p. 164.

<sup>24</sup> *Ibidem*, VII, 54, p. 167.

le ce aduc bucuria, ce naște la rândul ei pocăința ca o stare de continuă restaurare spirituală. Străpungerea lăuntrică din care țâșnește izvorul lacrimilor este mereu legată de bucuria eshatologică, în așa fel încât nu i se pot acorda decât denumiri antinomice precum „plânsul de bucurie făcător”.

În treapta a șaptea, prin toate cuvintele și sintagmele care definesc plânsul aducător de bucurie, o tematică remarcată este și aceea a lacrimilor curățitoare, înțelese ca un al doilea botez, unul continuu:

„Deși cuvântul e îndrăzneț, izvorul lacrimilor după Botez e mai mare decât Botezul! Deoarece acela ne curățește de păcatele noastre de mai înainte, iar acesta, de cele de după aceea. Și, primindu-l pe acela toți, fiind copiii, ne-am întinat după aceea; prin acesta însă l-am curățit și pe acela. Dacă acesta nu s-ar fi dăruit oamenilor din iubire de oameni, cu adevărat rari ar fi cei ce se mântuiesc”<sup>25</sup>.

Egumenul sinait recunoaște starea de păcătoșenie a oamenilor chiar și după botez, dar arată și medicamentul acestei boli, care este de fapt darul venit din mila lui Dumnezeu. Botezul este unul singur; greșelile noastre sunt multe și astfel darul lacrimilor postbaptismale dobândește o importanță sporită prin șansa cea mare pe care Dumnezeu ne-o lasă la îndemână, aceea de a ne pocăi, nu pentru meritul nostru, ci din iubirea Lui de oameni, care nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă mereu. Darul lacrimilor devine chiar „botezul lacrimilor”, acest „al doilea botez” care actualizează harul primit la Sfânta Taină a Botezului, și îl face pe om mădular al Bisericii lui Hristos. „Al doilea botez”, cel prin lacrimi, înseamnă redescoperirea și repunerea în lucrare a darurilor Duhului Sfânt primite la Taina Botezului, și anume nașterea din nou, înfierea, frățietatea cu Hristos, sfințirea prin Duhul Sfânt și primirea veșmântului hristic de lumină. Pentru Sfântul Ioan Scărarul, legile ascezei sunt deja o participare la pătimirile lui Hristos. Harul străpunerii este rezultatul sinergiei, al împreună-lucrării omului prin ostenele ascetice cu lucrarea dumnezeiască, cu planul mântuitor al lui Dumnezeu față de om.

*Penthosul* este înțeles în tradiția deșertului ca fiind o integrare a întregii persoane în actul restaurator al pocăinței. Izvorul lacrimilor țâșnește din lăuntrul omului înspre afară, deși nu în toate cazurile abundența lacrimilor fizice reflectă pocăința și străpungerea interioară a ascetului. Sfântul Ioan afirmă că această taină ține cont de curăția inimii, sinceritate și smerenie mai mult decât cunoașterea intelectuală sau speculația, deoarece, spune Scărarul, „am văzut picături mici ca de sânge vărsate cu durere și am văzut curgând izvoare fără durere; eu judec pe cei ce se ostenesc după durerea lor și nu după lacrimă; și cred că și Dumnezeu...”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> *Ibidem*, VII, 8, p. 154.

<sup>26</sup> *Ibidem*, VII, 25, p. 158.

Nu trebuie uitat faptul că peste toată strădania atletului ascetic, harul și mila lui Dumnezeu sunt cele care transformă *penthosul* într-un botez continuu, dar și într-o înviere eshatologică, prin faptul că întristarea duhovnicească premerge bucuriei eshatologice care urmează împreună-pătimirii cu Hristos.

În scrierile părinților anahoreți se poate observa o împletire a plânsului duhovnicesc cu ceea ce se numește străpungerea inimii. Dacă *penthos* este căința izvorâtoare de lacrimi pentru mântuirea pierdută, *katanyxis* este reacția psihologică propriu-zisă, concretizată într-o înfiorare adâncă – străpungerea inimii. Termenul *katanyxis* este important pentru spiritualitatea Părinților din Pateric și, în general, pentru spiritualitatea monahală. Deși limba română nu are un termen exact prin care să se definească conceptul de *katanyxis*, acesta ar însemna „o străpungere a inimii, a simțirii, a ființei, în sensul că un eveniment, o stare, un gest te mișcă în adânc, îți înmoaie inima, te biruiește întru totul”<sup>27</sup>. Străpungerea inimii este un proces neîncetat declanșat și menținut de amintirea permanentă a păcatelor care oarecând au pus stăpânire pe viață și a cicatricilor pe care acestea le-au lăsat. Origen este unul dintre scriitorii bisericești care vedește profunzimea păcatului și, mai cu seamă, a urmărilor produse. Dacă păcatele ar fi scrise cu cerneală, s-ar putea șterge, însă aceste greșeli sunt scrise cu „condei de fier” și „cuvânt de diamant”, astfel încât este cu neputință să se piardă întipăririle pe care le-au produs din sufletul omului<sup>28</sup>. Rana se poate vindeca, însă cicatricea maladiei este cu neputință să se vindece și ne vom înfățișa cu aceasta la dreapta Judecată. Părinții oferă exemplul păcătosului care a furat, a ucis ori a desfrânat (chiar și numai o dată) și care nu va mai putea fi ca înainte niciodată, deși se pocăiește de fapta lui. Scoțând în evidență însă dragostea imensă a lui Dumnezeu care iartă total și îmbracă din nou în haina cea dintâi (Lc 15, 22), Sfântul Ioan Gură de Aur spune că, atunci „când Dumnezeu șterge păcatele, nu lasă nici urmă, nici nu îngăduie să rămână semn, ci odată cu sănătatea dăruiește și frumusețea, odată cu izbăvirea de pedeapsă dă și dreptate și-l face pe cel ce păcătuisese asemenea cu unul care n-a păcătuit”<sup>29</sup>.

„Plânsul de bucurie făcător” este sintagma în care Sfântul Ioan Scărarul a concentrat întreaga concepție teologică a Părinților despre rolul lacrimilor în procesul pocăinței. Dincolo de toate expresiile și definițiile pe care „sfinții

---

<sup>27</sup> Pr. Prof. Constantin Coman, „Despre străpungerea inimii”, în *Patericul cel Mare, Apoftegmele Părinților Pustiei*, Editura Bizantină, București, 2016, p. 240, n. 1.

<sup>28</sup> Origen, *Omiliile la Ieremia*, XVI, 10, în *PSB 6 (Din lucrările exegetice la Vechiul Testament)*, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, studiu introductiv de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1981, p. 429.

<sup>29</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilie despre pocăință*, Editura Apologeticum (ediție electronică), 2005, p. 68.



plângători” le-au dau *penthosului*, acoperământul mistic al acestui dar dumnezeiesc rămâne unul de prim-plan prin aceea că despre lacrimile pocăinței nu au vorbit Sfinții Părinți numai în calitate de teoreticieni, ci mai ales în calitatea lor de practicanți. Nu este întâmplător faptul că autoarea Myrrha Lot-Borodine a intitulat articolul său despre plânsul duhovnicesc „Taina darului lacrimilor”<sup>30</sup>, arătând imperativul experienței umane în demersul înțelegerii acestui al doilea botez continuu. Asemenea oricărui mister, taina lacrimilor trimite în Eshaton, pe de o parte datorită faptului că la finalul lacrimilor duhovnicești se află mângâierea și bucuria cerească, iar pe de altă parte pentru faptul că Însuși Hristos promite fericirea și mângâierea (*Mt* 5, 4) pentru cei ce în viața aceasta se pregătesc prin baia lacrimilor pentru Nunta Mielului (*Ap* 19, 9). Până când trebuie să plângem? Până când Însuși Mirele va alina lacrimile noastre, ștergând obrazii noștri, după cum ne încredințează Sfântul Simeon Noul Teolog prin experiențele sale mistice:

„Într-o zi, așadar, cum stătea în picioare la o rugăciune curată și vorbea cu Dumnezeu, a văzut o vedenie și, iată, văzduhul a început să se lumineze în mintea lui și, fiind în chilie, i se părea că petrece la lumina zilei, deși era noapte, ca la prima strajă. Și cum a început să lumineze de sus ca scânteierea unei aurore de dimineață, casa și toate au trecut și a crezut că nu mai era în casă. Ca ieșit din sine însuși într-un extaz total observa cu toată mintea acea lumină care se arăta: ea a crescut câte puțin și a făcut văzduhul să strălucească mai luminos și a înțeles că a ajuns cu tot trupul în afara celor pământești... Caracterul uimitor al acestei vedenii l-a îndepărtat de contemplarea anterioară și l-a făcut să înțeleagă numai ceea ce se săvârșea în el în chip atotneobișnuit. A văzut deci cum puțin câte puțin acea lumină era dată întreagă trupului său întreg, inimii și măruntaielor lui și-l făceau întreg foc și lumină... Iar din lumină s-a făcut către el un glas și a zis: «Așa a fost hotărât să fie schimbați la trâmbița de pe urmă sfinții care vor mai fi rămas în viață și, devenind astfel, vor fi răpiți (la cer), după cum spune Pavel (*I Tes* 4, 17)». Multe ceasuri petrecând și stând astfel în picioare fericitul și cântând neîncetat pe Dumnezeu cu glasuri tainice, înțelegând slava care-l învăluia și fericirea care are să fie dată în chip veșnic sfinților, a început să gândească și să grăiască în sine însuși: «Oare mă voi mai întoarce la forma dintâi a trupului sau voi rămâne așa?». Și de cum a gândit aceasta, de-îndată a cunoscut că purta forma trupului ca pe o umbră sau ca pe un duh, căci, precum s-a spus, a înțeles că a devenit întreg împreună cu trupul lumină... Căci ca și primul glas, lumina care era în el a grăit iarăși așa: «Astfel vor fi după înviere în veacul viitor toți sfinții, îmbrăcați în chip netrupesc în trupuri duhovnicești fie mai ușoare, mai subțiri și purtate în sus, fie mai groase,

<sup>30</sup> Myrrha Lot-Borodine, „Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien”, în „Vie Spirituelle” 48, 1936, pp. 65-110.



mai grele și purtate în jos, după cum va fi atunci pentru fiecare starea, rangul și familiaritatea cu Dumnezeu»<sup>31</sup>.

Prin succinta trecere în revistă a modulul în care Părinții Bisericești și mai cu seamă Sfântul Ioan Scărarul vorbesc despre pocăință și despre plânsul duhovnicesc roditor de bucurie se constată faptul că scrierile Părinților pustiei referitoare la *penthos* nu sunt unele izolate sau care vizează numai lumea monahală, ci sunt general valabile pentru tot creștinul prin aceea că sfaturile pline de înțelepciune și experiență duhovnicească ale sfinților vin să înmoaie și să îndulcească pustiirea pe care păcatul o aduce în lume. Plânsul duhovnicesc este o normă care dintotdeauna a stat la baza creștinismului, pentru că dintotdeauna pocăința a fost un aspect indispensabil al vieții duhovnicești, așa cum Sfântul Simeon – teologul lacrimilor – menționa, că:

„fără lacrimi și fără străpungere neconținută, niciun om nu a fost curățit vreodată, nici n-a devenit sfânt, nici nu L-a primit pe Duhul Sfânt, nici nu a văzut pe Dumnezeu, nici nu L-a cunoscut ca sălășluind întru el, nici nu L-a avut niciodată în inima sa, fără să fi premers căința și străpungerea și lacrimi neconținute țâșnind pururea ca dintr-un izvor»<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Cuviosul Nichita Stithatul, „Viața și conduita Sfântului Simeon Noul Teolog”, în *Sfântul Simeon Noul Teolog, Viața și epoca*, trad. de Arhid. Prof. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2006, pp. 288-289.

<sup>32</sup> Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheza 4*, în *Cateheze. Scrieri II*, studiu introductiv și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 65-66.

## **Bagatelizarea dumnezeirii și accentuarea umanității Mântuitorului în societatea postmodernistă\***

Pr. Drd. Viorel Cătălin CHIVU

### *Abstract:*

As for the first person of the Holy Trinity, God the Father, we can say that throughout the ages His deity has been the least contested, unlike God the Son or the Holy Spirit. The heresies about the Son of God (Christological) are among the first to arise in the bosom of the Church (along with those about God the Trinity), which is why the Holy Fathers consider the Trinitarian dogma and the Christological dogma (the essence of the Symbol of Faith formulated at the first two ecumenical synods) as the pillars of Orthodoxy. However, the way of existence of the Persons of the Holy Trinity means that the distortion of the teaching about One of Them also affects the others, due to the reciprocal interiority of the Trinitarian Hypostases.

### *Keywords:*

Holy Trinity, christianity, postmodernism, divinity, the Holy Bible

### *Introducere*

Societatea postmodernă este cuprinsă de febra unei alergări după cursuri de dezvoltare personală, este în căutarea unor metode de dobândire a autocontrolului, a liniștii, a fericirii. Toate acestea se întâmplă din cauza neluării în seamă a unei Persoane cu totul desăvârșite: Mântuitorul Iisus Hristos, Cel care se oferă spre întâlnire și unire omului. Or, acest lucru este posibil numai datorită faptului că El este Fiul lui Dumnezeu, Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat.

Referitor la Persoana Sa, Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către Coloseni, capitolul 1, versetul al 15-lea, arată că „Fiul este icoana vie, într-un totu asemenea

---

\* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. David Pestroiu, care și-a dat acordul pentru publicare.

lui Dumnezeu, purtând în El pe Tatăl Însuși în întregime, fiind asemenea întru totul cu El”, deosebirea fiind că El este cauzat: „Tatăl este cauza naturală, Fiul, cel cauzat, pentru că nu este Tatăl din Fiul, ci Fiul din Tatăl. Căci Fiul are din El – deși nu după El – aceeași existență pe care o are și Tatăl, Care L-a născut”<sup>1</sup>.

Legat de Persoana Mântuitorului Iisus Hristos au apărut de-a lungul timpului, prin diverse căi de „interpretare” a Revelației dumnezeiești, învățături care se prezintă a fi cele ce descoperă cu adevărat autenticitatea doctrinei despre Fiul lui Dumnezeu. Bineînțeles, acest lucru se datorează faptului că Scriptura nu este cercetată cu înțelepciunea cuvenită<sup>2</sup>. Ne oprim în cele ce urmează doar asupra celor care nu pot fi despărțite de mentalitatea postmodernistă și care, după cum putem observa, au un impact major asupra societății pentru că sunt prezentate sub forma pe care aceasta se pliază<sup>3</sup>: fără tratate lungi, ci sub forma romanelor, filmelor, documentarelor.

### **Documentare**

În primul rând ne oprim asupra unui documentar. Cel mai cunoscut dintre cele referitoare la Mântuitorul Iisus Hristos este cel regizat de James Cameron și Simcha Jacobovici (de naționalitate evreu, ceea ce ar putea explica implicarea în aceste „descoperiri”<sup>4</sup>), intitulat „The Lost Tomb of Jesus” – „Mormântul pierdut al lui Iisus”. Bazat pe așa-zisele descoperiri din anul 1980 referitoare la un mormânt găsit al lui Iisus, caută să arate adevărul din viața lui Hristos, majoritatea dintre concluziile fiecărei descoperiri noi fiind însoțite de fraza „Noul Testament nu spune nimic despre acestea”<sup>5</sup>.

Materialul acesta, care ține în suspans doar pe omul ce este atras de senzațional, de nou, are, sub o altă expunere, o viziune asemănătoare cu cartea lui Dan Brown „Codul lui Da Vinci”, de care vom aminti mai jos.

Titlul este cel menționat mai sus, pentru că se prezintă învierea lui Hristos ca fiind falsă, sub pretextul faptului că a fost descoperit atât mormântul lui Hristos,

---

<sup>1</sup> Sfântul Ioan Damaschin, „Primul tratat apologetic contra celor care atacă sfintele icoane”, în Sfântul Ioan Damaschin, Sfântul Teodor Studitul, *Scrieri în apărarea Sfințelor Icoane*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 17, Editura Basilica, București, 2017, pp. 43-44.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>3</sup> Folosim aceste coordonate deoarece studiile arată cum omul din zilele noastre este predispus să își petreacă timpul liber pe care îl are în fața unui ecran, pentru că, mai ales, romanele din această categorie se vând și sub formă electronică. Vezi Jean-Claude Larchet, *Captivi în Internet*, trad. de Marinela Bojin, Editura Sophia, București, 2018, pp. 96-100.

<sup>4</sup> Lisa Miller, „Have Researchers Found Jesus Christ's Tomb?”, <https://www.newsweek.com/have-researchers-found-jesus-christs-tomb-95613> (accesat la data de 2 noiembrie 2023).

<sup>5</sup> Vezi [https://www.youtube.com/watch?v=\\_Uw9ELXnfi0](https://www.youtube.com/watch?v=_Uw9ELXnfi0), min. 1:37 ș.a. (accesat la data de 2 noiembrie 2023).

cât și al Mariei Magdalena și al lui Iuda. Cu alte cuvinte, se arată descoperirea (la Talpiot) a osuarului „familiei” lui Iisus. Pe durata celor 90 de minute, cât durează materialul, se prezintă următoarele idei, pe care le-am amintit sporadic și mai sus:

a) Mântuitorul Iisus Hristos a avut un fiu<sup>6</sup>;

b) Maria Magdalena a fost soția lui Hristos<sup>7</sup>;

c) Cuvintele spuse de Mântuitorul Iisus Hristos la Răstignirea Sa, consemnate de evanghelistul Ioan (*In* 19, 26), nu sunt adresate autorului Evangheliei și Fecioarei Maria, ci Mariei Magdalena și fiului lor, Iuda<sup>8</sup>.

Iată, așadar, cum printr-un documentar destul de costisitor – și care a ajuns la destul de mulți oameni, fiind difuzat și la TV, prin cunoscutul canal *Discovery* – se denaturează, pentru diferite motive, doctrina biblică despre Persoana Mântuitorului Iisus Hristos. Cel mai important lucru din concluziile enumerate mai sus este negarea Învierii Mântuitorului Iisus Hristos<sup>9</sup>. Prin aceasta se alterează toate celelalte evenimente dumnezeiești din viața Sa, de la Naștere până la Înălțare, deoarece toate sunt acte înfăptuite pentru mântuirea omului. Sfântul Epifanie de Salamina scria despre legătura indisolubilă dintre acestea:

„Căci cum să nu fie minunată coborârea (Nașterea lui Hristos), ba, mai mult, împreună-coborârea lui Dumnezeu din ceruri la noi? Fiindcă Stăpânul tuturor a socotit lucru vrednic să ia chip de rob și Cel care cuprinde toate să aibă o maică modestă (...) Arătarea Sa (Epifania) ne oferă o privesște cu mult mai solemnă decât prima. Căci, dacă la prima, o stea Îl făcea cunoscut pe Dumnezeu-Cuvântul născut, la cea de-a doua Ioan striga: Iată, Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii. Iar Tatăl, dând glas din ceruri, întărea mărturia despre Cel botezat. Însă nici atunci bucuria cea cumpătată nu era deplină, de vreme ce trupul muritor nu primise încă nemurirea prin înviere. A treia sărbătoare, Învierea după

<sup>6</sup> Vezi [https://www.youtube.com/watch?v=\\_Uw9ELXnfi0](https://www.youtube.com/watch?v=_Uw9ELXnfi0), min. 1:37:00 (accesat la data de 2 noiembrie 2023).

<sup>7</sup> Vezi [https://www.youtube.com/watch?v=\\_Uw9ELXnfi0](https://www.youtube.com/watch?v=_Uw9ELXnfi0), min. 1:38:00 (accesat la data de 2 noiembrie 2023).

<sup>8</sup> Vezi [https://www.youtube.com/watch?v=\\_Uw9ELXnfi0](https://www.youtube.com/watch?v=_Uw9ELXnfi0), min. 1:40:00 (accesat la data de 2 noiembrie 2023).

<sup>9</sup> Despre care autorii și susținătorii lor menționează și într-un interviu acordat publicației *NewsWeek*, în anul apariției, 2007, că ar fi „o metaforă”, iar în această „metaforă” stă încrederea creștinismului și a Bibliei: „(...) and so while the faith of some in the Christian community allows them to consider the possibility of physical remains of Jesus and actually embrace Cameron's project--Crossan believes the Israeli authorities should excavate the site for further investigation--others are left grappling with a question which, to them, does not compute. The idea that there was no resurrection, that Jesus did not actually rise from the dead and that his body may have remained on earth among us mortals is impossible to contemplate”. Matthew Phillips, „Christians Split Over Claim of Christ's Tomb”, <https://www.newsweek.com/christians-split-over-claim-christs-tomb-104705> (accesat la data de 29 octombrie 2023).

pățimirea sa cea mântuitoare, dă viață atât celor luminați prin botezul sângelui Său, cât și celor născuți din nou prin apă și prin Duhul Sfânt. Prin aceasta, și lumea căzută a înviat-o și pe Adam cel odinioară căzut l-a făcut vrednic de viața veșnică; prin moartea Sa a răpus moartea și a adus viață nemuritoare pentru cei supuși morții. Însă nici aceasta nu avea deplinătatea bucuriei, ținând pe pământ pe Cel înviat, și nici Cincizecimea, ci Înălțarea, când toate s-au umplut de desfătare în tot chipul. Deschizând cerurile cele dătătoare de lumină și urcând văzduhul cel străveziu, ridicând pe cel de pe pământ înspre bolțile cerești și îndemnând toate firile îngerilor la bucurie nesfârșită<sup>10</sup>.

În întregul documentar, inclusiv în secțiunea principală a sa, de negare a Învierii Mântuitorului Iisus Hristos și, bineînțeles, ca o consecință și a deplinătății dumnezeirii Sale<sup>11</sup>, nu se are în vedere credința în faptele Revelației divine, lucru necesar pentru un cercetător imparțial, pentru analizarea realității istorice a Evangheliei, care se referă la Hristos. Iar aici vedem opusul, întâmplările descrise de Revelația dumnezeiască sunt denaturate, schimbate (pervertite), pierzându-se teameiul real, prin care poate fi cunoscută dumnezeirea lui Iisus. Acceptarea *ad litteram* a întâmplărilor din Evanghelii poate oferi o imagine corectă despre Dumnezeu-Omul Hristos. De aceea „abandonarea faptelor istorice ale Sfintei Revelații înseamnă abandonarea singurei căi care călăuzește simțămintele și cunoașterea spre înțelegerea corectă a Persoanei lui Iisus”<sup>12</sup>.

Dacă Învierea ar fi fost o metaforă, cum susțin unii adepți ai acestui documentar, restaurarea întregii firi omenești și redarea nestrăciunii ființei umane în Hristos ar fi fost zadarnice. Pentru că toate actele mântuitoare, inclusiv Învierea din morți, nu au avut un rol juridic. Moartea, Răstignirea, Îngroparea, Învierea și Înălțarea sunt acte care arată iubirea jertfelnică a Sa, de aceea:

„Conținutul morții lui Hristos ca jertfă îndreptată spre Dumnezeu și cu mare efect pentru umanitatea Sa este o totală predare a lui Hristos, ca om,

---

<sup>10</sup> Sfântul Epifanie de Salamina, „Omiliile la Înălțare”, în Sf. Macarie Egipteanul, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Epifanie de Salamina, *Scrieri dubovnicești și omilii*, trad. de Maria-Iuliana Rizeanu, Florin Filimon, Pr. Ilie Toader, *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, Editura Basilica, București, 2014, p. 482.

<sup>11</sup> Putem vorbi despre consecințe nu numai în ce privește faptele Noului Testament, ci și în ceea ce privește Vechiul Testament. Prin susținerea unei aparente Învieri, a unui mariaj cu o femeie, nu se iau în considerare prorociile vechi-testamentare despre Hristos. Ps 15, 10: „Că nu vei lăsa sufletul meu în iad, nici nu vei da pe cel cuvios al Tău să vadă stricăciunea”, este unul asociat de autorii nou-testamentari cu Învierea din morți a lui Iisus, FA 2, 25 și 13, 25. Vezi Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2017, pp. 95-96.

<sup>12</sup> Sfântul Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, trad. de diac. Zarko Markovski, vol. II, Editura Doxologia, Iași, 2020, p. 43.

Tatălui. Iar motivația suferinței implicate în ea din cauza legăturii Lui cu oamenii înstrăinați de Dumnezeu este adâncă și totală compătimire a Lui pentru oameni. Compătimirea aceasta dusă până la moartea pentru ei, ca predate totală a Tatălui, ca să-i facă și pe ei să se predea Tatălui, este ea însăși o forță eficientă asupra lor, dar totuși singură nu-i poate elibera de păcat. Trebuie să le infuzeze și lor pornirea de a muri și ei egoismului lor, luând putere din moartea Lui în fața Tatălui<sup>13</sup>.

Asemenea interpretări și născociri au efecte și asupra soteriologiei și antropologiei, Sfântul Ioan Gură de Aur ne pune în vedere cum că:

„Adevărul învierii el pururea îl învederează de la ridicarea lui Hristos, și mai ales acum. Dacă trupul nostru este mădularul lui Hristos și dacă Hristos a înviat, apoi negreșit că trupul va urma capului. Fiindcă a spus un lucru neaprobat și care nu se poate dovedi cu raționamente omenești, de aceea cele ale Învierii lui Hristos le-a cedat puterii celei negrăite a lui Dumnezeu, procurând cu aceasta o mică dovadă pentru dânșii<sup>14</sup>.”

### **Cărți**

Romanul „Codul lui Da Vinci” (*The da Vinci Cod*) a lui Dan Brown este una dintre cele mai vândute cărți, tradusă în peste 56 de limbi. Anul apariției este 2003, în limba română, prima ediție a fost în 2006, iar ultima, în 2023. Este descris de autor ca fiind un roman ce poate fi subiectul unor discuții intelectuale. Această operă scrisă (după apariția cărții a apărut și ecranizarea) este plasată prima în descrierea pe care site-ul<sup>15</sup> o face autorului, arătându-se accentul pus pe importanța ei. Pe scurt, cursul romanului care năzuiește să descopere omului lucruri nemaiauzite despre Iisus Hristos este următorul: în timp ce se afla la Paris în interes de afaceri, personajul principal primește un apel telefonic urgent noaptea târziu în care se semnalează faptul că custodele mai bătrân al Muzeului Luvru a fost ucis în interiorul clădirii. În apropierea sa, poliția a găsit un cifru descumpănitor. Rezolvând misterul este uimit să descopere că duce la un traseu de indicii ascunse în operele lui Leonardo da Vinci, vizibile tuturor, dar evidente doar pentru cei „vigilenți”. Personajul principal își unește forțele cu un criptolog francez înzestrat (Sophie Neveu) și află că regretatul curator a fost implicat în

<sup>13</sup> Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 138.

<sup>14</sup> *Comentariile sau Explicarea Epistolei I către Corintheni a celui între sfinți părintelui nostru Ioan Chrisostom*, trad. de arhim. Theodosie Athanasiu, Atelierele grafice SOCEC, București, 1908, pp. 221-222.

<sup>15</sup> <https://danbrown.com/#books-section> (accesat la data de 16 februarie 2023).

*Priory of Sion* (*Stăreția Sionului*<sup>16</sup>) – o societate considerată secretă și reală, afirmă autorul, ai cărei membri erau Isaac Newton, Botticelli, Victor Hugo și da Vinci, printre alții. Curatorul muzeului și-a sacrificat viața pentru a proteja cea mai sacră încredere a Prioriei (Stăreției): amplasarea unei relicve religioase extrem de importante, ascunsă de secole. Apare în scenă și un om fără chip care pare să lucreze pentru *Opus Dei*<sup>17</sup> – o sectă catolică clandestină, după cum o descrie Dan Brown, sancționată de Vatican, despre care el afirmă că a conspirat mult timp pentru a profita de secretul Prioriei.

„Într-un amestec entuziasmant de aventuri neîncetate, intrigi științifice și ingeniozitate, Robert Langdon este cel mai original personaj care a apărut în ultimii ani. Codul Da Vinci anunță sosirea unei noi rase de thriller inteligent, fulgerător, surprinzător la fiecare întorsătură, absorbant la fiecare cotitură și, în cele din urmă, complet imprevizibil... până la concluzia sa uimitoare”<sup>18</sup>.

Leonardo Da Vinci este considerat ca făcând parte din așa-zisa „Stăreție a Sionului” pentru ca romanul să capete un înțeles, pe care, bineînțeles, l-a stabilit autorul, bazându-se pe nimic veridic. Astfel, din esența romanului ne dăm seama că acesta (Da Vinci) a fost cel care, într-un mod ascuns, a lăsat în operele sale artistice câteva indicii (coduri) ce trebuiau să nu fie găsite de clerul catolic, pentru că ascundeau unele informații nemaiîntâlnite ce puteau schimba adevărul Bisericii: acelea că

„Sfântul Graal nu este nicidecum o cupă. Ei susțin că legenda Graalului – aceea a potirului – este, de fapt, o alegorie ingenios concepută. Cu alte cuvinte, potirul este metaforă ce ascunde altceva, ceva mult mai puternic. Ceva ce se potrivește extrem de bine cu tot ce a încercat bunicul tău să ne transmită în seara asta... inclusiv referirile simbolice la sacrul feminin”<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Autenticitatea acestei informații este puțin probabilă, deoarece, dacă a existat, nu s-a întâmplat acest lucru în epoca pictorului Da Vinci. Ea a fost mai mult o organizație apărută prin anii 1956 în Franța. Trecutul acesteia se leagă de numele unui descendent din dinastia Merovingienilor, Plantard, care se consideră că descinde din Hristos și Maria Magdalena prin legenda Graalului. Vezi Pr. Prof David Pestroiu, *Ortodoxia românească în postmodernitate. Prelegeri de miologie contextuală*, Editura Universității din București, București, 2017, p. 84. În roman, unul dintre scopurile acesteia este acela de a gira distrugerea documentelor care ascund „astfel de fapte” (sintagmă folosită de către autorul cărții).

<sup>17</sup> Această organizație nu este prezentată în mod corect de către autorul romanului, susținând că sunt un ordin călugăresc catolic ce practică autoflagelarea, crima, fără norme morale când vine vorba de salvarea catolicismului. Or, scopul ei nu este altul decât reîmprospătarea vieții misionare a creștinilor, afectată de curentul New Age sau de secularism. Nici măcar călugări nu o compun pe aceasta, ci credincioși și preoți care sunt fideli credinței catolice.

<sup>18</sup> <https://danbrown.com/#books-section> (accesat la data de 17 februarie 2023).

<sup>19</sup> Dan Brown, *Codul lui Da Vinci*, Editura RAO, București, 2006, p. 220.

De aceea se insistă pe faptul că Graalul (cupa de smarald) ar conține, într-un mod simbolic, rezultatul unui act de procreare dintre Hristos și Magdalena Maria.

Acesta este un rezumat în ceea ce privește ideea narativă a textului. Dar ce vrea să pună în fața cititorului autorul cărții? Conform acestuia, Biserica nu prezintă corect Persoana lui Hristos Dumnezeu-Omul. Pentru că, după spusele sale, Hristos a fost un om ca noi toți, doar înzestrat cu unele calități diferențiale. Fiind un om obișnuit, se îndrăgostește de o femeie pomenită de autorii Noului Testament, Maria Magdalena, căsătorindu-se cu ea și având și copii. Ca sursă de credibilitate în invocarea acestor susțineri este folosit pictorul Leonardo Da Vinci (de unde și titlul cărții), care transmite acest mesaj, consideră autorul, prin mijloacele avute la îndemână, pictura. De aceea, în cunoscuta operă a sa „Cina cea de Taină”, lângă Mântuitorul nu se află unul din Apostolii Săi, ci Maria Magdalena (interpretare oferită de autor).

Toate aceste informații legate de Persoana Mântuitorului Iisus Hristos (pe lângă ele, în roman apar multe alte detalii denigratoare, inclusiv cele despre ordinul călugăresc *Opus Dei* și diverse semne ascunse prin biserici și alte locuri) sunt prezentate cititorului avid după genul de publicații „thriller” și „teoria conspirației” (de altfel așa este prezentat genul romanului de diverse site-uri de specialitate) sub fațada celei „mai mari mistificări din istoria omenirii”<sup>20</sup>. Toate sunt puse pe seama urmașilor Sfinților Apostoli, care au încercat să ascundă o asemenea mistificare, susținând că Biserica nu ar fi putut supraviețui dacă acest „adevăr” ar fi fost descoperit mai devreme, ar fi devenit publice. Și, tot printr-un personaj, autorul recunoaște punctul principal al căutărilor sale (într-un mod ascuns), negarea divinității Sale<sup>21</sup>.

Doar din aceste succinte informații observăm cum prin acest roman se reiterează vechile erezii hristologice, care au tulburat Ortodoxia. Biserica a stabilit învățăturile și, în special, învățătura despre Persoana Mântuitorului Hristos tocmai pentru a stopa transformarea creștinismului într-o ideologie, fie filosofică, fie politică, deoarece lipsirea de firea dumnezeiască a Mântuitorului ar fi supus-o acestui pericol, ca una care este fundamentul creștinismului. De aceea și noi suntem conștienți astăzi de aceasta, precum au fost Sfinții Părinți de dinainte și de la Sinodul IV Ecumenic (451), care mărturisesc cu tărie, și noi, la rândul nostru, prin ei, că:

„Urmând deci Sfinților Părinți am învățat toți să mărturisim într-un glas pe Unul și Același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit pe Același în

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 289.



dumnezeire și desăvârșit pe Același în omenitate. Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat pe Același din suflet rațional și trup, de o ființă cu Tatăl după dumnezeire și de o ființă cu noi pe Același după omenitate, după toate asemenea nouă afară de păcat; *înainte de veci născut din Tatăl după dumnezeire*, în zilele de pe urmă Același pentru noi și pentru a noastră mântuire din Maria Fecioara, Născătoarea de Dumnezeu, după omenitate; pe Unul și același Hristos, Fiu, Domn, Unul Născut, cunoscut în două firi în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit, deosebirea firilor nefiind proprietatea fiecărei firi și concurgând într-o persoană și într-un ipostas, nu împărțit și divizat în două persoane, ci pe Unul și Același Fiu, Unul născut, Dumnezeu Cuvântul, Domnul nostru Iisus Hristos, precum ne-au învățat de la început prorocii despre El și însuși Iisus Hristos și ne-a predat Simbolul Părinților<sup>22</sup>.

Încă din primele secole, învățătura a rămas neschimbată, pentru că, fiind bazată pe Revelația divină, aceasta susține enipostazierea firii omenești a Mântuitorului Iisus Hristos în persoana Sa divină<sup>23</sup>. Or, tocmai asta încearcă să se nege prin afirmații precum cele de mai sus. Astfel, precum am arătat prin cuvântul Sfântului Epifanie de Salamina, toate evenimentele din viața Mântuitorului, actele Sale soteriologice au ca fundament acest adevăr. De aceea, această legătură profund spirituală între cele două firi ale lui Hristos a făcut ca firea omenească pe care El Și-a a asumat-o să fie transfigurată și îndumnezeită de firea divină, prin Duhul Sfânt, după voia Tatălui. Iar această lucrare s-a realizat pe tot parcursul vieții pământești a Mântuitorului, de la zămislire până la Înălțarea la Cer de-a dreapta Tatălui. Așa a fost posibilă trecerea de la trupul văzut la cel nematerial, pnevmatizat, cu care a și intrat prin ușile încuiate (a opta zi după Înviere), lucru

---

<sup>22</sup> Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Definiția dogmatică de la Calcedon”, în *Orthodoxia*, III, nr. 2 (1951), pp. 410-411.

<sup>23</sup> Părintele Dumitru Stăniloae evidențiază ideea despre enipostazierea a lui Leonțiu de Bizanț și explică: „Aceasta înseamnă nu numai că natura umană și-a găsit în Dumnezeu Cuvântul subzistența ca umanitate generală, ci și că a primit în Cuvântul și împreună cu El modalitatea personală umană deosebită de alte persoane umane. Căci așa cum Fiul lui Dumnezeu e o persoană deosebită de celelalte persoane dumnezeiești în dumnezeirea Sa, tot așa imprimă și umanității asumate pe de o parte calitatea de Fiu al lui Dumnezeu, pe de alta, calitatea de ipostaziată sau personalizată deosebit de celelalte persoane umane. Numai așa Fiul lui Dumnezeu prin întrupare a valorificat nu numai omul în general, ci oamenii ca persoane deosebite. Desigur natura umană fiind personalizată în Dumnezeu Cuvântul și purtând în cazul lui Hristos întipărirea Ipostasului sau Persoanei lui Dumnezeu Cuvântul, are o deschidere, o comprehensibilitate, cum nu au ceilalți oameni. Așa cum firea dumnezeiască nu poate exista în concret decât în persoane deosebite, așa și firea omenească asumată în Ipostasul Cuvântului primește caracterele personale deosebite de ale celorlalte persoane umane, formând în același timp o unică persoană cu Dumnezeu Cuvântul”; Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, p. 41.

care mai demonstrează, iarăși, legătura interioară dintre omenitatea și divinitatea Sa<sup>24</sup>.

În aceste scrieri este omisă virtutea de căpătâi a lui Hristos, smerenia. Pentru că, în aparență, omul smerit poate fi catalogat drept „sărac”, însă, în realitate, el ascunde în sine o bogăție. Această smerenie de neexprimat a Mântuitorului a fost descrisă și de Sfântul Apostol Pavel: „Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine (...)” (*Flp* 2, 6-7). Toate evenimentele mântuitoare: venirea Sa în trup, conformarea într-o viață sărăcăcioasă material, acceptarea ocărilor care au făcut obiectul Răstignirii Sale pe Cruce pentru mântuirea omenirii din robia morții, dar mai ales prin ascultarea Sa totală față de Dumnezeu-Tatăl, ne demonstrează că Iisus Hristos reprezintă modelul desăvârșit de smerenie.

Cele arătate nu neagă faptul că Hristos este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu din veșnicie, Dumnezeu-Omul, și nu doar un simplu om. Pentru că în toate situațiile, lucrurile omenești trăite de Hristos aveau ceva superior unor trăiri simple omenești:

„Avea o blândețe, o smerenie, trăia oboselile, durerile care-L făceau apropiat de oameni, care sunt proprii omului, dar era în blândețea, în smerenia Lui o atracție, o dulceață spirituală mai presus de cea a blândeții și smereniei pur omenești (...). Deci Hristos însuși se simțea în blândețea, în smerenia Lui, dar și în răbdarea cu care biruia ostenele și durerile Lui, drept Cel ce poate fi un jug bun și ușor pentru oameni, adică se simțea om, dar în același timp un om care e și Dumnezeu (...)”<sup>25</sup>.

Or, poate fi vorba aici și de ceea ce promovează orientul necreștin prin ideea sa de auto-salvare<sup>26</sup>. Neluând în seamă aspectul dumnezeirii Mântuitorului, se lasă la o parte învățătura despre faptul că Hristos este cel prin care întreaga lume este pusă în legătură virtuală cu Dumnezeu, pentru fiecare om rămânând datoria de a contribui la activarea acestei legături, „pentru a stabili ipostasul propriu în rostul firesc al intenționalității depline după comuniunea cu Dumnezeu și prin Dumnezeu cu semenii”<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, „Principii care stau la baza formațiunilor sectare”, în *Glasul Bisericii*, an. LIII (1997), nr. 9-12, p. 135, *apud* Pr. Prof. Dr. Sterea Tache, „Erezi hristologice în actualitate”, în *Glasul Bisericii*, nr. 9-12 (2005), pp. 137-138.

<sup>25</sup> Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Editura Basilica, București, 2016, pp. 30-31.

<sup>26</sup> Vezi Pr. Emil Jurcan, *Satanismul în cadrul ocultismului – O analiză creștină*, Editura Reînțregirea, Alba Iulia, 2018, pp. 231-232.

<sup>27</sup> Pr. Prof. Dr. Sterea Tache, „Erezi hristologice în actualitate”, p. 136.

### **Piesa de teatru „Evangheliștii”**

În anul 1992 se acorda Premiul UNITER pentru cea mai bună piesă românească unei opere dramaturgice semnate de autoarea Alina Mungiu-Pippidi. Ultima ediție a apărut la Editura „Cartea Românească” în anul 2006. Premiera pe o scenă a avut loc în data de 3 decembrie 2005 la Iași.

De cum privim coperta cărții în interiorul căreia se află scrisă această piesă de teatru<sup>28</sup> ne putem da seama de *leitmotivul* acestei scrieri. Pe un fundal albastru se vede, înconjurată de femeile mironosițe și soldați romani, Crucea Mântuitorului, cu toate celelalte obiecte, piroanele, cununa de spini, inscripția *INRI*, cea care arată „vina” Mântuitorului, dar ce vrea să atragă atenția este lipsa de pe Cruce a Celui Răstignit, sugerându-se ideea că El nu a existat<sup>29</sup> sau, cel puțin, nu a existat în maniera descrisă de „Evangheliști”.

Departate de a fi doar un text literar<sup>30</sup>, fără a îi contesta posibila valoare artistică, trebuie să afirmăm că prin acest text se încearcă dărâmarea edificiului creștin care este bazat pe canonicitatea Evangheliilor. După cum observăm din scenele cuprinse între paginile 26 și 57, despre Hristos se afirmă lucruri, precum:

- a) a fost un om obișnuit;
- b) minunile au fost inventate, el doar predica, fără a putea face vreo minune;
- c) nașterea sa a fost una normală, ucenicii lui Cherintos împerechindu-l pe Dumnezeu cu o fecioară căsătorită;
- d) ceea ce scriu ucenicii lui Cherintos în joacă va deveni Cartea Sfântă, care va fi o armă de cucerire;
- e) pentru că nimeni n-a asistat la Răstignire, totul a fost o invenție;
- f) Dumnezeu din Evanghelii nu există, de aceea minciuna este cea triumfătoare;
- g) Biserica este unealta de răspândire a înșelăciunii.

### **Concluzii**

Deși Sinoadele ecumenice au stabilit dreptarul credinței ortodoxe, ideile greșite (eretice) au continuat să fie împrăștiate. Este de ajuns să privim spre erezia subordinaționistă ariană, care a continuat și după Sinodul I Ecumenic din 325, ramificându-se în diferite mici grupări (semiarienii etc.), infiltrându-se chiar și în

<sup>28</sup> Alina Mungiu-Pippidi, *Evangheliștii*, Editura Cartea Românească, Iași, 2006.

<sup>29</sup> Prof. Dr. Sterea Tache, „Erezi hristologice în actualitate”, p. 179.

<sup>30</sup> Așa cum susține autoarea lui, cât și cei bucuroși de o asemenea apariție. De exemplu, o recenzie așezată la sfârșitul cărții poartă titlul de „Când preoții vorbesc despre teatru” (Iulia Popovici) și ne sugerează faptul că, dacă cineva „nevizat” citește această piesă, va trage unele concluzii „false și neadecvate”. Alina Mungiu-Pippidi, *Evangheliștii*, pp. 152-153.

învățătura despre Sfântul Duh. Pentru stoparea acesteia nu mici au fost eforturile Bisericii.

Ceea ce am putut observa este mijlocul de care se folosesc autori și mișcări postmoderniste pentru inocularea și promovarea unor astfel de învățături. Nu se mai utilizează tratatele, analizele ori prelegerile, ci ei folosesc mijloacele media actuale și lucrări de popularizare precum romane, videoclipuri etc., iar acest lucru reprezintă un avantaj, privind la omul de astăzi care tinde spre a accepta o informație fără o verificare amănunțită.

Din acest motiv este nevoie ca Biserica să vină în întâmpinarea acestora. Însă propovăduirea Adevărului prin sinteze sau reprezentări nu trebuie să fie același lucru cu denaturarea sau răstălmăcirea unor învățături, pentru că s-ar ajunge exact la ce au ajuns autorii și grupările de care am amintit. Coroborarea acestora cu iubirea milostivă a Sfintei Treimi de care trebuie să se învrednicească și să dea dovadă un misionar creștin poate aduce o schimbare în mentalitatea omului de astăzi, mai ales a tânărului. O aplecare specială trebuie să fie spre aceștia, deoarece vârsta și mediul îi îndeamnă să fie mai înclinați spre ceea ce se promovează prin tehnologii și, mai ales, spre primirea imediată a unor beneficii. Prin învățătura creștină trebuie să se suplinească insuficienta maturitate a unui tânăr în ceea ce privește ierarhizarea valorilor din viața sa. Dacă nu se va urmări și acest aspect, tânărul prezent în societatea globalizată de astăzi va fi tentat să aleagă multitudinea de „valori” propusă de diferite grupări sau autori. Prezentarea valorilor creștine trebuie să fie făcută pentru a stopa și a arăta că Biserica Ortodoxă nu caută cele ale lumii, lucru spre care tinde societatea postmodernistă.

## **Câteva considerații despre responsabilitate și solidaritate din perspectivă creștină\***

**Pr. Drd. Gheorghe Daniel OPRESCU**

### *Abstract:*

The Orthodox Church is by definition a Church of service, in its doubtful aspect: the service of God and the service of humankind. Because the ministry is related to the communitarian, ecclesial aspect of the Christian life, the Christian community is realized as „ecclesia” not only through confession of faith and worship, but also through worship and by service to the world. Service is, in fact, the expression of the inner life of the Christian and of the Church in their relation to the world.

The new-testamental grounds regarding philanthropy also highlight its soteriological and eschatological perspective. For every believer, philanthropy is an essential factor in achieving salvation and, at the same time, a criterion of universal judgment. Philanthropy has salvific value only when the perpetrator, feeling the presence of Christ in his fellow man, does not consider himself the sole perpetrator, but co-author with Him in the deed committed.

### *Keywords:*

responsibility, solidarity, philanthropy, service, kindness, activity

Teologia ortodoxă a dat o deosebită importanță legăturii dintre slujire și aspectul comunitar al vieții creștine. Slujirea reprezintă una dintre modalitățile concrete prin care se extinde și se adâncește comuniunea umană, care își are izvorul în comuniunea divină. Astfel, slujirea devine expresia cea mai desăvârșită a iubirii creștine. De fapt, etica slujirii este etica filantropiei și a solidarității. Biserica Ortodoxă este, prin definiție, o Biserică a slujirii, în îndoitul ei aspect:

---

\* Articol scris sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Gelu Călina, care și-a dat acordul pentru publicare.

slujirea lui Dumnezeu și slujirea oamenilor. Pentru că slujirea ține de aspectul comunitar, eclezial, al vieții creștine, comunitatea creștină se realizează ca „ecclesia” nu numai prin mărturisire de credință și prin cult, ci și prin slujire față de lume. Slujirea este, de fapt, expresia vieții lăuntrice a creștinului și a Bisericii, în relația lor cu lumea.

Pentru a sublinia perspectiva creștină a slujirii și dinamismul ei, teologia ortodoxă a trebuit să analizeze o serie de noțiuni fundamentale, biblice și patristice. Căutând să răspundă problemelor ridicate de angajarea Bisericii în slujirea lumii, aceasta a fost pusă în situația să arate atât temeiurile evanghelice ale slujirii, cât și direcțiile acesteia. Ortodoxia a avut întotdeauna grijă să păstreze slujirea pe o bază ideologică și într-o perspectivă creștină, deoarece relația Bisericii cu lumea a avut și are un profund caracter dialectic. În Biserica Ortodoxă, slujirea nu este determinată sociologic în scopul de a scoate Biserica dintr-o criză generată de confruntarea ei cu lumea, ci, mai degrabă, slujirea este forma de pastorație care ține Biserica deschisă umanității, într-un mod adecvat situațiilor prin care aceasta trece în evoluția ei istorică.

### ***Solidaritate și slujire în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție***

Ideea de solidaritate și de filantropie este prezentă încă din Vechiul Testament, dar fără a se evidenția o organizare anume. Datorită unor precepte umanitare care se regăsesc la poporul biblic, sărăcia individuală sau cea comunitară nu fost o problemă reală, așa cum se putea întâlni la alte popoare. Luând sub ocrotirea sa pe cei săraci, Legea urmărea, pe de o parte, diminuarea sărăciei și sensibilizarea celor bogați – „Totdeauna vor fi săraci în țară, și pentru aceasta, zice, îți dau poruncă: să-ți deschizi mâna față de fratele tău, față de cel sărac și față de cel lipsit din țara ta” (*Dt 15, 11*).

În Vechiul Testament există o serie de prescripții prin care atât slujitorii la templu, cât și credincioșii sunt îndemnați să se implice în ajutorarea celor străini și săraci, a orfanilor și a văduvelor, într-o perioadă în care asistența socială nu era cunoscută ca atare<sup>1</sup>.

Vedem că, în Vechiul Testament, responsabilitatea față de săraci îmbracă diferite forme, începând cu lăsarea unei părți din recolta pentru folosul acestora: „Când veți secera holdele voastre în pământul vostru, să nu seceri tot, și ceea ce rămâne după secerișul tău să nu aduni; și în via ta să nu culegi strugurii rămași, nici boabele care cad în via ta să nu le aduni; lasă-le pe acestea săracului și străinului, că Eu sunt Domnul Dumnezeuul tău” (*Lv 19, 9-10; 23, 22*).

<sup>1</sup> Pr. Petre Semen, „Temeiuri biblice vechi-testamentare privind actul filantropic”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 3, 2005, p. 48.

Milostenia față de săraci era o trăsătură fundamentală, care nu trebuia să lipsească din Israel, pentru că Dumnezeu lui este „milostiv și blând”. Iov, închinându-se dreptul Vechiului Testament, este numit ca „Tată al săracilor” (*Iov* 29, 16). Dumnezeu este prezentat ca fiind milostiv, blând și bun, având inima de tată și fiind plin de îndurare, de aceea „cine se milostivește de cei săraci cinstește pe Dumnezeu” (*Sol* 14, 31).

Profeții Vechiului Testament apar ca promotori ai responsabilității sociale. Ei cunoșteau bine realitățile și puneau accent pe folosirea bunurilor materiale atât cât era necesar, fără a se exagera sau a se face risipă în detrimentul celor care trăiau în lipsuri. Profeții biblici au arătat că atunci când o societate este prea ahmată după acumularea de bogății, bunurile nu numai că nu pot fi distribuite cu onestitate, dar devin de-a dreptul restrictive pentru anumite categorii sociale<sup>2</sup>.

Chiar dacă contribuția profeților la problemele sociale s-a limitat doar la transmiterea de învățături moralizatoare, pentru că majoritatea au fost marginalizați de societatea vremii, impactul a fost unul care a generat schimbare în timp, contribuind chiar la adevărate reforme sociale. Practic, profeții nu erau preocupați de strângerea de bunuri de la cei înstăriți, pe care apoi să le împartă săracilor, ci aveau în vedere o schimbare pe termen lung, lucrând la nivelul conștiinței semenilor. Ei știau că prevederile filantropice din Legea lui Moise nu puteau fi puse în aplicare dacă în popor nu se producea o schimbare de atitudine privind folosirea bunurilor materiale.

Schimbarea profundă a venit odată cu „plinirea vremii” (*Ga* 4, 4), odată cu întruparea Celui care „nu a venit să I se slujească, ci să slujească” (*Mt* 20, 28), adică a Mântuitorului Iisus Hristos. Astfel, de acum încolo, responsabilitatea și solidaritatea prind formele slujirii milostive.

Părintele Mihai Vizitiu afirma, în lucrarea sa „Filantropia divină și filantropia Bisericii după Noul Testament”, că filantropia creștină își are originea în Sfânta Treime, „primul filantrop fiind Dumnezeu însuși”<sup>3</sup>. Actul doveditor al filantropiei divine îl constituie crearea lumii, în general, și a omului, în special, iar explicitarea lucrărilor divine trebuie căutată în nesfârșita și eterna dragoste a lui Dumnezeu față de om. Mântuitorul ne-a arătat chiar de la începutul lucrării Sale în lume că El însuși este marele Dar oferit de Dumnezeu gratuit umanității<sup>4</sup>. Hristos a iubit pe ucenicii săi, dar și lumea, în general, pentru că s-a identificat cu cei flămânzi și însetați, cu cei în suferință și în nevoi, cu cei bolnavi, cu cei marginalizați și fără de sprijin.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>3</sup> Pr. Mihai Vizitiu, *Filantropia divină și filantropia Bisericii după Noul Testament*, Ed. Trinitas, Iași, 2002, p. 9.

<sup>4</sup> Pr. Petre Semen, „Temeiuri biblice vechi-testamentare...”, p. 54.

Lucrarea Mântuitorului în lume este, prin excelență, o lucrare filantropică, o revărsare de dragoste dumnezeiască asupra tuturor, concretizată în numeroase acte de binefacere îndreptate, cu precădere, asupra săracilor, pentru că El Însuși S-a născut, a trăit și a murit în sărăcie, mărturisind chiar că „nu are unde să-și plece capul” (*Lc 9, 58*). Înțelegând ca nimeni altul suferințele oamenilor, El vine în întâmpinarea lor vindecându-le bolile sufletești și trupești, hrănindu-i în chip minunat, mângâindu-i pe cei întristați, apărându-i în fața celor ce-i nedreptăteau și acordându-le cinstea cuvenită, în calitatea lor de purtători ai chipului lui Dumnezeu. Privind spre atitudinea pe care Mântuitorul a avut-o față de suferințele lumii, Sfântul Apostol Pavel spunea: „bunătatea și iubirea de oameni a Mântuitorului nostru Dumnezeu s-au arătat tuturor oamenilor, învățându-ne pe noi să lepădăm fărădelegea și poftelile lumești și să trăim cu înțelepciune și cu dragoste” (*Tit 3, 4*).

După Învierea Sa din morți și după Înălțarea la cer, lucrarea aceasta a fost încredințată ucenicilor și tuturor celor care cred în El. Astfel, filantropia divină devine filantropia Bisericii, căci Biserica este „extindere a prezenței” și lucrării mântuitoare a lui Hristos în umanitate<sup>5</sup>.

Pornind de la exemplul Mântuitorului, Biserica a organizat și a practicat consecvent diferite forme filantropice concrete, consemnate în Noul Testament, precum: agapele, colectele, ajutorarea văduvelor, săracilor, orfanilor și bolnavilor. Vedem că ceea ce caracterizează filantropia Noului Testament este caracterul universal al acesteia. Fără a se limita doar la creștini, grija față de cei în nevoie și solidaritatea cu aceștia s-au extins și la necreștini.

Temeiurile nou-testamentare cu privire la filantropie scot în evidență și perspectiva soteriologică și eshatologică a acesteia. Pentru orice credincios, filantropia constituie un factor esențial pentru realizarea mântuirii și, totodată, criteriu al judecării universale (*Mt 25, 34-36*). Filantropia are valoare mântuitoare doar atunci când făptuitorul, simțind prezența lui Hristos în semenul său, nu se consideră singurul făptuitor, ci coautor cu El în fapta săvârșită. Desigur, privită în perspectiva eshatologică, nu înțelegem că filantropia în sine are valoare soteriologică absolută, adică creează mântuirea, ci este cale spre mântuire<sup>6</sup>.

După ce am văzut care sunt elementele constitutive ale ethosului solidar promovat de Mântuitorul Hristos și ucenicii Săi, potrivit tradiției evanghelice, ne vom îndrepta atenția spre mărturiile de solidaritate ale Bisericii timpurii, consemnate în cartea Faptele Apostolilor de către Sfântul Luca.

<sup>5</sup> Pr. Mihai Vizitiu, *Filantropia divină și filantropia Bisericii după Noul Testament*, p. 81.

<sup>6</sup> Idem, „Bazele nou-testamentare ale filantropiei creștine”, în vol. *Asistența social-filantropică și medicală organizată de Biserica Ortodoxă Română în trecut și astăzi*, Ed. Basilica, București, 2012, p. 90.



Privind spre inițiativele de ajutorare a celor nevoiași desfășurate în primii ani de viață ai Bisericii creștine, vom avea posibilitatea de a ne face o imagine asupra modului în care a pornit și s-a dezvoltat asistența filantropică, înțelegând totodată că motivația care a făcut ca responsabilitatea creștină să rodească diferite forme de întraajutorare a avut la bază pilda vie de iubire cu care Hristos i-a însuflețit pe ucenicii Săi.

De la Cincizecime, filantropia divină devine filantropia Bisericii, iar în această perioadă opera filantropică gravita în jurul agapelor. Formele prin care se strângea și se făcea milostenia erau ofrandele, colectele și agapele, iar persoanele care contribuiau la distribuirea milosteniei erau diaconii și diaconițele, ajutați de alți frați din comunitate. Cei care primeau milostenie, adică beneficiarii asistenței sociale a Bisericii, erau: orfanii, văduvele, bătrânii, infirmii, străinii etc.

În Biserica primară se organizau zilnic mese în cadrul cărora se săvârșea Euharistia. Darurile care se aduceau la Biserică aveau menirea să reducă diferențele dintre surplus și lipsă și astfel să se restabilească egalitatea originară, după cum învăța Sfântul Apostol Pavel: „Prisosința voastră să împlinească lipsa acelora, pentru ca și prisosința lor să împlinească lipsa voastră, spre a fi potrivire” (2 Co 8, 14).

Milostenia în Biserica primară îmbrăca forme și mijloace diferite, toate fiind puse în slujba aproapelui și spre mântuirea celui care era milostiv. Prin caritate, creștinul se apropie mai mult de Dumnezeu, Care este milostiv cu fapturile Sale. Milostenia se făcea în sânul comunității creștine, fie ajutând personal pe cei nevoiași, fie în mod indirect, prin darurile făcute Bisericii, care se îngrijea de ajutorarea celor săraci. Astfel, s-a dezvoltat un nou mod de conviețuire socială, în care creștinii erau convinși că nu trăiesc doar pentru ei, ci pentru întreaga comunitate, iar durerea și neputința aproapelui deveneau durerea și jertfa tuturor. Încă de pe acum putem observa cum se conturează liniile principale ale asistenței sociale în Biserică:

„Preoții să fie miloși și milostivi cu toți, să întoarcă pe cei rătăciți, să cerceteze pe cei bolnavi, să nu treacă cu vederea pe văduvă sau pe orfan sau pe sărac, ci să se gândească pururea la ce este bun înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor”<sup>7</sup>.

Asistența acordată celor săraci a constituit pentru comunitatea creștină din Ierusalim unul dintre momentele în care s-a exprimat viața comunitară intensă a celor care au crezut în valoarea evenimentelor mântuitoare ale pătimirii, morții și învierii lui Hristos. În lumina acestor evenimente mântuitoare au reușit primele comunități creștine să găsească răspunsuri concrete la problema sărăciei atât de răspândită în rândurile lor, care sub îndrumarea apostolilor au soluționat această

---

<sup>7</sup> Sfântul Policarp al Smirnei, *Ep. către Filipeni*, trad. Pr. Dr. Dumitru Fecioru, în *Scrierile Părinților Apostolici*, EIBMBOR, 1995, p. 188.

problemă prin: folosirea în comun a bunurilor, organizarea de colecte și slujirea la mese.

### ***Solidaritate și slujire în opera unor Sfinți Părinți***

În cele ce urmează ne vom referi, în mod special, la gândirea, opera și activitatea filantropică a Sfântului Vasile cel Mare și a Sfântului Ioan Gură de Aur, care sunt reprezentativi pentru așa-numită „epocă de aur” a Bisericii. Dacă, din punct de vedere teologic, veacul al IV-lea este cunoscut ca „veacul de aur”, din punct de vedere comunitar, sărăcia și nedreptatea socială au reprezentat unele dintre marile provocări ale vremii.

În mod deosebit se remarcă în această perioadă chipul Sfântului Vasile cel Mare, care a știut ca prin cuvântul său să „deschidă hambarele celor bogați”, iar prin lucrarea sa să creeze, lângă Cezareea, „un monument al iubirii”.

Grija față de săraci, ajutorarea celor în nevoi, ușurarea suferințelor celor bolnavi și îmbunătățirea vieții celor mutilați din naștere sau din alte împrejurări au fost preocuparea permanentă a vieții Sfântului Vasile cel Mare. Ca episcop și-a intensificat acțiunile filantropice: pe de o parte dând dispoziție horepiscopilor săi să înființeze în eparhiile lor așezăminte filantropice permanente și cerând, totodată, conducătorilor poporului să aibă dragoste și mărinimie față de cei aflați în suferință, iar pe de altă parte, creând un impresionant complex filantropic, format din: spitale, leprozerii, azile pentru bătrâni, case pentru străini. La acestea se adăugau diferite alte spații administrative, precum cantine și ateliere pentru meșteșuguri, toate necesare pentru întreținerea întregii opere sociale. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare a creat lângă Cezareea un nou oraș, pe care Sfântul Grigorie de Nazianz îl așeza mai presus de cele șapte minuni ale lumii vechi, iar poporul l-a numit după numele întemeietorului său: Vasiliada.

Sfântul Grigorie de Nazianz spunea în cuvântul său la adormirea întru Domnul a prietenului său Sfântul Vasile: „Frumos este a practica milostenia, a îngriji pe săraci și a prelua din slăbiciunea omenească. Mergi puțin în afara orașului și privește noul oraș, monumentul iubirii, comoara comună a proprietarilor în care surplusul bogăției și necesitatea bunurilor sunt anulate de spiritul de jertfă... unde boala este purtată cu răbdare, nenorocul este cinstit ca noroc și mila este încercată. Nicăieri nu se poate vedea o priveliște mai înduioșătoare: oameni morți înainte de ieșirea lor din viață, cu majoritatea membrilor trupului deja moarte, scoși din orașe, din case, din locurile publice chiar de cei mai buni prieteni și ținuți la distanță, mai mult cunoscuți după nume decât după chipul lor”. Iar despre întemeietorul Vasiliadei spunea „El ne-a învățat să nu ofensăm în ei pe Hristos... El nu i-a disprețuit, ci cu buzele sale i-a sărutat pe bolnavi și i-a

îmbrățișat ca pe frații săi, pentru ca prin purtarea lui să-i învețe și pe alții fapta cea bună”.

În orașul filantropiei, Biserica ocupă locul principal, ea fiind situată în centru. Împrejurul ei se aflau: casa episcopului, care ținuse să locuiască lângă bolnavii și săracii lui, locuințe pentru cei care îi îngrijeau pe bolnavi (medici, infirmieri), case pentru străini și așezămintele în care erau îngrijiți cei aflați în suferință.

Privind spre viața și opera Sfântului Vasile cel Mare, vom încerca să subliniem câteva dintre principiile slujirii sociale care se regăsesc drept temeuri în lucrarea social-filantropică a Bisericii Ortodoxe Române:

Originea comună a neamului omenesc implică responsabilitate socială – Sfântul Vasile, asemenea celorlalți Sfinți Părinți ai secolelor IV-V, și-a fundamentat doctrina filantropică pe învățătura generală că toți oamenii sunt egali înaintea lui Dumnezeu. Pornind de la învățătura cu privire la originea comună a neamului omenesc, Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre săraci și sărăcie, arătând că de fapt toți suntem săraci și toți avem nevoie de mila lui Dumnezeu. Astfel, potrivit gândirii Sfântului Vasile, egalitatea originară poate fi exprimată printr-o egalitate socială. De altfel, ideea potrivit căreia toți oamenii sunt egali între ei străbate ca un fir roșu întreaga operă a Sfântului Vasile cel Mare, atunci când vorbește despre bogați și săraci sau când intervine la autorități în favoarea acestora din urmă;

A iubi pe aproapele înseamnă a iubi pe Dumnezeu – referindu-se la iubirea față de aproapele, Sfântul Vasile cel Mare spune: „Cine iubește pe aproapele împlinește porunca pe care a primit-o de a iubi pe Dumnezeu». Cu alte cuvinte, cel ce iubește pe Domnul, iubește ca o consecință și pe aproapele. Căci „cel ce Mă iubește pe Mine va păzi poruncile Mele” (*In* 14, 23). Dar „aceasta este porunca Mea – să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit și eu pe voi” (*In* 15, 12). Și astfel cel ce iubește pe aproapele împlinește și iubirea față de Dumnezeu, Care ia binefacerea ca și cum I-ar fi fost făcută Lui Însuși;

Dumnezeu le-a făcut pe toate spre folosința comună, păcatul însă a adus crearea proprietății private – în viziunea marelui capadocian, bunurile materiale au fost date pentru a fi folosite de oameni în funcție de necesitățile acestora. După Sfântul Vasile cel Mare, cel care își iubește aproapele nu posedă mai mult decât el sau, dacă posedă, împarte cu el. Acolo unde nu este așa, unde domnește inegalitatea, este evident că cineva și-a pus interesele proprii mai presus de cele ale semenilor săi.

Deși nu a elaborat, în legătură cu relațiile creștinism-lume, un tratat anume, cei interesați pot să găsească în opera sa răspunsuri la problemele sociale cu care se confruntă astăzi lumea. Scrierile sale prezintă puncte de vedere în legătură cu cele mai importante probleme sociale, multe dintre ele la fel de actuale.

În cazul Sfântului Ioan Gură de Aur este aproape imposibil să facem o prezentare analitică a viziunii și activității sale sociale fără a lua în considerare cele două comunități în care și-a împlinit misiunea preoțească și arhierescă. Altfel spus, putem afirma că întreaga existență a Sf. Ioan Gură de Aur este strâns legată de cea a credincioșilor săi, mai întâi ca preot în Antiohia și apoi ca episcop al Constantinopolului, reușind să se identifice în întregime cu comunitățile pe care le-a păstorit.

Astfel, cea dintâi determinantă în viziunea teologică și activitatea caritativ-filantropică a Sf. Ioan Gură de Aur a constituit-o societatea orășenească. Întreaga activitate și-a desfășurat-o cu preocuparea de a statornici legea divină drept criteriu al acțiunilor enoriașilor săi. În viziunea sa, orașul trebuie să fie clădit în primul rând pe principiile creștinismului, pentru că cetatea pământească este menită să imite cetatea cerească<sup>8</sup>.

În viziunea Sf. Ioan Gură de Aur, în acest tip de comunitate, relațiile interumane și abordarea problemelor de natură socială trebuiau să aibă în vedere modelul primelor comunități creștine, având la bază sentimentul legalității, al frățietății și al solidarității cu cel în nevoie.

În perioada în care era preot în Antiohia, Sf. Ioan Hrisostom descrie felul în care se desfășura în Biserică activitatea filantropică, arătând că zilnic erau ajutate numeroase văduve și fecioare, iar în această lucrare Biserica folosea, pe lângă veniturile ei, și donații din partea creștinilor. Numărul celor ajutați de Biserică în acea perioadă era de 3000 de persoane nevoiașe. Atunci când preotul din Antiohia devine episcop în Constantinopol, găsește un oraș înfloritor, datorită industriei și comerțului, dar care se afla în fața unei mulțimi de sclavi și săraci, susținuți din ajutoarele publice și de către Biserică.

În capitala imperiului, locul decadenței autorității centrale a statului este luat de forța brutală și de aplicarea unei fiscalități nedrepte, drept pentru care Sf. Ioan Gură de Aur începe de la amvon un atac sistematic împotriva celor puternici și bogați. În una dintre cuvântările rostite în timpul păstoririi sale, insistând asupra vieții de obște în Constantinopol, face o statistică a bogaților și a săracilor. „Dacă numai zece bogați ar vrea să ajute săracii, așa cum face Biserica, n-ar mai fi niciun sărac în Constantinopol”, spunea Sf. Ioan Hrisostom.

Pentru el, acțiunea de a da un suflet și un chip creștin celor două orașe, unde responsabilitatea și solidaritatea ar fi trebuit să fie expresii ale „trăirii în Domnul”, presupune exercițiul de a pune în dialog creștinismul cu principalele aspecte ale

<sup>8</sup> Zoltan-Jozsef Bara, „Misiunea credincioșilor laici în societate: operele caritativ-filantropice și etica socială în gândirea și activitatea pastorală a Sfântului Ioan Gura de Aur”, în vol. *Asistența social-filantropică și medicală organizată de Biserica Ortodoxă Română în trecut și astăzi*, Ed. Basilica, București, 2012, p. 191.

vieții profane ale orașului. Comunitatea creștină „crează o proprie conștiință a unui spațiu de tip nou, dominată cu siguranță de un nou tip de personaj public”<sup>9</sup>. Vedem că, dacă în cazul Sf. Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa doresc să facă din comunitatea monastică o societate creștină în miniatură, viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur este aceea de a dezvolta un tip de comunitate inspirat din modelul primelor comunități creștine. În această logică, el face propuneri concrete, cum este aceea prin care îndemna creștinii să formeze frății și asociații dispuse spre ajutorarea reciprocă a semenilor.

Amvonul Sfântului Ioan Gură de Aur este zguduit de radicalismul Evangheliei, care vede în grupurile stigmatizate și păturile cele mai de jos ale ierarhiei sociale întruparea divinului. Hristos străin, Hristos gol, pribeag sau Hristos înfometat sunt expresii caracteristice creștinismului pe care le întâlnim adesea în omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur. Luate în gradualitatea lor, propunerile iau în considerație o primă intervenție, adică pomana, proporționată cu bogățiile proprii. Datorită acestor îndemnuri la solidaritate pe care le adresa în mod repetat, Sfântul Ioan Gură de Aur ajunge să fie supranumit la Constantinopol „Ioan al pomenilor”.

La intervențiile individuale se adaugă cele organizate la nivel de comunitate. Biserica, recunoscută oficial și cu sprijinul împăraților creștini, trebuie să contribuie în mod pozitiv la operele caritativ-filantropice. Numeroasele convertiri aduc în Biserică o mulțime de credincioși, motiv pentru care ea ajunge să desfășoare în societate un rol bine definit și oficial. Acum, activitatea caritativă a Bisericii capătă treptat un caracter social, sub formă de instituție de ajutorare față de lipsurile și neîmplinirile sistemului economico-social al Imperiului.

Astfel, în comunitatea creștină, considerată și numită de Sf. Ioan Hrisostom cu predilecție „o familie”, toți se bucură de demnitate egală în virtutea Botezului. El îi îndeamnă pe credincioșii laici să participe activ la viața comunității eclesiale. O îndatorire de mare importanță o constituie și diaconia iubirii față de săraci, căci slujind săracilor, credincioșii Îl slujesc pe Însuși Hristos.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 201.

## Despre căsătorie, divorț și păcatele conjugale. O perspectivă etică ortodoxă\*

Pr. Drd. Claudiu-Florin BURLACU

### *Abstract:*

The monotony of a marriage dominated by the material insecurity of everyday life, poverty and the struggle to make ends meet, fatigue, physical exhaustion, premature deterioration of women after the birth of many children, the burden of caring for children, fighting between partners and physical violence or abuse verbally, as well as mutual blame, gave partners sufficient reason to seek escape from an unfulfilled life in which love had disappeared, if it had been present in the first place. Man and woman shared equally the frustration, unfulfillment and failure of an unhappy marriage, and "deserting" from family responsibilities was a way of making up for what was missing in living with an unsuitable partner, to make up for the lost. In such circumstances, divorce played a mediating role that provided the marital institution with room for maneuver to identify a suitable partner and an optimal family organization.

### *Keywords:*

Family, marriage, morality, church, divorce

### *Introducere*

În Biserica Ortodoxă, Căsătoria posedă o valoare deosebit de importantă în viața credincioșilor, fiind privită ca „Taina iubirii” sau „taina bucuriei”<sup>1</sup>. Un element esențial al acesteia e reprezentat de comuniune, care trimite la alte două elemente constitutive ale sale: egalitatea dintre bărbat și femeie, respectiv responsabilitatea comună în toate momentele importante ale vieții. În raport

---

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

<sup>1</sup> Grigorios Larentzakis, *Biserica Ortodoxă: trăire și credință*, trad. Nicolae Chifăr, Editura Andreiana, Sibiu, 2009, pp. 100-101.

cu monahismul, s-a spus pe bună dreptate că nu trebuie absolutizată nici viața celibatară, nici cea de familie, întrucât ambele forme de viațuire reprezintă „harisme”, fiecare având propria sa valoare.

Căsătoria și familia au valoare, constituind baza societății omenești. Numeroase texte vetero- și nou-testamentare atestă acest fapt<sup>2</sup>. Astăzi se cuvine, mai mult poate ca niciodată, să se reafirme această valoare. După cum s-a subliniat, „sănătatea fizică, psihică și morală a persoanei și, implicit, a societății este legată direct de prosperitatea comunității conjugale și familiale. Se poate constata că demnitatea familiei nu se bucură de aceeași strălucire peste tot în lume, căci este umbrită de poligamie, de înmulțirea în proporție aproape geometrică a divorțurilor, de trăirea în concubinaj și, mult mai grav, de promovarea cu agresivitate, de către unii, a unirii împotriva firii a persoanelor de același sex sau de schimbarea sexului. La acestea se mai adaugă încă multe alte inconveniente cu o imensă arie de răspândire, cu precădere în țările care, cel puțin formal, se consideră și se numesc creștine. Astfel, mii de adolescente necăsătorite devin mame, alte nenumărate mii recurg la avorturi, ca să nu mai vorbim de multe boli fizice și mai apoi chiar psihice transmise prin uniri trupești nelegitime și imorale. S-a constatat că femeile care în tinerețe au dus o viață imorală și au făcut avorturi, mai devreme sau târziu, cad în depresii grave. Ținând seama de aceste multe neajunsuri, la care, pe măsură ce trece timpul, se adaugă și altele, găsim că a vorbi despre importanța vieții de familie nu este niciodată de prisos”<sup>3</sup>.

### ***Căsătoria și fundamentul său biblico-teologic și liturgico-ecclesial***

Crearea omului de către Dumnezeu ca bărbat și femeie (*Fc* 5, 2) arată că între cei doi există o atracție naturală reciprocă care duce la comuniune și unire. Însuși Mântuitorul nostru Iisus Hristos invocă acest verset și îl confirmă: „N-ați citit că cel ce i-a făcut de la început i-a făcut bărbat și femeie și a zis «pentru aceasta va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup»? Așa încât nu mai sunt doi, ci un trup” (*Mt* 19, 4-6). În perspectiva teologiei ortodoxe, unirea dintre bărbat și femeie trimite la taina unirii dintre Hristos și biserică (vezi *Ef* 5, 32); sensul căsătoriei depășește, așadar, nivelul psihologic sau social și trimite la cel duhovnicesc și ontologic.

---

<sup>2</sup> Constantin Oancea, „Familie”, în Ștefan Buchiu, Ioan Tulcan (coord.), *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Editura Basilica, București, 2019, pp. 369-370. Asupra concepției din Noul Testament, vom sintetiza cele mai semnificative aspecte în studiul nostru. Privitor la perspectiva vetero-testamentară, a se vedea și Petre Semen, „Importanța familiei în Vechiul Testament”, în *Teologie și Viață* 19 (2009), nr. 5-8, pp. 31-40; Cătălin Vatamanu, *Familia în Israelul biblic. Premise hermeneutice*, Editura Doxologia, Iași, 2023.

<sup>3</sup> Petre Semen, „Cuvânt înainte”, în C. Vatamanu, *Familia în Israelul biblic...*, pp. 11-12.

Taina Cununii, prin însuși ritualul său original, încadra unirea bărbatului și a femeii în perspectiva vieții celei noi în Hristos. Spunem în sens original fiindcă, în Biserica primară, săvârșirea tainei acesteia era încadrată în Sfânta Liturghie. (De altfel, însuși ritualul ortodox al nunții, cum ar fi cântarea „Sfinților Mucenici, care bine v-ați nevoit și v-ați încununat...” sau folosirea cununiilor atestă în mod deplin înțelesul de jertfă al căsătoriei. Dimensiunea spirituală a tainei nunții este centrată pe iubirea și dăruirea de sine reciprocă a soților – iubirea acestora avându-și izvorul în însăși iubirea dumnezeiască)<sup>4</sup>.

Căsătoria este una dintre cele șapte Taine ale Bisericii prin care un bărbat și o femeie s-au hotărât în mod liber să trăiască împreună întreaga lor viață cu scopul de a se ajuta reciproc, a naște și crește copii și a se feri de desfrânare, care primesc, prin rugăciunile preotului, harul divin care sfințește legătura lor și ajută la împlinirea scopului ei<sup>5</sup>. În acest sens, Sf. Ioan Gură de Aur spunea: când bărbatul și femeia se unesc în căsătorie, ei nu mai sunt ceva pământesc, ci chipul lui Dumnezeu însuși, astfel înțelegând importanța, dar și responsabilitatea căsătoriei în mentalitatea creștină și tradițională<sup>6</sup>.

Căsătoria este în mod plener definită ca legătură naturală pe viață între un bărbat și o femeie, care se întemeiază pe faptul că bărbatul și femeia numai împreună alcătuiesc umanitatea completă<sup>7</sup>. Așadar, putem extrage cel puțin două aspecte majore: dimensiunea morală, chiar teologică a căsătoriei și caracterul său juridic, compus din reglementarea acestuia printr-o sumă de norme de conviețuire.

În această ordine de idei nu putem ignora faptul că toate tratatele juridice privesc căsătoria ca temelie a familiei, văzută ca fenomen social, constând într-o formă de relații sociale dintre oameni legați între ei prin căsătorie sau rudenie. Din familie fac parte: soții, părinții și copiii, precum și, uneori, alte persoane între care există relații de rudenie<sup>8</sup>.

Din perspectivă sociologică, familia apare ca o formă specifică de comunitate umană, iar termenul desemnează grupuri de persoane unite prin căsătorie, filiație sau rudenie, care se caracterizează prin comunitate de viață, interese și

<sup>4</sup> Vezi Georgios I. Mantzaridis, *Morala creștină*, vol. 2: *Omul și Dumnezeu; Omul și semenul; Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, trad. Cornel Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 2006, pp. 285-286.

<sup>5</sup> Isidor Todoran, Ioan Zăgrean, *Teologia Dogmatică*, EIBMBOR, București, 1991, p. 356.

<sup>6</sup> Detalii Pavel Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, trad. Gabriela Moldoveanu, Editura Sophia, București, 2016, p. 163.

<sup>7</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, EIBMBOR, București, 1997, p. 120.

<sup>8</sup> Ion P. Filipescu, Andrei I. Filipescu, *Tratat de Dreptul familiei*, Editura Univers Juridic, București, 2006, p. 11.



într-ajutorare.<sup>9</sup> Din perspectivă filosofică, vedem că familia este forma primară de comunitate umană care cuprinde un grup de oameni legați prin consaguinitate și înrudire<sup>10</sup>.

Premisa religioasă de la care pornim „presupune faptul că omul nu este doar o ființă cu funcții fiziologice, psihologice și sociale, ci este un cetățean al Împărăției lui Dumnezeu”, scria John Meyendorff<sup>11</sup>. Un alt aspect pe care îl vom aborda este faptul că, în ritualul religios creștin-ortodox contemporan, căsătoria apare ruptă de Euharistie. Taina Cununiei a devenit o slujbă de sine stătătoare. În prezent, sensul religios al Cununiei a devenit neclar, din cauza scoaterii din cadrele Liturghiei și limitării la o slujbă privată.

„Căsătoria pare a fi o problemă personală sau de familie – constata John Meyendorff. Ea poate fi binecuvântată în Biserică și astfel să dobândească izul odihnitor al legitimității și al sfințeniei, însă relația sa cu Liturghia Bisericii rămâne neclară pentru mulți dintre noi. Rânduiala bisericească actuală a căsătoriei nu are nicio legătură evidentă cu Euharistia, ci doar un grup de rudeni și prieteni invitați iau parte la această slujbă. ...Euharistia – și disciplina presupusă de împărtășirea euharistică – este cheia care explică atitudinea creștină față de căsătoria bisericească”<sup>12</sup>.

În general, Sfintele Taine – cele șapte „porți ale Împărăției” – sunt lucrări prin care Iisus Hristos Cel Înviat „împărtășește prin Duhul Sfânt propria Lui viață și darurile divine”<sup>13</sup>. Tainele reprezintă lucrări ale iconomiei lui Dumnezeu, prin care Hristos devine prezent „netrupește în trupul nostru”. Distincția obiectiv-subiectiv aplicată teologiei și iconomiei sau mântuirii „obiective” și „subiective” trebuie înțeleasă în contextul unirii firilor umană și dumnezeiască în persoana lui Iisus Hristos, care, alături de termenul *theosis* („îndumnezeire”), se aplică și firii umane<sup>14</sup>.

Taina iubirii este și Taina Cununiei, care împlinește pe bărbat și pe femeie în Taina mântuirii. Iisus Hristos este Taina unică și cuprinzătoare: „Taina cea din veac ascunsă” (*Col* 1, 26) în care „trăim și ne mișcăm și suntem” (*FA* 17, 28). Istoria biblică privește bărbatul și femeia ca pe o unitate în iubire: „Totuși, nici femeia fără bărbat, nici bărbatul fără femeie, în Domnul” (*I Co* 11, 11). În

<sup>9</sup> A. Stănoiu, M. Voinea, *Sociologia Familiei*, Ed. T.U.B., București, 1983, p. 5.

<sup>10</sup> „Căsătorie”, în \*\*\*, *Dicționarul de filosofie*, Ed. Politică, București, 1978.

<sup>11</sup> John Meyendorff, *Căsătoria. Perspectiva ortodoxă*, ediția a 2-a revizuită, trad. Cezar Login, Editura Renașterea & Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2012, p. 7.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>13</sup> Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, Editura România Creștină, București, 1999, p. 175.

<sup>14</sup> John Meyendorff, *Căsătoria. Perspectiva ortodoxă*, p. 91.

Cântarea Cântărilor se revelează despre iubire că „Săgețile ei sunt săgeți de foc și flacăra ei ca fulgerul din cer” (*Cânt* 8, 6). Focul luminează și încălzește la nivel uman. Paul Evdokimov, citându-l pe Henry Corbin, consideră că „frumusețea nu este percepută ca o *hierofanie* (manifestare a sacralului) și *teofanie* (manifestare a lui Dumnezeu), decât dacă iubirea divină este trăită într-o iubire umană, element de transfigurare și supraelevare. Iubirea omenească pare o propedeutică a iubirii dumnezeiești”<sup>15</sup>.

Puterea harului se revărsa acolo unde săvârșitorul și primitorul Tainelor nu ridică, prin voința lor, obstacole. Calea sacramentală de împărtășire a lucrării lui Iisus Hristos este cea potrivită momentului istoric și naturii umane actuale. Prin această idee se subliniază caracterul provizoriu al modului actual de împărtășire văzută a harului dumnezeiesc nevăzut (Fericitul Augustin)<sup>16</sup>. Ritualul religios al Tainei Cununii are valoare simbolică, de legătură dintre uman și divin. Aspectele exterior și interior (forma și harul) construiesc puntea dintre lume și Împărăție prin simbol. Sensul original al cuvântului (gr. *syn* ce înseamnă: împreună, *ballo* ce înseamnă: a arunca, a pune lângă) trimite la unirea tainică dintre realitatea divină și cea omenească, făcând posibilă „trezirea, curgerea vieții lui Dumnezeu în viața oamenilor”.

Iisus Hristos este autorul Tainelor. El le-a instituit, sunt celebrate în Numele Lui și sunt primite în mod liber de oameni. Hristos, Arhiereul veșnic, este săvârșitorul adevărat al Tainelor. De exemplu, formula de la Taina Nunții: „Se cunună...” exprimă realitatea săvârșirii Tainei prin Iisus Hristos, cu ajutorul preotului. Harul nevăzut este semnat prin ritual, dar și comunicat. Eficacitatea sacramentală este condiționată atât de semnele văzute, exterioare, cât și de prezența și lucrarea celebrantului. Prin Tainele Botezului, Mirului, Euharistiei și Pocăinței, omul „este pus într-o relație directă cu Hristos și numai indirect este pus într-o relație de slujire cu alți oameni, pe când, prin Taina Nunții omul este pus, în primul rând, într-o relație strânsă cu un semen al său”, afirma Părintele Dumitru Stăniloae<sup>17</sup>. Nunta și Preoția sunt Tainele care descoperă că persoana se realizează prin alții, în comuniune.

În Epistola către Efeseni (5, 25-27) apare un scurt tratat al Căsătoriei în relație cu Botezul. Premisele unirii matrimoniale sunt date omului prin actul azeziunii la credința religioasă, respectiv prin Taina Botezului. Sacralitatea Căsătoriei își are rădăcina în Botez, prin care omul devine sălaș al Duhului Sfânt: „Dar voi nu sunteți în carne, ci în Duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi. Iar dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui.” (*Rm* 8, 9).

<sup>15</sup> Paul Evdokimov, *Taina iubirii...*, p. 143.

<sup>16</sup> Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică...*, p. 176.

<sup>17</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 118.

Astfel, prima Taină este legată inseparabil de cea de-a doua, fără de care nu se poate realiza, deoarece Fiul lui Dumnezeu a spus: „De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu” (*In* 3, 5). Spre deosebire de Botez, a cărui unicitate este incontestabilă, Căsătoria se poate repeta în anumite condiții („Femeia este legată prin lege atâta vreme cât trăiește bărbatul ei. Iar dacă bărbatul ei va muri, este liberă să se mărite cu cine vrea, numai întru Domnul” – *1 Co* 7, 39).

Cununia este prima Taină amintită în Noul Testament (*In* 2, 1-12; *Mt* 19, 4-6) și reproduce în fiecare unire dintre bărbat și femeie modul relației lui Hristos cu Biserica. Uniunea Hristos-Biserică este arhetipul pentru relația bărbatului cu femeia, așa cum afirmă și Sf. Ap. Pavel (*Ef* 5, 32): „Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică”.

Noutatea adusă de Taina Cununii în Noul Testament constă în înțelesul diferit pe care l-a oferit relației conjugale dintre bărbat și femeie. Pragmatismul iudaic și legalismul roman nu au putut ridica unirea dintre bărbat și femeie mai presus de obligațiile sociale. Creștinismul a oferit soților șansa „la utilizare nelimitată, *dumnezeiască* și liberă a potențialului creativ, a tânjirii după Binele absolut”. Taina nu este ceva magic, nici un ideal, ci o „trecere”, o „ușă” spre experiența vieții cu Dumnezeu. Duhul Sfânt eliberează pe om de limitele aduse de păcat, dându-i *posibilitatea*, adică libertatea, de a alege comuniunea cu Dumnezeu. În Taina Cununii nu se suprimă regulile lumii, ci se aduce un serviciu lumii, „negând nu existența și importanța ei, ci pretenția lumii de a-l controla pe om și de a-i restricționa libertatea”<sup>18</sup>. Din perspectiva libertății față de păcat, căsătoria și fecioria îndeplinesc o misiune comună. Principalul scop al căsătoriei este „mântuirea ambilor soți”<sup>19</sup>. De aceea, celelalte caracteristici ale Tainei (unitatea, indisolubilitatea, nașterea de copii) se subordonează, prin principiul iconomiei, idealului unirii cu Hristos în dragoste.

Unirea soților, ca „unitate de sus”, descoperă posibilitatea căsătoriei de a se manifesta ca o singură „ființă conjugală”<sup>20</sup>. Reflectând imaginea Sfintei Treimi, „ființa conjugală... este *sinele* în care se unesc darurile celor două euri personale”. Cu alte cuvinte, unirea soților nu este o contopire a ființelor, ci a energiilor lor<sup>21</sup>.

Unirea mirilor în Euharistie, ca fundament al Tainei Cununii, arată că, așa cum Liturgia euharistică este săvârșită de Hristos în ceruri, tot așa și „cununiile

<sup>18</sup> John Meyendorff, *Căsătoria. Perspectiva ortodoxă*, p. 31.

<sup>19</sup> Vladimir Florian, *Aproapele*, Editura Flomarco, 2006, p. 259.

<sup>20</sup> Ilie Moldovan, *În Hristos și în Biserică. Iubirea euharistică generatoare de viață și destin românesc, Teologia iubirii*, vol. 3, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2011, p. 137.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 139.

se săvârșesc în ceruri”<sup>22</sup>. Sfântul Ioan Gură de Aur sublinia aspectul de taină al Căsătoriei, spunând că „trece dincolo de hotarul minții noastre, întrucât prin ea doi se fac unul”<sup>23</sup>. Mitropolitul Antonie de Suroj spunea că prin Taina Cununii „se reface integritatea a-tot-omului”, adică nu este doar o formă de unire civilă și naturală, ci o reîntregire, o împlinire a umanului original<sup>24</sup>.

Viziunea luminoasă și optimistă a Ortodoxiei despre Taina Cununii izvorăște din antropologia sa doxologică. „Ființa umană este omul cântărilor *Tri-saghion* și *Sanctus*”, scria Paul Evdokimov<sup>25</sup>. În mod special, femeia întrupează harisma sfințeniei, fiind catalizatorul curăției familiale. Asemenea Maicii Domnului, care „la nunta din Cana nu face minuni, dar le declanșează”, femeia este simbolul „schimbării calitative a apei patimilor în vin nobil, preludiu euharistic”<sup>26</sup>. Maica Domnului prefigurează antropologia hristică, pentru că firea umană a lui Iisus Hristos este a mamei sale. „Fecioria-maternă” a feminității se reflectă veșnic în pururea-fecioria Maicii Domnului.

### ***Căsătoria și implicațiile sale etico-teologice astăzi***

Importanța comunei iubire în căsătorie este falsificată prin așa-numita „liberă conviețuire”. Înlocuirea căsătoriei cu aceasta din urmă o face pe prima să decadă la un simplu contract social fragil, bazat pe satisfacerea unor funcții sau nevoi biologice; iubirea se coboară la stadiul unei simple tranzacții în care persoana celuilalt devine obiect de experiment. (Tocmai pentru a preîntâmpina acest lucru, Biserica a avut și are la dispoziție instituția logodnei. În cadrul rugăciunii de la această slujbă se afirmă cu tărie că unirea are loc „spre ajutor și dănuirea neamului omenesc”; una dintre implicațiile directe ale acestei afirmații constă în faptul că doar între două persoane heterosexuale se poate constitui căsătoria și, respectiv, familia, căci doar în cazul denaturării evidente a firii s-ar putea crede că există posibilitatea dănuirii neamului omenesc, adică a nașterii de prunci.)<sup>27</sup>.

Pe de o parte, există, așadar, o legătură directă între relațiile conjugale și nașterea de prunci, ultima constituind rod al unirii soților și expresia participării lor la lucrarea creatoare a lui Dumnezeu. În special, Sfântul Ioan Gură de Aur

<sup>22</sup> \*\*\* , „Taina Căsătoriei: cununia”, în *Cum să întemeiem o familie ortodoxă. 250 de sfaturi înțelepte pentru soț și soție de la sfinți și mari duhovnici*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, Editura Sofia/ Editura Cartea Ortodoxă, București, 2011, p. 22.

<sup>23</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre modul de a sărbători nunta*, P.G. 62, 386-392, la \*\*\* , *Taina Căsătoriei: cununia*, p. 22.

<sup>24</sup> \*\*\* , *Taina Căsătoriei: cununia*, p. 32.

<sup>25</sup> Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. Gabriela Moldoveanu, Asociația filantropică medicală creștină, Christiana, București, 1995, p. 82.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 224-225.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 289.

a subliniat în nenumărate rânduri acest aspect al căsătoriei<sup>28</sup>. Pe de altă parte, căsătoria posedă un profund conținut spiritual care îl transcende pe cel biologic. Scopul principal al căsătoriei este menținerea și sporirea comuniunii spirituale și a unirii dintre soți. În acest sens trebuie înțelese și impedimentele căsătoriei, cum ar fi cele legate de cauză de rudenie – acestea nu sunt reduse la simpla înrudire prin sânge, ci se referă și la înrudirea prin alianță. Sunt impedimente a căror respectare duce la întărirea vieții sociale și la crearea unor orizonturi largi în relațiile de grup ale oamenilor.

Importanța căsătoriei în Biserică nu se afirmă în detrimentul valorii fecioriei, respectiv a monahismului. De altfel, căsătoria își găsește locul său corect atunci când este privită în perspectiva eshatologică a Împărăției lui Dumnezeu: numeroase texte biblice o utilizează ca simbol al acestei împărății. La rândul lor, Sfinții Părinți au folosit adesea imaginea nunții pentru a desemna Împărăția lui Dumnezeu și comuniunea sa cu oamenii (vezi comentariile la texte precum *Mt* 22, 1-14; *Lc* 14, 16-24 sau *Ap* 19, 7-9). Ocrotirea căsătoriei este pe deplin afirmată de scrierile nou-testamentare (vezi *1 Tim* 4, 1-3). În istoria Bisericii întâlnim mărturii de condamnare aspră a acelor eretici care respingeau căsătoria pe motiv că ar fi o profanare; recunoașterea valorii sale sacramentale atestă săvârșirea tainei prin lucrarea harului lui Dumnezeu. Valoarea căsătoriei și a familiei întemeiată pe seama acesteia ies în afara spațiului eclesial:

„Familia constituie comunitatea de bază a societății. Și, ca orice comunitate din cadrul societății, nu este o simplă sumă de indivizi ci unitate ce își transcende membrii luați în parte. Opinia că menținerea în timp a instituției familiei s-ar datora funcționalității ei ca unitate economică a fost infirmată de realitatea istorică, pentru că familia nu a încetat să existe nici atunci când a fost lipsită de calitatea aceasta. Schimbările sociale au consecințe asupra formei familiei, după cum au, de altminteri, și asupra formei căsătoriei. Aceste consecințe sunt mai slabe în cazul familiei și mai intense în cazul căsătoriei. Adică familia, în ciuda serioasei crize prin care trece în epoca noastră, se prezintă mai stabilă și mai rezistentă în timp în fața schimbărilor sociale decât căsătoria”<sup>29</sup>.

Iarăși, „familie exercită o influență decisivă asupra persoanelor ce o alcătuiesc. În cadrul acesteia membrii ei își formează identitatea și conștiința lor colectivă. Desigur, în societatea actuală familia nu mai deține importanța ei tradițională în constituirea vieții sociale. Funcționalitatea îi este îngrădită, multe din atribuțiunile ei exercitându-se de către stat sau de către diferite organisme.

---

<sup>28</sup>Detalii la David Ford, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, trad. Irina Luminița Niculescu, Editura Sophia, București, 2004.

<sup>29</sup>G. Mantzaridis, *Morala creștină*, vol. 2, p. 296.

Cu toate acestea însă, familia, în calitatea ei de cadru al primei și esențialei faze a adaptării copiilor la societate, dar și al vieții personale a celor maturi, nu încetează să constituie factorul principal în formarea identității și comportamentului lor<sup>30</sup>.

Revenind acum la semnificația etico-teologică a familiei, mai afirmăm încă o dată cu tărie că aceasta nu trebuie înțeleasă independent de comuniunea cu Hristos și cu Biserica. Tocmai în Biserică, familia își află împlinirea și devine leagănul sau matca împlinirii și desăvârșirii membrilor ei. De asemenea, în Biserică se evidențiază categoric egalitatea dintre bărbat și femeie întru Hristos. Indiferent de gen, valoarea irepetabilă a ființei umane decurge din crearea sa „după chipul” lui Dumnezeu. Afirmarea bărbatului drept conducător al familiei, drept cap al femeii sau chiar stăpân al acesteia (vezi *Fc* 3, 16) nu trebuie înțeleasă doar în legătură cu anumite concepții retrograde din punct de vedere social al epocii în care s-a făcut afirmația; ea posedă un profund caracter teologic, în sensul în care supunerea femeilor față de bărbații lor – așa cum este atestată de texte ca cel de la *Ef* 5, 24; *1 Tim* 2, 11 și *1 Ptr* 3, 1-6 – se face după modelul lui Hristos: bărbatul este cap femeii precum Hristos este cap Bisericii (vezi *Ef* 5, 23), și tot așa cum Hristos, Capul Bisericii, a pățimit și s-a jertfit pentru aceasta, la fel și bărbatul, capul femeii, este dator să sufere și să se jertfească pentru ea. Egalitatea dintre bărbat și femeie este mai presus de orice îndoială și depășește conceptele lumești de obediență și oprinare; nu avem de-a face cu asuprire în acest caz, fiindcă „a domni” și „a stăpâni” sunt înlocuiți cu slujirea și jertfa: nu există nicio diferență calitativă între femeie și bărbat înaintea lui Dumnezeu.

Raporturile dintre soți sunt determinate de raporturile lor cu Hristos. În calitatea lor de mădulare ale trupului lui Hristos, ambii sunt dator să se supună Lui. Această supunere reciprocă, ca și a fiecăruia față de celălalt, reprezintă o virtute creștină fundamentală, o punere în aplicare a poruncii iubirii. Fără această iubire este exclusă orice formă de supunere a femeii față de bărbat (vezi *Ef* 5, 22-25). După cum s-a spus în mod corect, „iubirea cuprinde în sine și supunere”, iar această supunere nu este deplină și sinceră fără iubire.

„Bărbatului nu îi sunt acordate anumite privilegii, ci îi sunt rânduite obligații speciale, care sunt mai grele decât obligațiile femeii. Datoria de a iubi este mai mare decât datoria de a te supune. Astfel, poziția avantajoasă pe care a avut-o în trecut – și pe care, într-o anumită măsură, continuă să o aibă bărbatul față de femeie din rațiuni sociale economice sau din alte motive – comportă obligații sporite<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 297-298.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 301.

Pe de altă parte, egalitatea bărbatului cu femeia nu duce la desființare sau la uniformizarea deosebirilor dintre aceștia, nici la echivalarea de poziții sau funcții distincte în familie și în societate.

Calea ascezei<sup>32</sup> le este specifică nu doar monahilor, ci și soților. Prin căsătoria creștină, aceștia sunt datori să înainteze neîncetat de la dezbinare către unitate, să se ridice de la cele trupești către cele spirituale. Postul, rugăciunea, înfrânarea reprezintă mijloace de tindere către îndumnezeire, deopotrivă, pentru monahi și pentru cei căsătoriți. Atingerea desăvârșirii căsătoriei se face prin raportarea și prin ridicarea la prototipul ei, adică tocmai la unirea ce există în Hristos și în Biserică.

Astăzi, ca și în vechime, o serie nefastă de păcate conjugale atentează la valoarea căsătoriei; este vorba despre structura societății contemporane, despre duhul eudemonist, despre emanciparea femeii, despre consumism, care determină în cazul multor cupluri să fie nedorită nașterea pruncilor sau, cel puțin, reducerea lor la minim. Mijloacele utilizate în acest sens sunt mijloace artificiale, cum ar fi: contracepția, avortul sau sterilizarea. Din punct de vedere creștin ortodox, provocarea avortului, distrugerea ovulelor fecundate sunt sinonime cu uciderea embrionilor, adică este o crimă.

Cinstirea acordată părinților este dublată de cinstirea acordată de aceștia copiilor. Familia reprezintă în acest sens cadrul optim al dezvoltării normale a copiilor. Familia posedă o mare importanță și pentru că determină, fie în stare bună, fie în stare rea, în mod decisiv viața personală și socială a copiilor. Este recunoscut faptul că, în familiile destrămate sau în curs de destrămare, copiii întâmpină probleme acute și dificultăți de adaptare socială. Consecințele sunt distructive pe termen scurt și lung, întrucât fiecare nouă generație se dezvoltă în sânul familiei.

Ca oricare altă relație socială autentică, căsătoria se realizează prin ieșirea ființei umane din individualismul său. Iubirea se arată a fi o adevărată dăruire de sine; în timp însă, reciproca dăruire de sine și complementaritatea dintre soți pot să fi puse la încercare. Drept urmare, regăsim, în Noul Testament, două cazuri de desfacere a căsătoriei: unul din motive naturale, iar celălalt, din motive morale. Astfel, desfacerea naturală are loc în cazul morții unuia dintre soți (aici a doua căsătorie, cu toate că este îngăduită, nu este în niciun caz preferată văduviei curate; Sfântul Apostol Pavel a fericit femeia care, rămasă văduvă, nu se mai căsătorește a doua oară; vezi *1 Co* 7, 39-40). La *Mt* 5, 32 și 19, 9, se afirmă celălalt motiv de desfacere al căsătoriei, din motive morale; este vorba despre adulter sau desfrânare.

---

<sup>32</sup> Tito Colliander, *Calea asceților*, trad. Mariuca Alexandrescu, Editura Humanitas, București, 2003.



„În decursul vremii, Biserica a mai admis și alte motive de divorț care decurg din noțiunea de adulter, precum și din cea de moarte, înțelegându-se aici nu numai moartea naturală, ci și moartea religioasă sau morală. Dacă, prin moartea naturală, căsătoria încetează, prin moartea morală sau religioasă, aceasta se desface pentru că se distruge baza morală și religioasă a ei, fără să se mai întindă spre împlinirea scopului căsătoriei pe baza iubirii reciproce. Legătura matrimonială încetează din cauza alterării prin păcat a temeliei ei”<sup>33</sup>.

Biserica Ortodoxă, din aceste două motive, a acceptat a doua căsătorie și chiar a tolerat-o pe cea de a treia, pe considerentul că este de preferat desfrânării. În același timp, canonul 50 al Sfântului Vasile cel Mare spunea: „pentru a treia nuntă nu este lege, drept aceea nunta a treia nu prin lege să facem. Deci lucrurile acestea le privim ca pe niște închinăciuni ale Bisericii, dar nu le supunem osândirilor publice, că sunt de preferat desfrâului deschis”. Regăsim, așadar, aplicat principiul economiei, al duhului pogorământului, din necesități impuse de relațiile sociale, civile. Canonistul pr. prof. Ioan N. Floca<sup>34</sup> enumera motivele de divorț, grupându-le în patru mari categorii: 1) motive care provoacă moartea religioasă – apostazia, erezia și ținerea la Botez a propriului fiu; 2) motive care provoacă moartea morală – alienația incurabilă, crima, avortul, atentatul la viața soțului, osânda gravă din partea duhovnicului, care se dă pentru păcate foarte grele, precum cele strigătoare la cer, adulterul, boala venerică, silirea la acte imorale, refuzul conviețuirii conjugale; 3) motive care provoacă moartea fizică parțială – impotența sau neîndeplinirea îndatoririlor conjugale, boala gravă contagioasă, ca, de exemplu, lepra etc.; în fine, 4) motive care provoacă moartea civilă – declararea dispariției unuia dintre soți, anularea unei căsătorii prin hotărâre judecătorească, călugărirea sau alegerea ca episcop.

Ca unire trupească consimțită între un bărbat și o femeie, fără a fi căsătoriți, desfrânarea transformă aceste relații intime într-un simplu mijloc de satisfacție senzuală. Tot în acest sens, adulterul sau preadesfrânarea constituie o încălcare a fidelității conjugale care batjocorește legătura sfântă dintre soți. Tradiția canonică

<sup>33</sup> Iulian Mihai L. Constantinescu, „Divorț”, în Ștefan Buchiu, Ioan Tulcan (coord.), *op. cit.*, pp. 294-298, aici p. 295. A se mai vedea și: Gheorghe I. Soare, *Impedimente la căsătorie și motivele de divorț*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1943; Nicolae D. Necula, „Ce este divorțul religios și ce importanță are el în administrarea Tainei Cununiei?”, în Idem, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. 3, EIBMBOR, București, 2004, pp. 352-357; Iulian Mihai L. Constantinescu, „Încetarea și desfacerea căsătoriei între legislația de stat și tradiția canonică a Bisericii. Problema poligamiei harice”, în *Mitropolia Olteniei* 63 (2011), nr. 1-4, pp. 124-159; Mihai L. Constantinescu, „Motivele canonice de divoț în tradiția Bisericii Ortodoxe”, în *Mitropolia Olteniei* 60 (2008), nr. 5-8, pp. 171-192.

<sup>34</sup> Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. 2, EIBMBOR, București, 1990, pp. 101-110.



condamnă cu fermitate aceste păcate (a se vedea canonul 21 al Sfântului Vasile și canonul 4 al Sfântului Grigorie de Nyssa). De altfel, Însuși Iisus Hristos a condamnat nu doar desfrânarea și adulterul, ci și pofta cea rea: la *Mt* 5, 28 citim că oricine se uită la femeie poftind-o a și săvârșit adulter cu ea în inima lui; cu atât mai mult trebuie, așadar, condamnată punerea în faptă a păcatului. Dimpotrivă, practicarea virtuților conjugale stă ca fundament al unității indisolubile a căsătoriei (*Mt* 19, 9; 19, 4-6).

### **Concluzii**

Căsătoria, în concepția teologiei ortodoxe, nu reprezintă o „stare de provizorat”; ea este o taină cu profunde implicații nu doar religio-etice, ci și sociale:

„O familie armonioasă și bazată pe iubire, care oferă siguranță, căldură și solidaritate, creează prin creșterea unei noi generații cele mai bune și mai stabile premise pentru societate”<sup>35</sup>.

Dimpotrivă, o criză a familiei în epoca modernă nu reflectă altceva decât o îndepărtare de la sensul autentic al căsătoriei, a cărei importanță este subliniată de însuși prezența Mântuitorului la nunta din Cana Galileii. Cu alte cuvinte, familia trebuie să își redobândească sensul ei autentic, cel biblico-patristic, de „laborator al mântuirii”. Într-o viziune hristocentrică și pnevmatocentrică, omul căsătorit – ca și monahul, de altfel – trebuie să dobândească mintea lui Hristos. Dragostea jertfitoare, răbdarea, înfrânarea și toată zbaterea înaintării în viața de familie a soților, împreună cu Dumnezeu, nu constituie altceva decât o lucrare de îndumnezeire prin dobândirea darurilor Duhului Sfânt.

În societatea noastră dezorientată, criza familială reprezintă, din nefericire, o realitate care se adaugă altor feluri de criză: cea alimentară, cea economică, politică, sanitară, a educației, militară etc. În acest sens se cuvin a fi apreciate și revalorificate proiectele filocalice de înnoire a minții, a familiei și a neamului românesc<sup>36</sup>. După cum s-a spus, contextul actual este unul deosebit de amenințător pentru valorile familiei (iar prin familie se înțelege aici soțul, soția, copiii, părinții, bunicii – în cele din urmă, întreaga comunitate, Biserica și neamul)<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> G. Larentzakis, *Biserica Ortodoxă: trăire și credință*, p. 104.

<sup>36</sup> A se vedea în acest sens Sergiu Ciocârlan, *Renașterea familie și a neamului românesc în invățătura Părintelui Arsenie Boca*, Editura Chilia Sfântului Ipatie, București, 2023.

<sup>37</sup> Ioannis V. Kokulis, *Îmbisericirea elevilor: pentru o educație religioasă liturgică*, trad. Preasfințitul dr. Mihail Filimon, Editura Deisis, Sibiu, 2012. Este absolut necesară conlucrarea dintre diverși factori: „Colaborarea parohie – școală îi ajută pe elevi la o atitudine pozitivă față de viață, la dezvoltarea capacității comunicării și, în general, la dezvoltarea personalității. Comunicarea între factorii educaționali în viața comunității parohiale și în cult le ușurează colaborarea și

Pacea familiei este tulburată de felurite cauze și traume de natură religio-morală. Se cuvin a fi amintite aici: nepăzirea fecioriei înainte de cununie, lipsa de relație a acesteia cu alte Sfinte Taine, cum ar fi Spovedania și Împărtășirea, dar și alte cauze nereligioase, cum ar fi căsătoria din interes sau nepotrivirea de vârstă. Cele mai grave păcate sunt reprezentate însă de avort și divorț. În perspectiva teologiei morale ortodoxe, renașterea familiei este indisolubil legată de cruce, căci viața de familie trăită după poruncile lui Dumnezeu implică în mod absolut necesar jertfă; a ține calea, indiferent că este vorba de familie sau de călugărie, înseamnă lepădarea de sine, lupta împotriva patimilor, dobândirea omului lăuntric, nașterea de prunci pentru Dumnezeu, îmbisericirea conștiinței lor<sup>38</sup>. Viața de familie este, așadar, o creștere continuă a conștiinței că, în această minunată lucrare de iubire față de oameni a lui Dumnezeu, părinții sunt colaboratorii Lui. Acesta este sensul de taină al Căsătoriei și din această perspectivă, deopotrivă eclesiologică și eshatologică, trebuie (re)privită realitatea familiei astăzi!

---

informarea, precum și învățarea atât a lor, cât și a elevilor, prin cult și de la cult. Colaborarea cere egalitate între cei doi factori, îngăduință și efort de înțelegere reciprocă...” (p. 217).

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 21.

# O privire de ansamblu asupra Instituției Familiei în zilele noastre. Problematici și perspective morale și existențiale\*

Pr. Drd. Emanuel-Ioan PAVEL

## *Abstract:*

Although family has proven its importance for human society, nowadays it comes under harsh attack by various ideologies. Contemporary family has to face adversity and a lot of hardships. This paper points out the motives behind the gradual disintegration of family in the twenty-first century. Today's families have to overcome tremendous challenges. On one hand a traditional family is a nuclear unit: parents (male and female) and children. On the other hand a “modern” family is a diverse family (same-sex couples, cohabiting partners etc.). My paper underscores that family is a sine qua non for the survival of humankind. Family is a source of stability, morality and strength for children.

## *Keywords:*

Family, traditional values, modern values, trial marriage, open relationship, disintegration of family

## *I. Familia și idealurile sale*

Când ne gândim sau ne raportăm la familie, inevitabil avem în vedere creația însăși, cea dintâi identificându-se cu cea din urmă, fiind creată de îndată după ea. Familia este, deopotrivă, instituția de o vechime identică cu omenirea, dar, în același timp, și cea mai consecventă și arhicunoscută formă de viețuire umană.

Întrupându-Se pe pământ Domnul Iisus Hristos a atribuit familiei, spunea remarcabilul profesor de Teologie Morală pr. prof. Ilie Moldovan, prin nașterea Sa din Sfânta și Dumnezeiasca Fecioară Maria, precum și prin toate celelalte

---

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

acte răscumpărătoare săvârșite în mijlocul umanității, o statură deosebită, definită printr-o „demnitate supremă, făcând din ea un paradis regăsit”<sup>1</sup>. Această demnitatea aparține familiei mă face să identific idealurile sale cu ceea ce însumează în esență familia, și anume faptul că ea este una dintre valorile prin excelență ale umanității prezente, un sfânt sanctuar, matricea dintâi a culturii umane, acel izvor primordial al virtuților sau cum excelent puncta Sfântul Ioan Gură de Aur când definea familia ca fiind cea *ἐκκλησία μικρά* (Biserica în miniatură)<sup>2</sup> sau „biserica mică”<sup>3</sup>.

Chiar dacă nu este edenul sau paradisul în formă pură, familia, spunea teologul român Pr. Prof. Ion Bria, are în ea ceva din făgăduințele raiului, și anume: comuniunea conjugală<sup>4</sup>. Intimitatea, dar totodată complexitatea viețuirii în familie – această sumedenie de rosturi și înțelesuri ale vieții de familie – au în ele însele: „ceva prezent din misterul lui Dumnezeu”<sup>5</sup>. De aceea întâia și cea mai de trebuință școală din viața fiecăruia este familia, acel loc unde se învață pentru prima dată și se răspândesc, cu fiecare nouă generație, valorile credinței ortodoxe și ale moralei creștine. Familia în virtutea acestui considerent concentrează în sine suma tuturor valorilor cu ajutorul cărora se afirmă, se perpetuează și se susține viața, familia modelând, prin excelență, aptitudinile sau înclinațiile de ordin sufletesc și trupesc ale omului din starea sa primordială și, mai mult decât atât, determinând ca bunurile existenței sale să crească, să se sporească și să își mențină existența din generație în generație „ca forme ale culturii și civilizației”<sup>6</sup>. Prin urmare, consider că idealurile familiei își găsesc împlinirea într-o formă desăvârșită doar într-o familie ortodoxă care își întemeiază bazele trăinicieii ei pe valorile pe care ea însăși, familia, le are în ființa ei.

## ***II. Criza actuală a instituției Familiei***

În societatea lumii actuale vedem pe zi ce trece cum multe dintre cele ce ne înconjoară se află într-o instabilitate sinonimă cu prăbușirea, asistăm pasivi

<sup>1</sup> Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, „Aplicarea pastorală a sfințelor canoane în viața familiei creștine”, în *Ortodoxia Maramureșeană*, an. VIII (2003), nr. 8, p. 236.

<sup>2</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, „Omilia 20 la Efeseni”, în *PG* 62, 143, apud Pr. Prof. Dr. Sorin Cosma, „Legitimitatea familiei creștine în contextul actual”, în *Țabor*, an. XII (2018), nr. 10, p. 9.

<sup>3</sup> Andrei Andreicuț, „Familia, copiii și tinerii, educarea lor și viitorul omenirii”, în *Țabor*, an. X (2016), nr. 11, p. 5.

<sup>4</sup> Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Editura Trinitas, Iași, 1995, p. 223.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Pr. Prof. Univ. Ilie Moldovan, „Valori creștine ale Familiei în România și practici contrare acestora”, în *Congresul Internațional Familia și Viața la începutul unui nou mileniu creștin*, București – Palatul Patriarhiei, 25-27 septembrie 2001, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 143.

și neputincioși la felul cum instituțiile străvechi se clatină din temelii, iar cele ce încă mai reușesc să răzbată prin negura vremii nu mai au vitalitatea și strălucirea ce o aveau cândva, excepție de la aceasta nefăcând nici căsătoria, respectiv instituția sfântă a familiei.

Îndrăznesc să enumăr, nu neapărat într-o ordine succesivă sau cronologică sau ierarhică, ci în ansamblu, ceea ce aș numi eu tragediile și problemele cele mai spinoase ale familiei în societatea zilelor noastre, și anume: emigrarea unuia dintre soți sau chiar a ambilor soți, avortul, divorțul, moartea prematură a unuia dintre soți, diferitele războaie și conflicte militare din diferitele părți ale lumii ce au și ele o amprentă puternică asupra coeziunii și unității familiei, bolile cronice, pierderea averii sau a locuinței, pierderea locului de muncă a unuia dintre soți, în multe cazuri singurul care ținea din punct de vedere financiar familia etc.

Dincolo de enumerarea problemelor de mai sus ce privesc familia în ansamblul ei și criza actuală a ei în societatea prezentă, trebuie să specific faptul că este un lucru arhicunoscut de către toată lumea că, de-a lungul timpului, permanent au existat lucruri și situații ce au atentat la integritatea și coeziunea familiei, cu mențiunea că, în secolele recent încheiate, numărul acestora a fost relativ scăzut. Secolul XXI a adus cu sine toate aceste probleme ale familiei din secolele anterioare, unele dintre ele intensificându-se<sup>7</sup>. Pe deasupra au fost generate în secolul curent noi pericole ce vizează ființa familiei. Dintotdeauna au existat perioade de neclaritate sau de criză în ce privește instituția familiei, însă asistăm în zilele noastre la situația în care familia străbună, naturală sau tradițională se află într-o accentuată criză, într-o grea mutație spre un mâine confuz, spre un neprevăzut și incert<sup>8</sup> viitor, la nivelul întregului mapamond. Instabilitatea la care mă refer poate avea multiple cauze sau poate fi determinată direct sau indirect de nenumărate curente ideologice ori situații existente, dar, indiferent că vorbim de o instabilitate generată de secularizare, de desacralizare, de globalizare, de inexistența valorilor morale, etice sau sociale, de lipsa banilor sau de sărăcie, ce îi determină pe mulți dintre semenii noștri să aleagă calea pribegiei în alte țări străine, toate acestea au o amprentă puternică și fragilizează<sup>9</sup> instituția familiei, până la așa manieră încât pot determina prăbușirea ei.

---

<sup>7</sup> Pr. Drd. Vasile Pop, „Familia creștină – imperativul misionar al Bisericii în societatea contemporană. Accente și remedii misionare”, în *Glasyul Bisericii*, an. LXXVII (2018), nr 1-6, p. 106.

<sup>8</sup> Mitr. Daniel Ciobotea, „Familia creștină – speranța României”, în *Congresul Internațional Familia...*, p. 33.

<sup>9</sup> Arh. Andrei Andreicuț, „În familie se întemeiază rânduiala morală și spirituală a unui neam”, în *Simpozionul Teologic Internațional „Familie, Filantropie și Etică Socială. Parteneriatul Stat – Biserică în Asistența Socială”*, ediția a X-a: 6-8 mai 2011, vol. I, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2011, p. 5.

## II.1. Secularismul și consecințele sale asupra instituției familiei

Dimpreună cu toate celelalte structuri sociale existente astăzi, familia este afectată într-o manieră evidentă de secularizarea lumii actuale. O caracteristică aparte a secularismului, care este în același timp una dintre provocările sale, se constituie din faptul că el nu dă nici o semnificație sau importanță, cu precădere în cazul căsătoriei și familiei, cum remarca pr. prof. Antoine Nassif, tradițiilor religioase sau obiceiurilor sociale, care nu se încadrează sau nu se potrivesc în „paradigma lui socială actuală”<sup>10</sup>.

În prezent consider că secularismul, desacralizarea sau laicizarea au o forță nebănuită, precum și resurse nenumărate prin care vor și pot să atenteze la temelia tuturor principiilor sfinte ale moralei creștine<sup>11</sup>, la tot ce este sfânt, frumos și veșnic în societate și în Biserică. Însă consecințele, pe termen scurt, dar și pe termen lung, ale îndepărtării de tot ce este sfânt și, prin aceasta, indirect, de Dumnezeu, ale izolării Bisericii și a diminuării atribuțiilor ei în societate și, în fond, ale împușării încrederii în Dumnezeu<sup>12</sup> sunt nefaste și deosebit de grave. Tocmai de aceasta, raportându-mă la secularismul neopăgân<sup>13</sup> din prezent, mă gândesc și fac o paralelă cu declinul familiei păgâne din perioada Imperiului Roman, ce a avut drept consecință principală și definitivă prăbușirea morală finală a acestui vestit Imperiu.

Nu în cele din urmă se constată în multe privințe faptul că secularizarea societății contemporane are ca perspectivă de căpătâi abordarea căsătoriei „prin criterii pur sociologice și pragmatice, considerând-o o simplă formă de relaționare, una dintre multe altele, toate acestea pretinzând dreptul egal la garantare instituțională”<sup>14</sup>. Însă atunci când căsătoria și, implicit, familia sunt tratate cu o evidentă desconsiderare și își pierd esența lor sfântă, iar caracterul familiei nu va mai înțeles și considerat a fi unul divin-uman, ci un simplu caracter de origine laică, în acel moment omenirea, în general, și omul, ființa umană, în chip special, se vor asemena celui corăbier care vâslește cu o singură vâslă sau acelei păsări care va încerca să zboare cu o singură aripă.

<sup>10</sup> Pr. Prof. Bassam Antoine Nassif, *Taina Căsătoriei în contextul deconstructivismului: Dialog între antropologia ortodoxă și abordările postmoderne*, traducere din limba engleză de Ciprian Costin Apintiliesei, Editura Basilica, București, 2023, p. 19.

<sup>11</sup> Pr. Prof. Univ. Dr. Sorin Cosma, *O abordare creștină a Bioeticii*, Editura Marineasa, Timișoara, 2007, p. 108.

<sup>12</sup> Lect. Univ. Laurențiu D. Tănase, „Familia și societatea într-o lume secularizată”, în *Congresul Internațional Familia...*, p. 80.

<sup>13</sup> Pr. Prof. Dr. Sorin Cosma, „Legitimitatea familiei creștine în contextul actual”, în *Tabor*, an. XII (2018), nr. 10, p. 6.

<sup>14</sup> Aurelian Ifțimiu, „Enciclica Sfântului și Marelui Sinod”, <https://basilica.ro/enciclica-sfantului-si-marelui-sinod/> (accesat la data de 7 martie 2023).

## *II.2. Valorile societății prezente și devalorizarea familiei*

Treptat s-a perindat prin negura vremii și și-a făcut simțită prezența, pe nesimțite și pe neașteptate, puțin câte puțin, ceea ce numea vrednicul de amintire Mitr. Bartolomeu Anania un duh perfid<sup>15</sup>, care în lucrarea sa a răsturnat valorile și a pervertit limbajul, astfel încât anormalul a fost conceput și înțeles ca ceva firesc sau normal, viciile au devenit alese virtuți, minciuna, un real adevăr, iar zdruncinarea sau destrămarea instituției familiei va fi numită și înțeleasă, în prezența acestui duh perfid, ca o planificare familială.

În societatea secolului prezent se poate constata faptul că diferitele ramuri ale multor științe, respectiv fel și fel de formatori de opinie, vloggeri sau diverse personalități ale lumii contemporane manifestă o predispoziție sau o preocupare pentru subiectul familie, respectiv despre ce înseamnă o familie în prezent sau ce formă trebuie să aibă aceasta, încât termenul familie este, păstrând proporțiile, la modă<sup>16</sup> sau în vogă, în întreg cuprinsul lumii actuale, o lume și societate cuprinse însă în multe privințe de un relativism ale cărui cote a atins înălțimi alarmante. Mă gândesc când afirm acest aspect din urmă la faptul că instituția familiei nu mai este percepută și văzută astăzi sub toate particularitățile caracterului ei de sfințenie și în deplinătatea responsabilității ce o presupune ea, prin Taina Sfintei Cununii, care îi imprimă o pecete a binecuvântării veșnice a lui Dumnezeu, întrucât constat că foarte multe cupluri, în general de toate vârstele, dar mai ales tinere, căsătorite unele doar civil, iar altele, chiar și binecuvântate prin Taina Cununii, trăiesc o viață de libertinaj moral și se dedau la tot felul de lucruri și stări necuviincioase.

Diversele curente din modernism și postmodernism, precum și concepțiile mereu într-o continuă schimbare, ca urmare a schimbărilor de ordin economic, social, cultural sau psihologic, atentează și produc prejudicii importante prin influența lor asupra instituției aflate la temelia omenirii, constatându-se, cum accentua într-o lucrare, pr. prof. Iloaie Ștefan, existența unor realități alarmant de grave, care au ca scop formarea unor veritabile curente de opinie „îndreptate împotriva familiei, manifestate ca fenomene care contravin fundamentelor ei”<sup>17</sup>. Reversul, respectiv urmarea acestor realități dureroase aflate în continuă actualizare și intensificare sunt și o urmare a inexistenței unor principii sănătoase de origine

---

<sup>15</sup> Bartolomeu Anania, „Scrisoare Pastorală la praznicul Învierii Domnului”, în *Renașterea*, an. XVI (2005), nr. 4, p. 2.

<sup>16</sup> Ioan-Daniel Manolache, „Despre monogamie și poligamie în gândirea iudeo-creștină”, în *Tabor*, an. XVII (2023), nr. 5, p. 73.

<sup>17</sup> Iloaie Ștefan, *Cultura vieții. Aspecte morale în bioetică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, pp. 30-31.

morală, a lipsei sau a diminuării valorilor autentice morale și a promovării, în schimb, a tot ce este străin de neamul și ADN-ul ființei poporului român creștin-ortodox. Privind retrospectiv, în ultimele două decenii, consider că, concomitent cu decăderea sau prăbușirea valorilor naționale și tradiționale, s-a diminuat și importanța familiei. Accentuez faptul că devalorizarea instituției familiei a mers mână în mână cu degradarea identității de neam sau a conștiinței patriotice.

Sub auspiciul acestor stări de lucruri vedem apariția unor noi feluri de viețuire familială sau de căsătorie, a familiilor unde copiii locuiesc doar cu unul dintre părinți sau familiile monoparentale, a persoanelor ce își schimbă partenerii mai des de cum se schimbă anotimpurile, a persoanelor divorțate, a persoanelor ce viețuiesc îndelungat în concubinaj, a persoanelor ce, în lipsa unuia dintre parteneri (mai ales în cazul migrării în străinătate a unuia dintre soți), trăiesc o viață dublă, făcându-și alți parteneri decât cei legitimi rânduiți de Dumnezeu prin Taina Cununiei etc.

Această desconsiderare constantă a căsătoriei și, prin ea, a rodului ei care este familia o vedem la nivel european, începută treptat încă după anii 1960, când autorul și filosoful german Arno Plack considera, într-o lucrare a sa, că orice căsătorie n-ar fi nimic altceva decât un „moment al dragostei”<sup>18</sup>. Pentru mulți alții, familia este percepută, astăzi, ca o uniune a două persoane ce sunt caracterizate de „raționalitate și nu de responsabilitate, de activitate interesată, și nu de tradiția afectivă, de profit, și nu de sentiment”<sup>19</sup>.

Sunt de părere că una dintre prioritățile zero, pentru societatea și lumea din zilele noastre, constă în identificarea, clarificarea și cultivarea adevăratelor și valorilor de căpătâi necesare vieții de zi cu zi și, mai presus, vieții celei duhovnicești, acele valori unice și de o nestemată valoare, care îi pot astâmpăra setea după infinit și după împlinirea și întregirea sa sufletească, valori ce nu pot fi cumpărate sau dobândite prin toate darurile și bogățiile materiale ale acestei lumi – iar între aceste imense valori perene<sup>20</sup>, cum extraordinar evidențiază Pr. Prof. Ion Teșu, trebuie și este absolut necesar să fie cuprinsă și familia, instituția atât de veche ca omenirea însăși și prin care a fost, este și va fi perpetuată până la sfârșitul acestei lumi delicatețea spirituală, frumusețea morală, armonia, căldura și tihna duhovnicească a regăsirii echilibrului trupesc și sufletească și a conservării vieții însăși.

<sup>18</sup> Arno Plack, *Die Gesellschaft und das Böse, Eine Kritik der herrschenden Moral*, München, 1967, p. 143, apud Rus Ciprian Vasile, Rus Mihaela (ed.), *Rolul bisericii în familia creștină contemporană – studiu psihosocio-teologic*, Editura Universitară, București, 2021, p. 14.

<sup>19</sup> Iolanda Mitrofan, Cristian Ciupercă (ed.), *Incursiune în psihosociologia și psihosexologia familiei*, Editura Edit Press Mihaela, București, 1998, p. 38.

<sup>20</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan C. Teșu, „Vocația familială a ființei umane”, în *Teologie și Viață*, an. XXI (2011), nr. 1-4, p. 5.



### III. Familia contemporană și atentatele asupra moralității ei

De-a lungul vremii, în concepția și în tradiția poporului român a existat în permanență ideea de moralitate, de sacru și de sfială față de valorile morale, dar în zilele noastre parcă asistăm la pierderea moralității, la orbirea vederii duhovnicești și a conștiinței multora dintre semenii noștri. Or, cum am arătat mai sus, secularizarea înseamnă tocmai această laicizare, această detașare și înstrăinare de Dumnezeu, realizată prin desființarea noțiunii de păcat și înclinarea sau orientarea înspre natura coruptă, spre o societate laică străină de duhul creștin, de poruncile și voia lui Dumnezeu.

E limpede faptul că în acest context al desacralizării și secularizării societății actuale, societatea și instituțiile ei, în cazul de față familia, se confruntă cu multe probleme și provocări care au ca obiect căsătoria, respectiv relațiile celor doi soți. O provocare destul de problematică și severă în același timp, care are tendința de a deveni cronică<sup>21</sup>, este, în această ordine de idei, „căsătoria de probă” sau, cum mai este percepută ea, un „mariaj deschis”<sup>22</sup>, care în Occident, dar, cu pași repezi, și în România, ia o amploare de nedescris. Astfel, mulți tineri și tinere nu mai sunt dornici să își întemeieze o familie prin îmbrățișarea Tainei Sfintei Cununii, ci optează pentru o conviețuire împreună, din toate punctele de vedere, comportându-se ca doi soți<sup>23</sup>, pentru a experimenta amândoi tainele unei vieți împreună, pentru a vedea dacă au aptitudini pentru un trai comun și pentru a se obișnui cu ideea unei viitoare vieți de familie. Alarmant este faptul că această așa-zisă conviețuire liberă de orice atribuții, această formă de existență comună a celor doi, băiat și fată, nu are ca scop sau finalitate căsătoria propriu-zisă, ci se vrea cu tot dinadinsul o alternativă<sup>24</sup> viabilă la aceasta. Însă acest fel de conviețuire devine, în mod evident, mai degrabă, un fel de „căsătorie obiect”, cum argumenta pr. prof. Nicolae Achimescu, în cadrul căreia cei doi indivizi sau parteneri doar se

---

<sup>21</sup> Florea Ștefan, „The Orthodox Christian Family in Present-day Society”, în Nicu Dumitrașcu (ed.), *Christian Family and Contemporary Society*, Bloomsbury T&T Clark, London/New Delhi/New York/Sydney, 2015, p. 218.

<sup>22</sup> Drd. Marius Marin-Ionescu, „Provocări contemporane la adresa Tainei Căsătoriei”, în *Simpozionul Internațional „Sfintele Taine și Familia creștină” 17-19 octombrie 2011, Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului” Dorna-Arini*, Editura Vasiliana `98, Sibiu-Iași, 2012, p. 267.

<sup>23</sup> Pr. Dr. Cristian Boloș, „O constantă incontestabilă, indiferent de regim: Familia, celula de bază a societății și a Bisericii”, în *Ortodoxia Maramureșeană*, serie nouă, an. XXV (2020), nr. 25, p. 226.

<sup>24</sup> Rus Ciprian Vasile, Rus Mihaela (ed.), *Rolul bisericii în familia creștină contemporană-studiu psihosocio-teologic*, Editura Universitară, București, 2021, p. 15.

„probează” reciproc<sup>25</sup>, fiind exclusă orice formă de comuniune personală, sinceră și bazată pe armonie și iubire.

Constat cu îngrijorare că, din pricina influenței modernismului și a postmodernismului în societatea seculară, există, astăzi, și alte forme ce se doresc a fi alternative la familie. Căsătoria în grup, căsătoria homosexuală, planificarea parentală unică etc. sunt percepute ca alternative proxime la familia creștină tradițională.

Pe de altă parte, o altă primejdie ce atentează la moralitatea și statornicia familiei este dată de faptul că astăzi se înmulțesc frecvent înțelegerile sau aranjamentele dintre cuplurile legal căsătorite, cum ar fi: locuirea lor la adrese de domiciliu diferite sau inversarea atribuțiilor în cadrul familiei, femeia asumându-și responsabilitatea câștigurilor materiale necesare traiului zilnic, iar bărbatul preluând sarcina de a face treburile casei și de a crește copiii (aș include aici și situațiile în care bărbatul își ia concediul de îngrijire al copilului în locul mamei – și aici nu mă refer la acel concediu paternal prevăzut mai de curând în legislație), sau situația în care cuplurile locuiesc împreună fără să fie legal căsătorite, având uneori și copii și folosind această formă de viețuire ca pe o perioadă de probă sau de învățare<sup>26</sup> înaintea căsătoriei, sau relațiile intime extraconjugale încuviințate și consimțite de ambii parteneri – și aici mă refer la existența unei forme de poli-gamie modernă concretizată prin existența swingerilor<sup>27</sup>, adică a cuplurilor sau a persoanelor singure ce experimentează așa-zisa libertate sexuală, realizată prin împrumutul partenerilor de viețuire prietenilor sau prin schimbul soților cu aceia ai altor cupluri, totul sub pretextul menținerii fidelității conjugale și sub așa-zisul consens al ambilor parteneri ai cuplului.

Într-un cuvânt, astăzi, funcția sexuală sau sexualitatea este, în cazul extrem, multor cupluri, stăpână peste toate funcțiile de căpătâi ale familiei. Fără a se gândi prea mult la consecințe, pentru mulți din semenii noștri e ceva la ordinea zilei să existe toate cele ce le-am trecut în revistă până acum, nefiind conștienți că toate acestea denaturează grav sensurile înalte ale instituției familiei.

<sup>25</sup> Pr. Lect. Dr. Nicolae Achimescu, „Familia creștină între tradiție și modernitate, considerații teologice-sociologice”, în *Familia creștină azi* (extras din revista *Teologie și Viață*, an. IV [1994], nr. 5-7), Editura Trinitas, Iași, 1995, p. 129.

<sup>26</sup> Lisa Parkinson, *Separarea, divorțul și familia*, Editura Alternative, București, 1993, p. 176.

<sup>27</sup> Vasile Cezar, „Swinging – Un Fenomen care ia amploare în România”, <https://redactia.ro/swinging-un-fenomen-care-ia-amploare-in-romania-241349> (accesat la data de 29 septembrie 2023).

## Concluzii

Cu toate că de-a lungul istoriei omenirii, nenumărate au fost nenorocirile și greutățile care au venit peste neamul omenesc, singura instituție care a fost stabilă<sup>28</sup> și care s-a menținut în toată integritatea până astăzi este cea a familiei.

Înstrăinarea de poruncile lui Dumnezeu este chintesența a tot ce este negativ nu doar în privința instituției familiei, ci în tot ceea ce privește întreaga societate modernă în ansamblul ei.

Consider și constat, deopotrivă, că societatea modernă a înlocuit certitudinea, echilibrul și trăinicia ce caracterizează familia tradițională, cu entuziasmul, pasiunea și vremelnicia familiei moderne.

Inegalabilul profesor de Teologie Morală de la Sibiu Pr. Prof. Ilie Moldovan subliniază, într-un fel unic și caracteristic gândirii sale pline de o inimoasă și conștiințioasă simțire românească și duhovnicească în același timp, faptul că modelul tradițional țărănesc ce caracterizează familia românească are, ca parte a ființei sale, o bogată zestre spirituală, dobândită încă din etnogeneză<sup>29</sup> de către sufletul familiei românești. Însă acest suflet al familiei românești, atrage atenția respectabilul Pr. Prof. Ilie Moldovan, trebuie cu orice preț ocrotit și apărat<sup>30</sup> în fața tuturor valurilor reci și străine de matca strămoșească a acestei divine instituții. Este absolut necesar ca, în vremurile tulburi ce le traversează în prezent familia, să readucem în atenție această sfântă instituție, să o repunem în valorile pe care Dumnezeu i le-a rânduit încă din Edenul primordial<sup>31</sup> și să îi reatribuim într-un înțeles curat toate însușirile și sfânta sa menire.

Nu întâmplător, marele teolog român Pr. Prof. Ion Bria remarca faptul că, după decenii de constrângeri în canoane administrative și calcule demografice, familia are nevoie de o renaștere<sup>32</sup>, dar și de o redescoperire și întoarcere a ei la vechile valori creștine<sup>33</sup>, dar, în același timp, mereu noi și actuale prin caracterul etern imprimat în ele de către Dumnezeu, aceasta fiind calea cea mai precisă spre regăsirea stabilității și a forței sale în mijlocul societății de pretutindeni.

---

<sup>28</sup> Mitr. Daniel Ciobotea, „Familia creștină...”, p. 34.

<sup>29</sup> Pr. Prof. Univ. Ilie Moldovan, „Valori creștine ale Familiei...”, p. 155.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Pr. Lect. Univ. Dr. Vasile Borca, „Familia creștină în fața secularizării”, în *Studia Universitatis Septentrionis. Theologia Orthodoxa*, an. V (2013), nr. 1, p. 21.

<sup>32</sup> Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Orthodoxia în Europa...*, pp. 222-223.

<sup>33</sup> Nicu Dumitrașcu, „Family between Tradition/Traditions and Contemporary Life in Orthodox Spirituality (With some References to St. John Chrysostom)”, în Nicu Dumitrașcu (ed.), *Christian Family...*, p. 114.

## **„Declarația Comună cu privire la Doctrina despre Justificare”. O scurtă introducere explicativă pe marginea acestui document publicat de Federația Luterană Mondială\***

Pr. Drd. Ovidiu-Ilie VASU

### *Abstract:*

This article presents the idea and process of creating and developing the document "Joint Declaration on the Doctrine of Justification", as a shared document signed by the World Lutheran Federation and the Roman Catholic Church through the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, while also detailing the process of drafting, adopting, and publishing it. The second part refers to the reception of the joint declaration within the two organizations, and its adoption by other Protestant communities.

### *Keywords:*

Justification/righteousness, faith, unity, communion, Martin Luther

### *Introducere*

Discuțiile oficiale între luterani și catolici privind doctrina despre justificare au început în perioada postconciliară, în urma Conciliului Vatican II (1962-1965). În cadrul Conciliului II Vatican, prin Decretul „Unitatis Redintegratio”, a fost înființat Consiliul Pontifical pentru Promovarea Unității Creștinilor, care, împreună cu Federația Luterană Mondială, semnează „Declarația Comună cu privire la Doctrina despre Justificare”, la 31 octombrie 1999, în localitatea Augsburg, Germania.

Această declarație a reprezentat un pas important pentru împăcarea celor două tradiții și a subliniat învățăturile comune asupra multor aspecte în ceea ce

---

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

privește doctrina despre justificare. Prin această declarație, ambele părți au recunoscut că diferențele de interpretare au fost reduse, iar convergența doctrinară a fost atinsă într-o măsură semnificativă, declarând că, astfel, condamnările doctrinare reciproce din secolul al XVI-lea nu se mai aplică.

Este important de menționat că, de-a lungul anilor, dialogul continuu între reprezentanții luterani și catolici a dus la mai multe declarații și documente care explorează și clarifică aspectele importante ale doctrinei despre justificare. Astfel de discuții nu au fost altceva decât un efort de a depăși dezacordurile tradiționale și de a promova înțelegerea reciprocă între cele două comunități.

### ***Ideea și dezvoltarea documentului „Declarația Comună cu privire la Doctrina despre Justificare”***

Grupul de lucru stabilit de Federația Luterană Mondială și Biserica Romano-Catolică a fost autorizat oficial de ambele părți și a discutat între 1965 și 1966 despre posibilele asemănări și forme de cooperare<sup>1</sup>.

Ambele delegații erau convinse că problemele teologice tradiționale disputate între catolici și luterani sunt încă importante pentru fiecare, doar că, astăzi, acestea apar într-o lumină diferită „prin apariția lumii moderne” și datorită noilor perspective în științele naturale, sociale și istorice, dar și în teologia biblică. Având în vedere aceste noi perspective, delegațiile au convenit să „se angajeze în discuții serioase cu privire la problemele teologice” și astfel să „identifice și să elimine neînțelegerile și cauzele iritante”<sup>2</sup>. Au fost de acord că nu este de o importanță primară să caute soluții rapide la problemele practice, ci, mai degrabă, să intre într-un dialog comprehensiv despre problemele de bază care le despart și le unesc pe cele două Biserici.

Prima sesiune s-a desfășurat în 26-30 noiembrie 1967, în Zürich, Elveția, și a avut ca subiect: „Evanghelie și Tradiție”. Cea de-a doua sesiune a avut loc între 15 și 19 septembrie 1968, în Bastad, Suedia, având ca temă de discuție „Lumea și Biserica în lumina Evangheliei”. Cu tema „Structurile Bisericii”, a treia sesiune, are ca loc de întâlnire orașul Nemi din Italia, în anul 1969, între 4 și 8 mai. A patra sesiune s-a desfășurat între 22 și 26 februarie, în anul 1970, în Cartigny, Elveția, având ca temă de discuție „Evanghelia și Legea – Evanghelia și Libertatea Creștinului”. Cea de-a cincea sesiune, din 21-26 februarie 1971, din San Anton,

---

<sup>1</sup> Vezi „Joint Report of the Roman Catholic/Lutheran Working Group”, în *Lutheran World*, vol. 13, nr. 4, 1966, p. 436ff.

<sup>2</sup> *Ibidem* (traducere personală), p. 437.

Malta, a avut un rol esențial în evaluarea situației existente și a realizării unui raport final al dialogului internațional dintre luterani și romano-catolici<sup>3</sup>.

Între 1973 și 1978, dialogul oficial între luterani și catolici a inclus mai multe întâlniri și discuții, unde reprezentanții ambelor părți au încercat să abordeze anumite probleme teologice și să găsească puncte comune. Amintim următoarele întâlniri: Geneva – 1973, Augsburg, Germania – 1974, Vadstena, Suedia – 1976, Lübeck, Germania – 1977.

În perioada imediat următoare, între anii 1978 și 1984 sunt publicate noi rapoarte ca rezultat al dialogului luterano-romano-catolic.

Prima discuție a avut ca temă centrală „Euharistia”, dezbătută în anul 1978. Studiul comisiei a fost un răspuns la provocările teologice ale vremii și a fost conceput pentru a reexamina, în lumina înțelegerilor mai recente, aspecte precum Euharistia și Preoția. Este de menționat faptul că această inițiativă a avut în vedere eliminarea neînțelegerilor dintre cele două confesiuni.

După ce a fost adoptat în unanimitate de membrii comisiei, documentul este acum prezentat pentru discuție. S-au obținut acorduri semnificative și, în mare măsură, a fost posibil să se ofere o mărturie comună.

„Suntem încredințați că întrebările care rămân deschise vor fi clarificate în mod reciproc. Sperăm că următorul document să contribuie la realizarea deplină a comuniunii în credință și, astfel, la comuniunea la Cina Domnului pe care o dorim”<sup>4</sup>.

Al doilea raport apare sub denumirea „Toți sub un singur Hristos”, în anul 1980. Acest raport reprezintă o declarație comună cu privire la Confessio-Augustana (CA – Confesiunea de la Augsburg). Această declarație a fost aprobată în unanimitate de către membrii comisiei pentru a contribui la accelerarea unității dorite între cele două biserici. Pentru detalii despre conținutul declarației ar trebui consultat textul integral al acesteia<sup>5</sup>.

În același an a mai fost publicat un raport numit „Căi spre comuniune”, care este un rezumat al acordurilor și înțelegerilor atinse între catolici și luterani în cadrul dialogului lor. Documentul se axează pe claritatea necesară și acordul cu privire la scopul (partea I) și pașii concreți către unitate (partea a II-a)<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> A se vedea: „Report of the Joint Lutheran-Roman Catholic Study Commission on The Gospel and The Church”, în *Lutheran World*, vol. 19, nr. 3, 1972, pp. 259-273.

<sup>4</sup> A se vedea: „The Eucharist, Lutheran/Roman Catholic Joint Commission”, în *Information Service*, nr. 39, 1979/I-II, p. 1.

<sup>5</sup> A se vedea: „All Under One Christ, Roman Catholic/ Lutheran Joint Commission Statement on the Augsburg Confession”, în *Information Service*, nr. 44, 1980/III-IV, p. 1.

<sup>6</sup> A se vedea: „Ways to Community, Lutheran/Roman Catholic Joint Commission”, în *Information Service*, nr. 46, 1980/II, p. 1.

În anul 1981 s-a publicat raportul „Preoția în Biserică”, care are ca obiect principal prezentarea clară a ceea ce există în comun cu privire la slujirea din ambele Biserici, atât din punct de vedere doctrinar, cât și practic, încercând în același timp să nu fie ignorate diferențele rămase<sup>7</sup>.

Următorul document este o declarație a Comisiei Comune Catolico-Luterane, numită „Martin Luther – Mărturisitor al lui Hristos”, în anul 1983, fiind elaborată de Secretariatul pentru Promovarea Unității Creștine din Roma și Federația Mondială Luterană, cu ocazia celei de-a 500-a aniversare a lui Martin Luther, semnată de copreședinții comisiei, episcopul Hans L. Martensen din Danemarca și profesorul George A. Lindbeck de la Universitatea Yale, SUA<sup>8</sup>.

Ultima declarație din această serie apare în 1984 și are titlul „Facing Unity – Models, Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship” (Unitatea care se află în fața noastră – Modele, Forme și Etape ale Comuniunii Bisericești Catolice-Luterane)<sup>9</sup>. Aceasta nu a apărut ca o publicație separată, ci face parte dintr-un articol al revistei catolice *Information Service* și este cuprinsă în articolul „Lutheran/Catholic Commission, Rome, Feb./March 1984” din secțiunea *Eccumenical News*.

În faza a treia, între anii 1986 și 1993, dialogul catolic-luteran a fost marcat de elaborarea unui document important intitulat „Biserica și Justificarea”<sup>10</sup>. Acest document a continuat eforturile de reconciliere și aprofundare a înțelegerii reciproce între catolici și luterani, în special în ceea ce privește doctrina despre justificare. Este un document care se întinde pe 53 de pagini, amplu, cuprinzător și foarte bine realizat, fiind alcătuit din cinci mari capitole, urmate de mai multe subcapitole care prezintă precis care este subiectul dezbătut în acestea. Amintim capitolele acestui raport: „Justification and the Church” (Justificarea și Biserica); „The Abiding Origin of the Church” (Originea permanentă a Bisericii); „The Church of the Triune God” (Biserica lui Dumnezeu Celui în Treime); „The Church as Recipient and Mediator of Salvation” (Biserica ca Primitoare și Mijlocitoare a Mântuirii) și „The Mission and Consummation on the Church”

---

<sup>7</sup> Textul integral se regăsește în documentul suplimentar: „The Ministry in the Church, Roman Catholic/Lutheran Joint Commission”, în *Information Service*, nr. 48, 1982/I, pp. 12-29.

<sup>8</sup> A se vedea: „Martin Luther – Witness to Jesus Christ”, în *Information Service*, nr. 52, 1983/III, 84-88.

<sup>9</sup> A se vedea: „Lutheran/Catholic Commission, Rome, Feb/March 1984”, în *Information Service*, nr. 54, 1984/I, 20-21.

<sup>10</sup> Textul original a fost redactat în limba germană: \*\*\*, Kirche und Rechtfertigung, published by: Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn, 1994, dar pentru studiul de față ne vom referi la articolul „Church and Justification: Understanding the Church in the Light of the Doctrine of Justification”, în *Information Service*, nr. 86, 1994/II-III, pp. 128-181.

(Misiunea și Împlinirea Bisericii)<sup>11</sup>. Acest raport îi dă încrederea lui Heinz-Albert Raem să afirme următoarele:

„Un angajament de cea mai mare importanță este ideea de a reexamina documentele de consens ale primei, celei de-a doua și celei de-a treia faze, adăugând noi perspective care au apărut între timp și formulând o prezentare generală a consensului atins în ceea ce privește conținutul credinței pentru a facilita înțelegerea comună. O sarcină specială în acest proiect este planul de a pregăti o declarație comună privind justificarea care să fie aprobată de autoritățile competente de ambele părți și în care să se declare că s-a ajuns la un consens asupra înțelegerii doctrinei despre justificare și că, prin urmare, fostele condamnări pe această problemă nu se mai aplică partenerului actual”<sup>12</sup>.

Odată cu anul 1995 are loc și începutul fazei a IV-a de dialog, care are în centrul ei semnarea celui mai important document comun al catolicilor și luteranilor pe tema unei probleme doctrinare care îi diviza de aproximativ 500 de ani.

Documentul se numește „Declarația Comună cu privire la Doctrina despre Justificare (Joint Declaration on the Doctrine of Justification)”<sup>13</sup> și a fost semnat în anul 1999 la Augsburg, în Germania, de către Federația Luterană Mondială și Biserica Romano-Catolică. Această declarație a fost un moment semnificativ în reconcilierea doctrinară dintre cele două tradiții și a reprezentat un pas important către unitate. Câteva aspecte-cheie care se desprind din aceasta sunt următoarele: consensul asupra doctrinei despre justificare; condamnările anterioare nu mai sunt valabile; accentul pus pe harul lui Dumnezeu; reafirmarea în comun a credinței în Hristos; conștientizarea problemelor nerezolvate.

În paralel, în perioada respectivă a fost elaborat și documentul: „Apostolicitatea Bisericii”, care, de fapt, încheie faza a IV-a a dialogului luterano-romano-catolic. Acest document conține 4 părți principale, precedate fiecare de câte o introducere urmată de mai multe capitole și subcapitole, însumând un total de 460 de articole. Se poate observa că este un document amplu și foarte bine structurat. Cele 4 părți se numesc: „The Apostolicity of the Church – New Testament Foundations” (Apostolatul Bisericii – Fundamentele Noului Testament); „The Apostolic Gospel and the Apostolicity of the Church” (Evanghelia apostolică și apostolatul Bisericii); „Apostolic Succession and Ordained Ministry” (Succesiunea apostolică

<sup>11</sup> Report of the Third Phase of Lutheran/Roman Catholic International Dialogue: „Church and Justification: Understanding the Church in the Light of the Doctrine of Justification”, in: *Information Service*, Nr. 86, 1994/II-III, pp. 128-129.

<sup>12</sup> Raem, Heinz-Albert, „The Third Phase of Lutheran/Catholic Dialogue (1986-1993)”, în *Information Service*, nr. 86, 1994/II-III, p. 197.

<sup>13</sup> \*\*\* „Joint Declaration on the Doctrine of Justification” by Lutheran World Federation, W.B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, Mich., 2000.



și slujirea preotească) și „Church Teaching that Remains in the Truth” (Învățătura Bisericii care rămâne în adevăr)<sup>14</sup>.

„Cu toate că subiectul apostolicității a fost pe ordinea de zi a comisiei internaționale în trecut, acest document este primul care prezintă o expunere explicită și cuprinzătoare din punct de vedere istoric și teologic a acestui subiect. Spre deosebire de documentele anterioare, acesta reprezintă într-adevăr un document de studiu în sensul cel mai deplin al cuvântului, accesibil doar experților în domeniul ecumenismului”<sup>15</sup>.

Astfel, în perioada 1967-2006, dialogul ecumenic dintre luterani și romano-catolici a parcurs mai multe etape și a produs documente semnificative. Aceste documente au constituit o bază solidă pentru dialogul ecumenic și au arătat progrese importante în direcția reconcilierii și a înțelegerii reciproce între cele două tradiții creștine.

### ***Declarația comună, de la versiunea provizorie la cea finală***

#### *Adoptarea și publicarea documentului*

„Joint Declaration on the Doctrine of Justification” este o declarație comună semnată de către Federația Luterană Mondială și Conciliul Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine în anul 1999, la Augsburg, în Germania.

Această declarație a fost rezultatul dialogului teologic dintre cele două confesiuni și a fost adoptată și publicată în același an. Această declarație reprezintă un pas semnificativ spre reconcilierea doctrinară între luterani și catolici în privința îndreptării. Documentul a evidențiat zonele de acord și a deschis calea pentru colaborare și înțelegere reciprocă în domeniul doctrinei creștine, dar și faptul că, „în ciuda tuturor dificultăților, dialogul și înțelegerea reciprocă și respectul între creștini sunt, prin harul lui Dumnezeu, singura cale pentru atingerea unității vizibile a Bisericii”<sup>16</sup>.

#### *Titlul, structura și conținutul documentului*

Dacă am traduce în limba română și în spirit ortodox titlul declarației de față, ar fi: „Declarația comună cu privire la învățătura despre îndreptare”. Cert

---

<sup>14</sup> „L’apostolicité de l’Église – Document d’étude de la Commission luthérienne-catholique sur l’unité”, în *Service d’Information*, nr. 128, 2008/II, pp. 60-133.

<sup>15</sup> „Commentaire de Wolfgang Thönissen”, în *Service d’Information*, nr. 128, 2008/II, p. 133.

<sup>16</sup> Nicolae V. Moșoiu, „Some Considerations Regarding the Lutheran Doctrine of Justification with Special Reference to Father Dumitru Stăniloae’s View and to Two Important Documents”, în *Teologia*, Arad, 2017, nr. 1, p. 30.

este că slujirea răscumpărătoare a Mântuitorului este privită în Apus ca justificare, iar în Răsărit, ca îndreptare, conform principiilor doctrine proprii.

În prefața acestei declarații sunt trecuți președintele Edward Idris Cassidy și secretarul Walter Kasper din partea Conciliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine și președintele Christian Krause și secretarul Ishmael Noko din partea Federației Luterane Mondiale, care transmit următorul mesaj cu privire la cele scrise în continuare:

„Cu mare bucurie, Biserica Catolică și Federația Luterană Mondială prezintă aici textul oficial al Declarației Comune cu privire la Doctrina despre Justificare. Semnarea solemnă a acestei Declarații Comune, la 31 octombrie 1999, la Augsburg, prin intermediul Declarației Comune Oficiale cu anexa sa, reprezintă un eveniment ecumenic de importanță istorică. Recomandăm aceste texte pentru studiu atent în școlile teologice și parohii și încurajăm o lectură atentă a acestora și în mod individual de către creștini. Rugăm ca reflecția ecumenică comună și aprofundată să continue asupra mesajului biblic despre justificare și a semnificației sale pentru Biserici, pentru viața fiecărei persoane și pentru societatea umană. Mulțumim lui Dumnezeu că după decenii de dialog s-a ajuns la acest rezultat. Suntem încrezători că reprezintă o bază bună pentru apropierea în continuare a partenerilor ecumenici și că va fi, de asemenea, de mare valoare în cadrul mișcării ecumenice mai largi”<sup>17</sup>.

Această declarație conține cinci secțiuni cu 44 de paragrafe, primele șapte fiind preambulul acesteia. Cele cinci secțiuni sunt: 1. „Biblical Message of Justification” (Mesaj biblic despre îndreptarea omului); 2. „The Doctrine of Justification as Ecumenical Problem” (Învățătura despre îndreptare ca problemă ecumenică); 3. „The Common Understanding of Justification” (Înțelegerea comună a îndreptării omului); 4. „Explicating the Common Understanding of Justification” (Explicarea înțelegerii comune a îndreptării omului); 4.1. „Human Powerlessness and Sin in Relation to Justification” (Neputința umană și păcatul în raport cu îndreptarea); 4.2. „Justification as Forgiveness of Sins and Making Righteous” (Îndreptarea ca iertare a păcatelor și realizarea dreptății); 4.3. „Justification by Faith and through Grace” (Îndreptarea omului prin credință și prin har); 4.4. „The Justified as Sinner” (Îndreptarea păcătosului); 4.5. „Law and Gospel” (Lege și Evanghelie); 4.6. „Assurance of Salvation” (Asigurarea mântuirii); 4.7. „The Good Works of the Justified” (Faptele bune ale celor îndreptați); 5. „The Significance and Scope

<sup>17</sup> \*\*\*, „Joint Declaration on the Doctrine of Justification” (Declarația Comună cu privire la Doctrina despre Justificare, traducere personală) by Lutheran World Federation, W.B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, Michigan, 2000, p. 1.

of the Consensus reached” (Semnificația și domeniul de aplicare al consensului atins)<sup>18</sup>.

În continuarea celor 5 paragrafe sunt înșirate sursele care au stat la baza realizării acestei declarații. Pe lângă aceste surse, mai sunt expuse și explicații suplimentare atașate surselor respective.

În loc de concluzii, prin „Declarația Oficială Comună a Federației Luterane Mondiale și a Bisericii Catolice” se reia și se accentuează ideea generală a acestei declarații, mărturisind ceea ce cele două confesiuni declară împreună, și anume: „înțelegerea doctrinei despre justificare prezentată în această declarație arată că există un consens în privința adevărilor fundamentale ale doctrinei despre justificare între luterani și catolici” și „Învățătura Bisericilor Luterane prezentată în declarație nu intră sub condamnările din partea Conciliului de la Trent. Condamnările din Confesiunile Luterane nu se aplică învățaturii Bisericii Catolice Romane prezentate în această declarație”<sup>19</sup>.

Următoarele două pagini conțin semnăturile celor doi președinți și ale celor doi secretari, dar și ale altor 6 membrii. Ultima parte este „Anexa la Declarația Comună Oficială”.

### ***Receptarea „Declarației Comune privind Doctrina despre Justificare”***

După anul 2000, în lumea catolică și luterană, receptarea acestei declarații a implicat aspecte, evoluții și inițiative noi. Receptarea se referă la modul în care această declarație a fost primită, înțeleasă și implementată în comunitățile catolice și luterane după semnarea sa în 1999.

Astfel că Papa Ioan Paul al II-ea a aprobat oficial „Declarația Comună cu privire la Doctrina despre Justificare” în 1999, iar Papa Benedict al XVI-lea a reiterat sprijinul pentru aceasta. Comunitățile luterane din întreaga lume au aprobat și au sprijinit Declarația Comună cu privire la Doctrina despre Justificare, recunoscând importanța declarației.

Dialogul ecumenic dintre catolici și luterani a continuat, explorând alte aspecte ale credinței și ale practicii de-a lungul decadelor. Au fost organizate evenimente speciale pentru a celebra și a reflecta asupra Declarației Comune cu privire la Doctrina despre Justificare, aducând credincioșii din ambele tradiții într-un spirit de unitate.

Receptarea Declarației Comune cu privire la Doctrina despre Justificare a constituit partea importantă a eforturilor de construire a unei mai bune înțelegeri și apropieri între catolici și luterani, iar procesul continuă să evolueze

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 1-27.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 22.

în comunitățile lor, fiind ajutat foarte mult de faza a V-a a dialogului ecumenic între cele două tradiții creștine.

În iulie 2006, Consiliul Mondial al Metodiștilor, la Conferința din Seul, Coreea de Sus, se alătură oficial acestei declarații comune, pe care o adoptă și căreia îi adaugă aspecte comune ale teologiei sfințitoare<sup>20</sup>.

Anul 2012 este un an comemorativ, în care se aprobă publicarea documentului „From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017” („De la conflict la comuniune: comemorarea comună luterano-catolică a Reformei din 2017”)<sup>21</sup>, publicat în 2013 de către Comisia de Unitate Luterano-Romano Catolică, atât pentru comemorarea a 500 de ani de la Marea Reformă, cât și pentru a 50-a aniversare a dialogului dintre luterani și catolici.

Asemenea acțiuni și manifestări au loc și în anul 2016, în timpul „comemorării comune a celei de-a 500-a aniversări a Reformei pe 31 octombrie, când Federația Luterană Mondială și Biserica Catolică au organizat în comun o comemorare ecumenică a Reformei la Lund, în Suedia. Aceasta s-a desfășurat în două părți, un serviciu de rugăciune comun și un eveniment public, a evidențiat progresele solide și darurile comune primite prin dialogul dintre catolici și luterani, în special în anticiparea celei de-a 500-a aniversare a Reformei în 2017”<sup>22</sup>.

Tot în anul 2016, mai exact în aprilie 2016, Consiliul Consultativ Anglican „salută și afirmă substanța” Declarației Comune din 1999 într-o întâlnire la Lusaka, Zambia. Acest fapt îi determină pe anglicani ca în octombrie 2017, la un serviciu care avea ca rol marcarea a 500 de ani de la Marea Reformă din Mănăstirea Westminster din Londra, prin Arhiepiscopul de Canterbury, Dr. Justin Welby, să prezinte textul rezoluției Consiliului Consultativ Anglican Secretarului General al Federației Luterane Mondiale Rev. Dr. Martin Junge<sup>23</sup>.

Anul 2017 a fost un an festiv, deoarece s-au împlinit 500 de ani de la Reforma Protestantă, având loc diferite manifestări culturale și academice în majoritatea țărilor<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> <https://lutheranworld.org/what-we-do/unity-church/joint-declaration-doctrine-justification-jddj> (accesat la data de 25 ianuarie 2024).

<sup>21</sup> A se vedea documentul integral: \*\*\*, *From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017*, Report of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity, Evangelische Verlangsanstalt, 2013.

<sup>22</sup> <https://lutheranworld.org/what-we-do/unity-church/lutheran-roman-catholic-dialogue> (accesat la data de 25 ianuarie 2024).

<sup>23</sup> <https://lutheranworld.org/what-we-do/unity-church/joint-declaration-doctrine-justification-jddj> (accesat la data de 25 ianuarie 2024).

<sup>24</sup> Această Reformă a fost inițiată de Martin Luther în anul 1517 și a început oficial când Luther a afișat cele 95 de teze pe ușa bisericii din Wittenberg, exprimând critici față de practicile

Un eveniment important a fost semnarea Declarației Comune cu privire la Doctrina despre Justificare de către catolici, luterani și, ulterior, și de către ale comunității protestante. Aceasta a fost o etapă semnificativă în sensul împăcării teologice dintre Biserica Catolică și diverse tradiții protestante. Punctul central îl reprezintă „aderarea la această Declarație a Comuniunii Mondiale a Bisericilor Reformate, care au peste 80 de milioane de membrii”<sup>25</sup>.

Această aniversare a evidențiat importanța dialogului și a eforturilor de restaurare a relațiilor dintre diferitele tradiții creștine și a adus în prim-plan provocările și oportunitățile pentru unitatea creștină într-o lume în continuă schimbare.

Declarația a fost reactualizată și reeditată odată cu trecerea timpului, pentru că a fost semnată de mai mulți membri ai Bisericilor congregaționale, prezbiteriene, reformate și unite.

La aniversarea de 20 de ani a acestei declarații, în 2019, la o consultare din cadrul Universității Notre Dame din SUA, se reafirma angajamentul față de Declarația Comună cu privire la Doctrina despre Justificare de către toții partenerii (Biserica Catolică, Federația Luterană Mondială, Consiliul Metodist Mondial, Consiliul Consultativ Anglican și Comuniunea Mondială a Bisericilor reformate), făcându-l un acord multilateral între parteneri egali<sup>26</sup>.

Astfel că în decembrie 2020 este republicată Declarația sub numele: „Joint Declaration on the Doctrine of Justification – 20th Anniversary Edition”, fiind înlocuită prefața originală în care erau menționați doar președinții și secretarii Federației Luterane Mondiale și ai Bisericii Catolice, cu un cuvânt-înainte referitor la ediția de față în care sunt menționați reprezentanții tradițiilor creștine menționate mai sus.

În continuare este așezat documentul oficial din 1999, dimpreună cu sursele care au stat la baza întocmirii declarației, cu Declarația Comună Oficială și cu o Anexă la această Declarație.

Urmând acest model, în ediția de față sunt publicate și declarația Consiliului Mondial Metodist, a Consiliului Consultativ Anglican și a Comuniunii Mondiale a Bisericilor Reformate la Declarația Comună cu privire la Doctrina despre Justificare.

---

Bisericii Catolice Romane. Această acțiune a avut un impact semnificativ asupra istoriei bisericești și a avut consecințe profunde asupra lumii creștine.

<sup>25</sup> Nicolae V. Moșoiu, „Some Considerations Regarding the Lutheran Doctrine of Justification with Special Reference to Father Dumitru Stăniloae’s View and to Two Important Documents”, în *Teologia*, Arad, 2017, nr. 1, p. 27.

<sup>26</sup> <https://www.lutheranworld.org/resources/publication-joint-declaration-doctrine-justification> (accesat la data de 25 ianuarie 2024).

Ultima parte o constituie Declarația Consultării de la Notre Dame, care reprezintă un nou plan de dialog și de apropiere continuă prin întrebările la care sunt chemate cele cinci tradiții semnatare să reflecteze, anume: „cine suntem și de ce suntem aici?”; „ce afirmăm împreună?”; „ce vrem să facem împreună?”; „care sunt următorii pași?”<sup>27</sup>.

Cu toate acestea, este posibil ca și alte organizații religioase să fi adoptat această declarație neoficială sau să o fi susținut în mod informal prin participarea la evenimente ecumenice și dialoguri teologice.

Această declarație aniversară din anul 2020 a fost tradusă în cinci limbi până în prezent, engleză, germană, franceză, spaniolă și franceză, pentru a fi cât mai mult accesibilă creștinilor din lumea catolică și protestantă.

Acesta este parcursul pe scurt al modului în care s-a format Declarația Comună cu privire la Doctrina despre Justificare și cum s-a transmis ea mai departe printre creștini, ajungând la 25 de ani după publicarea acesteia să se afirme că ceea ce a fost motiv de separare, astăzi, este motiv de comuniune.

Doctrina despre Justificare este o temă majoră, dar există multe alte dialoguri intercreștine care au avut rezultate bune și care îi vor conduce pe creștini spre o înțelegere comună a adevărilor de credință în lumina Sfintei Scripturi, a Sfinților Părinți și a Sinoadelor Ecumenice.

---

<sup>27</sup> \*\*\*, Joint Declaration on the Doctrine of Justification, The Lutheran World Federation and the Romani Catholic Church, 20th Anniversary Edition, Including statements from the: World Methodist Council (2006); Anglican Consultative Council (2016); World Communion of Reformed Churches (2017), by The Lutheran World Federation – a Communion of Churches, Geneva, Switzerland, 2020.





*PRACTICE-ISTORICE*





## **Este predica un act de cult?\***

**Arhid. Drd. Adrian-Nicolae URSU**

### *Abstract:*

Preaching has always been a grace of the Church which has aimed to explain the words of Scripture in the light of Sacred Tradition. From the apostles down to the present day, preaching had the role of preparing the faithful for the encounter with Christ in different communion hypostases, going beyond the didactic sphere and actualizing in time and space the divine revelation. In the ongoing education of the journey towards salvation, the sermon is an essential act of the priestly ministry, aimed at converting the faithful and introducing them to sacramental life. From this point of view, the sermon is an important part of salvation history, proclaiming the Gospel of grace in a dynamic and living way. It is a perpetuation of salvific events, a work of the Church, designed to strengthen the deeds of justice and awaken in the hearts of the faithful a desire to partake of this spiritual nourishment.

### *Keywords:*

Sermon, Apostle, Homily, Gospel, Church, Mysteries, Word, Crisis, Scripture, Text, Teaching

### *Introducere*

În termeni simpli, predica este definită de către părintele profesor Ene Braniște ca „un mijloc direct de a transmite învățătura evanghelică și de a face instruirea religioasă a credincioșilor”<sup>1</sup>, fiind asociată de cele mai multe ori cu explicarea unui

---

\* Articol scris sub îndrumarea ÎPS Prof. Univ. Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, care și-a dat acordul pentru publicare.

<sup>1</sup> Pr. Prof. Ene Braniște, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Editura Andreiana, Sibiu, 2010, p. 349.

pasaj scripturistic care are ca scop edificarea morală și duhovnicească a credincioșilor. Predica însă este mai mult decât o simplă cuvântare informativă, pentru că rolul ei se împlinește în propovăduirea Evangheliei. Scopul propovăduirii este acela de a-L vesti pe Hristos și învățatura Sa, dar propovăduirea așteaptă și un răspuns-acțiune din partea celor care primesc învățatura, fiind deci ambivalentă. Predica mai este diferită de expunere, pentru că ea nu informează, ci *actualizează* cuvântul Evangheliei, deși cel mai adesea ea este asociată funcției didactice, pentru că ea face parte din oficiul cuvântului, fiind parte integrantă a sistemului lecturilor biblice.

Predicatorul desăvârșit a fost Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Care a propovăduit *Evanghelia Împărăției* (Mc 1, 14) inaugurată după Învierea Sa din morți. Învățatura Mântuitorului a fost o învățătură superioară și diferită oricărei alte învățături<sup>2</sup>, fiind revelația desăvârșită<sup>3</sup>, pe care a încredințat-o Apostolilor, cu scopul de a o face cunoscută tuturor neamurilor: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin” (Mt 28, 19-20). Apostolii au primit această învățătură, iar după ce au fost investiți cu harul Duhului Sfânt, la Cincizecime, îndată au început să propovăduiască pe Hristos, formând prima comunitate de creștini (FA 2, 1-41). Această comunitate nouă era întemeiată și fundamentată pe învățatura Apostolilor: „Și stăruiau în învățatura apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni” (FA 2, 42). O parte a acestei învățături a fost mai apoi cuprinsă în scris în cărțile canonice ale Sfintei Scripturi, iar o altă parte (Sfânta Tradiție) a fost transmisă prin viu grai, din generație în generație<sup>4</sup>. Învățatura Apostolilor, pe care teologic o numim *kerigma apostolică*, a fost *predată* prin episcopi și preoți, neîntrerupt, până în zilele noastre.

În adunările creștine primare, învățatura a fost vestită și mărturisită și constituia fundamentul adunării Euharistice. Scrierile Evanghelice erau citite în sinaxele creștinilor și prețuite ca și când prin ele vorbește Însuși Domnul, cum remarca odinioară Sfântul Ioan Gură de Aur: „Că toate cele spuse de Matei nu sunt ale lui, ci ale lui Hristos”<sup>5</sup>. Toate aceste cuvinte au devenit temei și început necesar al adunării Euharistice. Predica, în acest context, nu era altceva decât o anamneză a

---

<sup>2</sup> Acest lucru a fost mărturisit chiar de adversarii Mântuitorului: „Niciodată n-a vorbit un om așa cum vorbește Omul acesta” (In 7, 46).

<sup>3</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 31-36.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 39-47.

<sup>5</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei (Omilia I)*, în PSB 23 (*Scrieri. Partea a III-a*), trad. Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 23.

învățăturii Mântuitorului Hristos, plecând de la textul care s-a citit, iar acest obicei s-a extins și a devenit normativ pentru începutul Sfintei Liturghii.

### ***Cine poate predica?***

Sfântul Apostol Pavel îi amintește lui Timotei că scrierile dumnezeieștilor Scripturi au fost inspirate de Duhul Sfânt: „Toată Scriptura este însuflată de Dumnezeu și de folos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțeleptirea cea întru dreptate” (2 Tim 3, 16). Dar pentru interpretarea corectă a Sfintei Scripturi s-a cerut o slujire specială: „Cele ce ai auzit de la mine, cu mulți martori de față, acestea le încredințează la oameni credincioși, care vor fi destoinici să învețe și pe alții” (2 Tim 2, 2). Prin urmare, nu oricine poate predica, ci numai cei care vor fi investiți pentru o astfel de slujire.

Un alt document vechi din secolul I (*Învățătura celor doisprezece Apostoli*) mărturisește că slujirea cuvântului a fost o misiune încredințată unor persoane speciale și atrage atenția că unii *învățători* pot fi falși propovăduitori:

„Oricine ar veni să vă învețe toate cele spuse mai înainte, primiți-l. Dar dacă cel ce învață se întoarce să învețe o altă învățătură ca să le desfințeze, nu-l ascultați. Dacă însă învață ca să sporească dreptatea și cunoașterea Domnului, primiți-l ca pe Domnul”<sup>6</sup>.

Același lucru este semnalat și cu privire la unii apostoli:

„Cu privire la apostoli și profeți, faceți potrivit învățăturii Evangheliei așa: orice Apostol vine la voi să fie primit ca Domnul; dar nu va rămâne decât o zi, iar dacă e nevoie, și cealaltă, iar dacă rămâne [trei] zile, e un profet mincinos. Iar când iese de la voi, apostolul să nu primească nimic altceva decât pâine, care să-i fie de ajuns până unde va poposi, dar dacă va cere argint [bani], atunci este un profet mincinos”<sup>7</sup>.

Din aceste informații reiese destul de limpede că propovăduitorii erau persoane consacrate, iar precizările acestui document nu fac altceva decât să atragă atenția asupra potențialilor profitori care s-ar fi putut strecura printre comunitățile de creștini. Atestarea unor persoane consacrate slujirii cuvântului încă de la sfârșitul secolului I a fost remarcată și de către părintele profesor Ioan I. Ică jr, care a semnalat că episcopatul și prezbiteratul au apărut de timpuriu ca slujiri apostolice sacerdotale care consacră prin predică și Euharistie slujirea poporului<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> *Didahia celor Doisprezece Apostoli*, în Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei – Canonul Apostolic al Primelor Secole*, vol. I, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 570.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 570.

<sup>8</sup> Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei...*, p. 193.

În *Apologia I* a Sfântului Iustin Martirul și Filozoful, scrisă în veacul al doilea, persoana destinată *slujirii cuvântului* este însuși întăistătorul (episcopul) sinaxei:

„Iar în așa zisa zi a soarelui, se face adunarea tuturor celor ce trăiesc la orașe sau la sate și se citesc Memoriile apostolilor sau scrierile profeților, câtă vreme îngăduie timpul. Apoi, după ce cititorul încetează, întăistătorul ține un cuvânt prin care sfătuiește și îndeamnă la imitarea acestor frumoase învățături”<sup>9</sup>.

Deja din secolul al III-lea, documentele arată că slujirea cuvântului devine mult mai elaborată, destul de asemănătoare cu cea din zilele noastre:

„Stând în picioare în mijloc, pe un loc mai înalt, citețul să citească din cărțile lui Moise și Iisus Navi [...]. După aceasta să se citească Faptele noastre [ale Apostolilor] și Epistolele lui Pavel [...], după care un prezbiter sau un diacon să citească Evangheliile pe care vi le-am predat noi [...]. Și în continuare prezbiterii să îndemne [prin predici] poporul, fiecare pe rând, dar nu toți, iar ultimul dintre toți, episcopul, care seamănă cu un cârmaci/pilot”<sup>10</sup>.

Din acest paragraf se evidențiază câteva aspecte fundamentale pentru evoluția viitoare a slujirii cuvântului. Lecturile din Vechiul Testament și din Epistole sunt citite de către un citeț, iar Evanghelia de către un preot sau diacon. Cuvântările sunt rostite de preoți, iar la urmă, de către episcop. Probabil cuvântările preoților explicau pasajele din Vechiul Testament și din Epistole, căci Sfântul Ioan Gură de Aur semnaleză:

„În dumnezeieștile Scripturi nu există nici un cuvânt care să nu aibă rost, pentru că ele au fost cu totul inspirate de Duhul Sfânt. Prin urmare, să examinăm fiecare cuvânt cu atenție”<sup>11</sup>.

Observăm deci o grijă aparte a Sfântului Ioan Hrisostom pentru fiecare cuvânt al Scripturii. Cu toate acestea, nu exista o singură regulă în privința expunerii dumnezeieștilor Scripturi. Origen amintește că după prelungitele lecturi ale Scripturii episcopul indica pentru predică numai un anumit pasaj din cele citite<sup>12</sup>. Prin urmare, conținutul și dimensiunea predicii rămâneau la latitudinea

---

<sup>9</sup> Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia întâi LXVII*, în *PSB 2 (Apologeți de limbă greacă)*, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 71.

<sup>10</sup> *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement*, Cartea a II-a, cap. LVII, în Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei...*, p. 646.

<sup>11</sup> Thomas Aquinas Goggin, „Commentary on Saint John the Apostle and Evangelist; Homilies 48-88”, în *Fathers of the Church: A New Translations*, Catholic University of America Press, 2000, p. 23.

<sup>12</sup> Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Istoria Liturghiei în primele trei veacuri*, Editura Nemira, București, 2001, pp. 96-97.

episcopului. Este foarte clar că încă din epoca primară slujirea cuvântului a fost destinată unor persoane consacrate, iar ulterior această sarcină a devenit una din principalele funcții sacerdotale.

Una dintre nelămuririle sensibile ale slujirii contemporane pune acest lucru sub semnul întrebării. *Doar clericii ar trebui să predice?* Răspunsul îl dă tradiția bimilenară a Bisericii, care ne arată că nu doar clericii au predicat în Biserică de-a lungul timpului, ci și unii dintre laici (Origen, Tertulian, Fericitul Augustin ș.a.), dar care s-au remarcat printr-o cultură teologică elocventă și o viață duhovnicească exemplară. Biserica nu a interzis accesul laicilor la predică, dar funcția învățătoarească rămâne un atribut inalienabil al preoției.

### ***Locul predicii***

O controversă încă rămasă nerezolvată este reprezentată de locul predicii în Sfânta Liturghie. Conform practicii vechi, toate documentele arată că locul predicii – sau al predicilor – era imediat după ce se citea Sfânta Evanghelie. Această așezare a prins rădăcini și mai adânci în perioada catehumenatului. Cei care nu erau botezați nu puteau participa la Liturghia Euharistică, ci numai la Liturghia Cuvântului, care era constituită din lecturi biblice și predică. Din acest motiv, unii cercetători au concluzionat că prima parte a Liturghiei este un oficiu pur didactic<sup>13</sup>. Acest punct de vedere a fost contrazis de părintele Stăniloae, care considera că predica are un rol covârșitor pentru realizarea tainei:

„Sfinții Părinți nu s-au mulțumit numai cu citirea cuvântului Scripturii în cadrul Sfintei Liturghii, ci au și predicat totdeauna în cadrul ei, nu numai ca să tâlcuiască, să aplice și să descopere ceva din adâncimile nesfârșite ale cuvântului lui Dumnezeu, ci și ca să încălzească rugăciunile Liturghiei prin explicarea lui și să aprindă și mai mult rugăciunile comunității liturgice”<sup>14</sup>.

Conform tradiției noastre, întregul sistem al cuvântului depășește sfera didactică. Descoperirea Cuvântului în cadrul Sfintei Liturghii face parte dintr-o serie de elemente epifanice progresive, fiind în primă fază proclamat (prin lecturi și predică), evocat și invocat (prin anafora) și comunicat (prin împărtășire)<sup>15</sup>. În acest sistem, predica are rolul de a introduce în misterul tainic al comuniunii omului cu Dumnezeu, de a deschide inimile credincioșilor spre înțelegerea lucrării tainice

<sup>13</sup> Paul F. Bradshaw, *Daily Prayer In The Early Church: A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, Oxford University Press, New York, 1982, p. 153.

<sup>14</sup> Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, pp. 159-160.

<sup>15</sup> Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei...*, p. 286.

care se săvârșește prin actele sacramentale și de a-i pregăti pentru împărtășirea Euharistică<sup>16</sup>.

Revenind la *locul predicii*, notăm că părintele Braniște consideră că mutarea predicii din locul ei firesc către finalul Sfintei Liturghii s-a produs odată cu clătinarea instituției catehumenatului. După ce această disciplină a devenit neobligatorie, catehumenii puteau rămâne în biserică până la finalul Liturghiei Euharistice, iar mutarea predicii la finalul Liturghiei a căpătat o dublă conotație: a umplut golul rămas de dispariția împărtășirii generale a credincioșilor și a putut fi ascultată de către toți cei prezenți<sup>17</sup>. Părintele Petre Vintilescu nu exclude posibilitatea ca mutarea predicii către finalul Liturghiei să reprezinte de fapt o încercare a liturghisitorilor de a reține asistența până la finalul Sfintei Liturghii. În timpul Sfântului Ioan Gură de Aur era o obișnuință pentru unii creștini să rămână în biserică doar până după predică, iar apoi să plece<sup>18</sup>. Un alt motiv pentru care părintele Vintilescu consideră că predica a fost mutată la finalul Liturghiei a fost pus pe seama slăbirii râvnii creștine, după ce creștinii au luat obiceiul de a ajunge la Sfânta Liturghie în orice moment din cursul ei<sup>19</sup>.

O tentativă de reaşezare a predicii la locul ei firesc poate fi observată în Liturghierele actuale. După ce se încheie citirea Evangheliei, Liturghierul reține următoarea indicație: „În acest moment se poate rosti predica, potrivit tradiției”<sup>20</sup>. Această mențiune precaută lasă la dispoziția slujitorului momentul rostirii predicii, fie după Evanghelie, fie la finalul Liturghiei.

*Este greșit a se predica după Liturghie?* Predica după Liturghie are atât unele avantaje, cât și dezavantaje. Asupra dezavantajelor nu vom insista, pentru că adesea ele au fost dezbătute, iar ca o concluzie generală, despărțirea predicii de lecturile biblice a fost interpretată ca o ajustare nefericită care lasă neîncheiat oficiul cuvântului. Părintele Schmemmann consideră că predica este legată organic de Scriptură<sup>21</sup> și, prin urmare, acestea două nu ar trebui despărțite.

Mutarea locului predicii la finalul Liturghiei evidențiază mai degrabă un handicap liturgic, o înțelegere denaturată a rolului predicii în Sfânta Liturghie, dar pe lângă aceste aspecte negative, câteva aspecte pozitive ar putea fi identificate. Liturghia, în ansamblul ei, este o alcătuire fluidă, curgătoare. Actele liturgice se

---

<sup>16</sup> Prof. Dr. Ciprian Streza, „Sfânta Liturghie – Icoana Împărăției”, în *Revista Teologică*, nr. 2 (2012), p. 10.

<sup>17</sup> Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica Specială*, ediția a IV-a, Editura Lumea Credinței, București, 2005, p. 216.

<sup>18</sup> Pr. Petre Vintilescu, *Liturghierul Explicat*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1972, p. 189.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 150.

<sup>21</sup> Alexander Schmemmann, *Euharistia Taina Împărăției...*, p. 93.

succed într-un mod armonios. Predica întrerupe această *curgere*, iar așezarea ei la finalul Liturghiei lasă această fluiditate să curgă neîntreruptă.

Un alt aspect pozitiv este dat de faptul că după încheierea Liturghiei se produce o oarecare relaxare și implicit un teren favorabil pentru expunerea predicii. Reflecția asupra celor ce au fost spuse poate avea un impact deosebit asupra credincioșilor după o predică pe care o au recent întipărită în memorie înainte de ieșirea din biserică.

Ca o concluzie, putem afirma că mutarea predicii din locul ei firesc reprezintă de fapt o pervertire a conștiinței creștine după duhul acestei lumi, un compromis pe care slujitorii îl fac, cu bună știință, pentru a adapta mesajul creștin unui popor care este tot mai îndepărtat de duhul evanghelic al misiunii creștine.

### ***Conținutul predicii***

Cu privire la conținutul predicii, cuvintele Sfântului Apostol Pavel sunt destul de edificatoare: „Și eu, fraților, când am venit la voi și v-am vestit taina lui Dumnezeu, n-am venit ca iscusit cuvântător sau ca înțelept. [...] Iar cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii, pentru ca credința voastră să nu fie în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu” (1 Co 2, 1 și 4-5), iar mai departe zice: „Și înțelepciunea o propovăduim la cei desăvârșiți, dar nu înțelepciunea acestui veac, nici a stăpânitorilor 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” (1 Co 2, 6-7). Învățătura apostolilor nu a fost după duhul lumii<sup>22</sup> și nici nu a fost o învățătură personală. Ei nu s-au propovăduit pe ei înșiși, ci au propovăduit *învățătura* cea dată lor de la Duhul Sfânt, după cum Însuși Mântuitorul a zis: „Cuvintele Mele sunt Duh și Viață”, deci nu sunt simple informații, ci *învățătură vivificată*, plină de puterea Duhului Sfânt.

Prin urmare, inspirația predicii trebuie să izvorască numai din depozitul Scripturii. Fie că este legată sau nu de un pasaj scripturistic, predica trebuie să fie fundamentată pe Sfânta Scriptură, cum se poate observa în toate cuvântările marilor predicatori din epoca patristică<sup>23</sup>.

Părintele Schmemmann evidențiază că amvonul este locul de unde se predică *despre Scriptură* și atrage atenția că deviațiile de la această traiectorie trebuie evitate:

<sup>22</sup> „Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu; pe care le și grăim, dar nu în cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt, lămurind lucruri duhovnicești oamenilor duhovnicești” (1 Co 2, 12-13).

<sup>23</sup> Diac. Ene Braniște, „Învățămintele din predica patristică pentru predica de azi. Însemnări pe marginea unei cărți”, în *Biserica Ortodoxă Română*, 1947, pp. 50-62.



„Amvonul bisericesc este locul unde se săvârșește Taina Cuvântului, de aceea el nu trebuie să fie transformat niciodată în tribună pentru a vesti adevăruri omenești, numai ale înțelepciunii omenești – fie ele cât de înalte și pozitive”<sup>24</sup>.

Scopul predicii este acela de a face cunoscută credincioșilor învățătura creștină, dar nu ca o informare sau ca o poveste, ci ca „reconstrucție a credinței”<sup>25</sup> și insuflarea unui stil de viață: *Viața în Hristos*. Predica poate fi o simplă cuvântare, un discurs bazat pe textul Evangheliei sau inspirat din viața unui sfânt, dar menirea predicii țintește spre trei obiective deopotrivă: a) să lumineze cugetele ascultătorilor, b) să miște inima lor și c) să le înduplece voința spre acțiune<sup>26</sup>. De aceea, predicatorul trebuie el însuși să fie un om instruit, angajat deplin în trăirea celor pe care le propovăduiește. Altfel, conținutul predicii sale nu are rezonanță și nici nu rodește.

### ***Criză a predicii?***

Părintele Schmemmann a constatat că actuala criză a predicii constă mai degrabă în despărțirea ei de Evanghelie, decât presupusa pierdere a „stilului” sau a pregătirii intelectuale a predicatorilor (deși ar fi multe de spus despre aceste subiecte). Predica nu este doar o simplă explicare a unui pasaj evanghelic, ci este însăși Evanghelia, în argumentarea lui Schmemmann<sup>27</sup>. De aceea, cu cât se transformă într-o lucrare mai personală a preotului, ea se înstrăinează de duhul evanghelic. Asupra acestui lucru au atras atenția atât Apostolul Pavel, prin cuvintele adresate credincioșilor din Corint: „Că fiecare dintre voi zice: Eu sunt al lui Pavel, iar eu sunt al lui Apollo, iar eu sunt al lui Chefa, iar eu sunt al lui Hristos! Oare S-a împărțit Hristos?” (1 Co 1, 12-13), cât și Sfântul Ioan Gură de Aur: „Cea mai mare parte dintre credincioși nu vor să socotească pe predicatori ca învățători ai lor, ci părăsesc rolul de ucenici și-l iau pe acela de spectatori de la întrecerile atletice. Și după cum acolo mulțimea spectatorilor se împarte, unii țin cu un atlet, alții cu altul, tot așa și în biserică, credincioșii se împart și ei: unii laudă pe un predicator, alții pe altul; și ascultă predicile lor cu dragoste sau cu ură”<sup>28</sup>. Prin urmare, atașamentul și apartenența trebuie să fie îndreptate către *învățătură*, nu către *persoana* care învață.

---

<sup>24</sup> Alexander Schmemmann, *Euharistia Taina Împărăției*, trad. Pr. Boris Răduleanu, Editura Sofia, București, 2012, p. 83.

<sup>25</sup> George Florovsky, „Duhul pierdut al Scripturii”, trad. Drd. Ioan I. Ică, în *Mitropolia Ardealului*, an. XXXI (1986), nr. 3, p. 24.

<sup>26</sup> Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, „Îndrumări către preoți privitoare la datoria și modul de a predica”, în *Mitropolia Olteniei*, an. XXIX (1977), nr. 7-9, p. 544.

<sup>27</sup> Alexander Schmemmann, *Euharistia Taina Împărăției...*, p. 94.

<sup>28</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Editura Sophia, Editura Biserica Ortodoxă, București, 2004, p. 149.

S-a făcut un obicei ca predica să nu mai fie legată intrinsec de Sfânta Liturghie. Astăzi, în multe dintre bisericile noastre, Sfânta Liturghie este săvârșită zilnic, dar fără a fi ținute și predici, ca și când citirea Scripturii ar fi suficientă și oficiul cuvântului pe deplin realizat. Obiceiul săvârșirii zilnice a Sfintei Liturghii este cu certitudine de origine monahală<sup>29</sup> și nu se știe cu exactitate dacă la aceste Liturghii era ținută și o predică. Chiar dacă nu va fi fost ținută o predică, trebuie avut în vedere că în comunitățile monahale studiul și aprofundarea Scripturii reprezentau o preocupare principală, iar dacă ținem cont că monahismul prin excelență reprezintă un deziderat al devoțiunii personale, atunci o presupusă lipsă a predicii n-ar fi o periclitate a oficiului cuvântului. Rugăciunea și cateheza sunt complementare, pentru că numai în stare de rugăciune omul este capabil să primească *cuvintele vieții veșnice*<sup>30</sup>, iar monahismul este emblematic pentru modul armonios de îmbinare a rugăciunii cu studiul biblic.

În comunitățile creștine actuale, predica ar trebui să fie principala preocupare a preotului, mai ales în condițiile în care creștinii sunt tot mai străini de conținutul real al învățăturii creștine. În comentariile neo-patristice ale unor autori ortodocși s-a insistat adesea pentru revenirea la origini<sup>31</sup>, sau o *reîntoarcere la creștinism*<sup>32</sup>, o re-evangelizare profundă<sup>33</sup>, atât a credincioșilor, dar și a acelor preoți a căror misiune s-a transformat în „meserie”<sup>34</sup>. Predica în interpretare actuală se referă, în general, la explicarea Evangheliei și rareori există aplecări ale slujitorilor către pericopele din Apostol sau cărțile Vechiului Testament. Cărțile de predici au cu precădere teme Evanghelice și în foarte rare cazuri se referă la textul epistolelor apostolilor. Or, reînnoirea trebuie să aibă în vedere conținutul integral al Scripturii și să fie depășită dihotomia dintre ceea ce se consideră *important* și *neimportant*. Sfânta Scriptură este un izvor nesecat și inepuizabil. Selecția și trunchierea n-au fost niciodată conținutul real al propovăduirii creștine.

### ***Predică rostită sau citită?***

Societatea de astăzi pune la dispoziția predicatorului o gamă de informații pentru întocmirea unei predicii, cum nu s-a mai întâmplat niciodată în istoria Bisericii. Cu toate acestea, nivelul și succesul predicatorilor este destul de limitat.

<sup>29</sup> Elena Velkovska, „Lo studio dei lezionari bizantini”, în *Ecclesia Orans*, 13/1996, Roma, pp. 258-259.

<sup>30</sup> † Dr. Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului, *Plinitu-s-a, Hristoase, Taina Rânduiei Tale – Studii de Teologie Liturgică*, Editura Andreiana, Sibiu, 2012, p. 206.

<sup>31</sup> Alexander Schmemmann, *Euharistia Taina Împărăției...*, p. 15.

<sup>32</sup> George Florovsky, „Duhul pierdut al Scripturii...”, p. 21.

<sup>33</sup> Pr. Nicolae Dura, *Cuvântul și Sfintele Taine*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2023, p. 180.

<sup>34</sup> Filotheos Faros, *Clerul azi – Tentații, Impasuri, Maladii și Remedii*, trad. Lăzărescu Ovidiu, Editura Egumenița. Galați, 2013, pp. 71-78.

Părintele profesor Ene Braniște a semnalat încă din secolul trecut că unii preoți nu luau în serios această latură a misiunii preoțești<sup>35</sup>, iar acest lucru este lesne de observat și în zilele noastre.

În expunerile omiletice ale preoților pot fi observate două abordări diferite: unii citesc predicile (fie din cazanie, fie din cărți consacrate de predici), iar alții vorbesc liber. Nu este rolul acestei lucrări de a lăuda o practică și de a condamna pe alta, dar este necesar să semnalăm limitările fiecărui tip de abordare. O predică citită își pierde mult din forța de convingere, la fel cum o predică liberă rostită neglijent aduce mai multă pagubă decât folos. Într-adevăr, predica este o harismă a Bisericii și nu de puține ori se poate observa lucrarea Duhului Sfânt în lucrarea oricărui predicator. Dar acest lucru nu trebuie să ducă la neglijență și delăsare.

Predica liberă are avantajul de a menține o legătură vie între cel care predică și credincioși. Preotul poate intui rezonanța și relevanța predicii sale și o poate adapta în funcție de reacțiile ascultătorilor săi. Un alt avantaj al predicii libere este dat de faptul că poate răspunde prin textul Scripturii diferitelor situații actuale, cu scop moralizator sau pentru a scoate în evidență anumite particularități duhovnicești. Vrednicul de pomenire mitropolit Antonie Plămădeală, accentuează superioritatea predicii libere, din acest punct de vedere: „Fiecare predică a fost gândită înainte de a fi rostită. Jaloanele ei au fost în general fixate în mintea mea. Odată avute jaloanele, mi-a fost ușor să și improvizez, pe loc, din scaunul arhieresc, în funcție de percepția pe care o aveam, privindu-mi ascultătorii, dacă mai aveau sau nu nevoie de explicații suplimentare, de insistență asupra unui detaliu, de un exemplu, de o parabolă etc.”<sup>36</sup>. O predică citită este mai rigidă în schimb, iar mitropolitul Antonie îndemna ca predicile sale să nu fie citite: „Dacă vreun preot ar vrea să citească în biserică aceste predică, nu cred că ar face bine. Sunt prea lungi. Rostite, au fost ascultate fără oboseală. Citite, ar obosi și și-ar diminua din valoare”<sup>37</sup>. În vorbirea liberă ideile pot fi altfel exprimate și accentuate, iar simțămintele și înflăcărea predicatorului, zelul său duhovnicesc ar putea fi transmis mult mai natural. Probabil că ar fi aproape imposibil de realizat acest lucru prin citirea unei predici, fie ea cât de bună. Predica presupune un schimb de emoții și se dorește ca ea să izvorască din credința însușită a celui care vorbește, pentru ca să fie vie și lucrătoare<sup>38</sup>.

Ținând cont că fiecare om este unic în felul său, nu putem concluziona că o variantă sau alta este modul ideal de a predica. La fel cum și creștinii sunt foarte diferiți, la fel și predicatorii sunt foarte diferiți. Ei au în comun succesiunea

---

<sup>35</sup> Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, „Îndrumări către preoți privitoare la datoria și modul de a predica”, în *Mitropolia Olteniei*, an. XXIX (1977), nr. 7-9, p. 541.

<sup>36</sup> Antonie Plămădeală – Mitropolitul Ardealului, *Tâlcuiri noi la texte vechi*, ediția a II-a, Colecția Axios, București, 1996, p. 7.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>38</sup> Pr. Nicolae Dura, *Cuvântul și Sfintele Taine...*, p. 177.

apostolică, care este adevăratul garant al transmiterii credinței celei adevărate, și misiunea de a învăța și de a actualiza mesajul scripturistic. Transmiterea învățăturii depășește însă dimensiunea didactică, care poate fi realizată mai bine și mai eficient prin alte metode<sup>39</sup>. Prin predică se urmărește ca acele lucruri frumoase despre care se vorbește să fie imitate atât de către credincioși, cât și de cel care vorbește.

### *Concluzii*

Predica este misiunea și vocația fiecărui slujitor bisericesc care actualizează liturgic cuvântul lui Dumnezeu. Ea își are izvorul fundamental în Sfânta Scriptură, fiind legată intrinsec de mesajul Evanghelic și are rolul de a-i face capabili pe credincioși să înțeleagă profunzimile *tainelor*. În acest context, predica are un caracter epifanic, pentru că descoperă nemijlocit, nu prin semne și simboluri, adevărul mântuitor.

Predica este un act liturgic esențial al Tradiției Bisericești, pentru că este împărtășirea vie a revelației, iar revelația este întotdeauna mântuitoare, fiindcă descoperirea divină corespunde sensului și vocației ontologice a omului spre împlinire și desăvârșire. Cunoașterea este un imperativ al vieții creștine și ea se împlinește și se actualizează numai în lucrarea Bisericii. Biserica păstrează ambianța echilibrului, unde cuvântul este *proclamat, invocat și comunicat*. Aceste trei atribuții ale Cuvântului dau sens și mișcare întregului ansamblu al vieții bisericești, a căror țintă finală este împărăția lui Dumnezeu.

Preocupările legate de conținutul și calitatea predicii ar trebui să fie de competență în slujirea preoțească, pentru că predica este o datorie a preotului, dar și o misiune. Prin predică, preotul propovăduiește pe Hristos și învățătura Bisericii, iar aceste lucruri cer o responsabilitate serioasă și o implicare deplină. Neglijența și autosuficiența trebuie îndepărtate pentru ca preotul să nu-și rateze misiunea.

Responsabilitate și seriozitate sunt cerute și din partea celor care ascultă cuvântul. Propovăduirea cere misiune, iar primirea acesteia cere acțiune. Nu aduce nici un folos o predică foarte bună care nu stârnește voința credincioșilor către faptele cele bune ale propovăduirii creștine. De aceea, se cere o reconsiderare permanentă a responsabilității, atât din partea slujitorului, cât și a credincioșilor.

<sup>39</sup> Paul F. Bradshaw, „The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives”, în *Studia Liturgica*, vol. 22, nr. 1/1992, p. 38.

## **Aportul teologului protestant Gerd Theissen la o teologie a dinamicii sacramentale în liturgicul creștinismului primar – de la acțiuni simbolico-profetice la rituri mistice\***

Drd. Constantin-Ioan NECULA

### *Abstract:*

The contribution of Protestant theologian Gerd Theissen to a theology of sacramental dynamics in the liturgy of early Christianity – from symbolic-prophetic actions to mystical rituals.

Gerd Theissen, a prominent Protestant theologian, has made significant contributions to the understanding of sacramental dynamics in the liturgy of early Christianity. His work focuses on the transition from symbolic-prophetic actions to mystical rituals in the development of Christian worship.

Theissen argues that the early Christians engaged in a variety of symbolic-prophetic actions during their worship gatherings. These actions were meant to convey deeper spiritual truths and to create a sense of participation in the divine. Examples of such actions include the breaking of bread, the sharing of wine, and the washing of feet. Theissen sees these actions as embodying the prophetic message of Jesus and as a way for the early Christians to express their faith and commitment to the Gospel.

However, Theissen also recognizes that over time, these symbolic-prophetic actions evolved into more formalized and structured rituals. This transition, according to Theissen, was influenced by various factors, including the growing institutionalization of the early Christian communities and the need for a more standardized worship practice. Theissen argues that these rituals, while losing some of the spontaneity and immediacy of the original symbolic-prophetic actions, gained a new depth and richness through their incorporation into the liturgical tradition.

---

\* Articol scris sub îndrumarea Lect. Univ. Dr. Habil. Alina Pătru, care și-a dat acordul pentru publicare.

Theissen's theology of sacramental dynamics emphasizes the importance of both the symbolic-prophetic actions and the mystical rituals in the liturgy of early Christianity. He sees them as complementary aspects of the Christian worship experience, each contributing to the believers' encounter with the divine. Theissen's work challenges the dichotomy often made between the symbolic and the mystical, suggesting that they are interconnected and mutually enriching.

In conclusion, Gerd Theissen's contribution to a theology of sacramental dynamics in the liturgy of early Christianity highlights the transition from symbolic-prophetic actions to mystical rituals. His work emphasizes the importance of both aspects in the worship experience, recognizing their interconnectedness and mutual enrichment. Theissen's insights provide valuable perspectives for understanding the development of Christian worship practices and their significance in the life of the believer.

*Keywords:*

Gerd Theissen, Protestant Theologian, Sacramental Dynamics, Liturgy, Early Christianity, Symbolic-Prophetic Actions, Mystical Rituals, Worship, Transition, Institutionalization, Standardized Worship, Spiritual Truths, Participation in the Divine, Breaking of Bread, Sharing of Wine, Washing of Feet, Theology, Christian Worship, Believers, Divine Encounter

M-am oprit asupra acestui teolog evanghelic în urma a doua lecturi pe care le-am receptat atât în limba engleză, cât și în ediția lor în limba italiană: *Religia primilor creștini* (ed. ital., Torino, 2004) și *Obiceiuri și comportamente ale primilor creștini* (ed. ital, Brescia, 2010). Specialist în relațiile dintre știința cognitivă și reperele religiozității, Gerd Theisen (născut la Rheydt- Monchengladbach în 24 aprilie 1943) este profesor emerit de Noul Testament la Facultatea de Teologie Evanghelică din Heidelberg din 1980. Anterior, a absolvit teologia și germanistica la Bonn (1968), unde devine și doctor în teologie și litere (specialist în Epistola către Evrei, asistent al cunoscutului profesor Philip Vielhauer). A predat germana în liceu și, apoi, între 1978 și 1980, a fost profesor de Noul Testament la Facultatea de Teologie Evanghelică din Copenhaga (Danemarca). Odată cu numirea sa ca profesor la Heidelberg, va fi și ordonat pastor în „Landeskirche”, predicile sale fiind publicate în 5 volume. Soția sa, Dr. Christa Schaibe, este psiholog și psihoterapeut și a exercitat o mare influență în dinamica cercetărilor sale. Prima sa lucrare de teologie a fost realizată în 1977 și am descoperit numai ediția sa în limba engleză: *The Sociology of the Jesus Movement*. În timp, va republica, cercetarea sa sub titlul *Die Jesusbewegung: Socialgeschichteeiner Revolution der Wertel/The Jesus-Movement*.

*The Social-History of Revolution of Values*<sup>1</sup>. A fost un deschizător de drumuri în domeniul aplicării hermeneuticii la psihanaliza inconștientului – inclusiv la inconștientul colectiv – și modul în care acesta a construit o serie de modele de ritualizare la creștinii epocii primare – sau în ceea ce teologia sa a numit „sacramente protocreștine”. Este cel care a identificat circumstanțele sociologice și modul în care acestea pot induce comportamente pe care le identifică astfel (clasificare care aparține lui Cyprian Krause, coordonatorul cercetării simbolico-dogmatice de la Institutul S. Anselmo):

**1. Circumstanțele sociologice au creat o serie de implicații în timpul în care germeii Evangheliei propuneau prima formă sacramentală a tinerei comunități eclesiale;**

**2. Orientarea ecumenică, pornind de la Sfânta Scriptură și tradiția reformată a propriei lui comunități;**

**3. Sensibilitatea aprofundată pentru o hermeneutică estetică, simbolică și ritualică a religiei creștine.**

Am reușit să identific și să accesez o serie dintre lucrările sale (accesibile în format electronic):

- The Religion of the Earliest Churches (Fortress Pr., 1999);
- Psychological Aspects of Pauline Theology (T&T Clark Ltd., 1999);
- The Gospels in Context (T&T Clark Ltd., 1999);
- The Historical Jesus: A Comprehensive Guide (Fortress Pr., 1998);
- Miracle Stories of the Early Christian Tradition (T&T Clark Ltd., 1998);
- The Shadow of the Galilean (Fortress Pr., 1987);
- Comprehensively Questing for Jesus? (online, by Mark Goodacre);
- Review of *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (online, by Peter Kirby)<sup>2</sup>.

Pentru cercetarea mea, cel mai important a fost, desigur, cel din urmă aspect: sensibilitatea profundă pentru o hermeneutică estetică, simbolică și ritualică a religiei creștine. Avem de a face cu un hermeneut extrem de interesant al relației simbol-ritual în veacurile creștine primare. El este teoreticianul cel mai „proaspăt” al relației dintre povestea narativă a originilor (mitul) – ethosul și codicele de comportament comunitar, respectiv relația între experiența transcendentă

---

<sup>1</sup> Date suplimentare în *Laudatio* prezentat de profesorul Peter Balla la vremea acordării titlului de Doctor Honoris Causa al Universității Reformate Karoli Gaspar din Budapesta, cf. [https://web.archive.org/web/20110721110545/http://parokia.kre.hu/150/files/laud\\_en\\_theissen.pdf](https://web.archive.org/web/20110721110545/http://parokia.kre.hu/150/files/laud_en_theissen.pdf).

<sup>2</sup> Accesibile, informatic, la <http://www.earlychristianwritings.com/jesus/gerdtheissen.html> (accesat ultima dată în 29 aprilie 2022).



și dimensiunea comunitară și socială. Cyprian Krause semnaleză în mijlocul cercetării lui Theissen un element autobiografic. Știe că, fiind participant la o acțiune a Mișcării Liturgice din Germania, este mișcat de medierea pe care simbolurile le pot oferi grupurilor sociale, chiar diferite confesional. Astfel că dezvoltă pe mai departe observația sa și identifică o serie de scheme de simbolism prin care ritualul își consumă, într-un fel, valoarea sa socială. Este, într-o anumită măsură, un sintetizator al operelor liturgice pline de mistică și mediere ale lui Romano Guardini și Burkhardt Neunheuser – cel care a și predat la S. Anselmo (făcea parte din mișcarea catolică „Quickborn”). Am căutat cea mai recentă exprimare a sa și am descoperit, într-o ediție bilingvă germano-italiană, lecțiile sale universitare susținute la Institutul amintit deja, S. Anselmo, prezentate sub forma *Lectiones Vagagginianae* – un fel de meditații asupra unității creștine din interiorul confesionalizării, fără a propune trans- sau inter-confesionalismul<sup>3</sup>. Am căutat și am descoperit lucrarea *Die Ritual dynamik Urchristlicher Sakramente. Von prophetischen Zeichenhandlungen zugeheimnsvollen Riten/ La dinamica rituale dei sacramenti nel cristianesimo primitivo: da azioni simbolico-profetiche a riti misterici*<sup>4</sup>. Pentru realizarea prezentării, am folosit varianta italiană, traducerea textelor aparținând Pr. C. Necula, fiind realizată în acord cu textul ediției prezentate drept sursă.

### ***Rolul interdisciplinarității în studiul liturgicului – adevăr și provocare***

Încă din prefață, Theissen ține să sublinieze interdisciplinaritatea la care cheamă studiul Liturgicii. El scrie:

„Redescoperirea riturilor și a sacramentelor timpului prezent nu este doar un proces interreligios, ci se așază și în linia științelor ce asumă cercetarea religiei profane. Teoriile rituale și *Ritual Studies* (în engl., în original) au pus în evidență în ce mod, pentru a înțelege viața noastră sub aspect uman și pentru a o putea înfrunta, depindem de forme prestabilite de comportament simbolic. Aceste lecții – care sunt cuprinse în volumul ales de noi de reper, n. NC – sunt o tentativă de a rodi un mod de a privi asupra înțelegerii sacramentelor protocreștine în raport

<sup>3</sup> Merită amintite aici lucrările lui Eberhard Jüngel, *Essere Sacramentale in prospettiva evangelica* (Cittadella Editrice, 2006, 224 p.), și Louis-Marie Chauvet, *Della mediazione – quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*, (Cittadella Editrice, 2006, 340 p.).

<sup>4</sup> Gerd Theissen, *Die Ritualdynamik Urchristlicher Sakramente. Von prophetischen Zeichenhandlungen zu geheimnsvollen Riten/La dinamica rituale dei Sacramenti nel Cristianesimo primitivo. De azioni simbolico-profetiche e riti misterici*, Cittadella Editrice – Assisi, Pontificio Ateneo Sant’Anselmo, Roma, 2013, 274 p. Lecțiile sunt dedicate unei cunoștințe sibiene de marcă, profesorul Adolf Martin Ritter, care în 2013 împlinea 80 de ani și pe care specialistul în cercetarea istoricității lui Iisus Hristos îl socotea mentor.



cu unele achiziții ale teoriei moderne a ritualurilor. O privire care se raportează la ritualuri și sacramente pornind din afară, voind să explice aceste repere dinlăuntru. Toți creștinii care voiesc să fie intelectual atenți trebuie să privească din nou și din nou din afară către sine, într-o lume secularizată și, numai făcând astfel, ei pot să se facă comprehensibili altora. Din acest punct de vedere, pot fi de ajutor teoriile ritualurilor legate de științele religiei. Au fost și pentru mine, pentru a mă ajuta să descopăr importanța riturilor exterioare în a pricepe mai bine inclusiv viața altor confesiuni”<sup>5</sup>.

Poate de aceea lucrarea lui începe prin analiza sacramentelor protocreștine, identificând o serie de premise teoretico-rituale și oferindu-ne o serie de interpretări. Primul capitol pornește de la identificarea rădăcinii păgâne a gândirii rituale (cultul lui Mithra), preferând să identifice „impulsul fondator” pe care-l oferă botezul Sfântului Ioan Botezătorul și cina Mântuitorului – ca *sacramenta minora* și *sacramenta maiora* –, care au intrat în conținutul noțiunii de rit abia după moartea celor doi. Prin acestea două, Theissen privește coagularea riturilor pornind de la (1) geneza noilor rituri, (2) metamorfoza lor și (3) afirmarea lor deasupra altor clase de ritual<sup>6</sup>. Propune, mai întâi, trei aspecte de analiză a dinamicii rituale în cazul Botezului și al Cinei:

1. *Dimensiunea genetică* a procesului impunerii lor ca ritual/rit. Astfel, deși botezul lui Ioan, ca și Cina Domnului, au fondatori concreți unici, prin dezvoltarea lor ca acțiuni simbolice – pe care nu le-au gândit surse de ritual peren –, au făcut trecerea dinspre act irepetabil în act repetabil cu valoare de ritual. Cina Domnului este cu atât mai provocatoare din punctul acesta de vedere cu cât ea este deja validată ca fiind făcută pe pământ în așteptarea celei din Împărăția lui Dumnezeu ce va să fie. Cert e că, ritualic, Botezul se naște din repetabilitatea spălărilor rituale – de curățire –, iar Cina, din mese comunitare (prânzuri) repetate. Și Ioan, și Mântuitorul privesc acțiunile lor ca gesturi repetabile, fără a le desemna simple elemente instituționalizate, ci dându-le o formă particulară: prin ele se propune trecerea în ordinea omului nou, pe care sacramentul îl face să-și privească nădăjduitor viitorul<sup>7</sup>.

2. *Procesul profunde transformări* privește realitatea acțiunilor profetico-simbolice, care, datorită credinței protocreștine în Iisus Hristos, transformă în sacramente-taine<sup>8</sup>. De aici și părerea autorului nostru că, odată cu timpul istoric

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 14-15.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 16-20.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>8</sup> Autorul folosește aici termenul *geheimnisvolle Sakramente* – tradus de traducătorul italian al ediției, Cyprian Krause, literal, prin sacramente pline de misterii/secrete, dar este echivalentul traducerii lui „mysterion”, prezent în Scriptură la *Col 2, 2, Ef 3, 4*.

al Bisericii, aceste gesturi capătă „mutații” în plan ritual prin activarea dimensiunii profetico-simbolice legate în primul rând de moartea și Învierea Mântuitorului. Din acel moment, creștinii vor boteza în Numele Lui și vor transforma întreaga construcție rituală într-un *memorial*. Pentru ca, astfel, sacramentele să ilustreze aducerea aminte a vieții lui Iisus Hristos – destinul Său, scrie Theissen –, legând moartea sa de solia unei lumi noi care a fost „pornită” încă din trecutul profetic din viața lui Mesia<sup>9</sup>.

3. *Procesul de selectare ritualică a gesturilor* – intervine mai ales în ceea ce privește analiza Botezului lui Ioan Botezătorul, fiind echivalentul unui proces de „afirmare” a gesturilor care alcătuiesc ritualul. Referințele lui Theissen la Didahie aduc aminte de faptul că în primă fază de alcătuire a ritului nu este vorba de nici o referire la numele Domnului Hristos și nici de comunicarea prin Botez a Duhului Sfânt, așa cum și Cina Domnului pierde orice referință de început în acord cu moartea Mântuitorului. Aici vede Theissen procesul selectării/afirmării conținutului ritualului. Este opoziția între nevoia creștinilor de a renunța la jertfele animale și menținerea conținutului mental de Jertfă/sacrificiu. Pentru că, pentru credincioșii iudeo-creștini, Templul reprezintă încă spațiul care ținea în centralitate ritualică jertfirea, cultul sacrificial. Când însă au început să intre în comunitatea creștină și păgâni, cu drepturi egale de manifestare rituală, fără a le putea oferi în schimb accesul la cultul sacrificial deja existent – central în Lege –, la Ierusalim creștinismul primitiv se vede constrâns să insereze în propria structură de rituri un element care să ofere în grad înalt posibilitatea dezvoltării unei funcții echivalente cu sacrificiul<sup>10</sup>.

Conștient că parcursul său de antropologie sacramentală poate incita pretenții de amănunțire a modului de a gândi asupra datelor demersului său, Theissen insistă asupra teoriei riturilor și a modului prin care aceasta poate oferi o explicație asupra dinamicii rituale a comunității creștine din Biserica Primară. Este ceea ce el numește nevoia de identificare a unei antropologii care dezvoltă din sine o teologie sacramentală care să evite conflictul prin explicații succesive – lingvistice, teologice, sociologice și de psihologia religiei. El scrie: „Religiile sunt limbaje simbolice mediate prin care oamenii intră în contact cu o realitate ultimă pe care trebuie să o câștigăm încă de pe parcursul vieții. Le-am numit „catedrale semiotice”, ori pur și simplu catedrale care nu sunt făcute din pietre ci din semne: texte, ritualuri, norme și modele comportamentale știind că aceste norme și modele de comportament pot servi ca semne prin care se pot raporta la transcendență. Aceste catedrale semiotice au fost dăruite de către oameni.

<sup>9</sup> Gerd Theissen, *Die Ritualdynamik Urchristlicher Sakramente*, pp. 21-25.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 25-27.

Conflicte și ambiții umane au lăsat urme în acestea. Dar este imposibil să le înțelegi fără să ții cont că scopul lor primar este acela de a stabili contactul cu o realitate ultimă. În fond chiar și în ceea ce privește catedralele noastre de piatră nu le putem privi doar drept construcții ale exhibițiilor puterii unei cetăți ori ambițiilor unui episcop fără a ne gândi că ele sunt locuri ale dorinței întâlnirii oamenilor cu Dumnezeu. De aceea și spunem că folosesc cultului divin”<sup>11</sup>.

Reținem însă dincolo de metafora „catedrale semiotice” și că Theissen admite că nu poate da o definiție unică religiei ori religiosului, el fiind unul dintre marii teoreticieni ai analizei teoretico-religioase tocmai a acestei perioade de început a constituirii comunității proto-creștine (scrie *Die Religionen der ersten Christen*, Gutersloh, 2000, 2008)<sup>12</sup>. Punctează simplu că religia – complex general – are în conținut o serie de mutații cu privire la termenii identificați: pe de o parte, limbajul simbolic propus prin mit, rit și ethos, iar pe de altă parte, o comunitate lingvistic-religioasă care produce acest limbaj și o experiență religioasă mediată de acest limbaj simbolic. El clarifică această propunere de definiție a religiei și prin această schemă:

EXPERIENȚA = CONTACTUL CU TRANSCENDENȚA

MITUL = RITUL = ETHOS =  
POVESTEA DE BAZĂ ACȚIUNE SEMIOTICĂ MODELE COM-  
PORTAMENTALE  
ASUPRA VIEȚII LUI HRISTOS  
COMUNITATE = BISERICA

Aici, Theissen consemnează un „al șaselea element” al teologiei sacramentale pe care o propune: ***teologia ca meta-limbaj care se reflectă asupra tuturor dimensiunilor din conținutul religiei, sistematizându-le***. Pornind de la întâlnirea cu filozofia elenistică, creștinismul a maturat o teologie diferențiată chiar și asupra acestei dimensiuni metalingvistice, care nu lipsește din nici o altă religie – oricât de strict linear s-ar propune. Ritul este astfel colocat către centrul limbajului simbolic religios și poate fi primul interogat asupra legitimității sale. De aici însă și limita lui ca sens în cercetare. Riturile devin astfel „oglinzi ale religiei”<sup>13</sup> și joacă rolul unor „soluții de contrast” în identificarea hărții logice a fiecărei religii. De aici și paradoxul: riturile sunt importante ca imagine și contrast deopotrivă. Ele rămân elemente ale religiozității vizibile și pot păstra mereu o funcție socială:

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>12</sup> Cf. *Ibidem*, n. 6.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 33-35.

a. *Partea văzută a riturilor – funcția socială performativă a riturilor*: ele depind de caracterul sau aspectul fizic; de aceea, cine vrea să participe la ele trebuie să fie prezent, așa cum pentru a comunica între noi avem nevoie de semne care să fie încărcate de sens. De aceea, deseori putem defini limbajul dintre noi drept un limbaj simbolic. Participarea la un ritual indică în primul rând o chestiune simplă: apartenența. Nu botezăm copilul doar pentru a împlini un ritual, ci și pentru a-l acorda într-o apartenență. El numește acte performative acțiunile rituale care sunt mediate prin semne, multe dintre ele exprimând o realitate adânc dogmatică: mântuire, iertare, demisii spirituale. Creează bunăvoință, așază în slujire. Din această arie se nasc așa-numitele ritualuri solemne, care poartă în ele anamneza celei dintâi Veniri a Domnului Hristos și a Celei de a Doua, concomitent. Chiar dacă nu o numește cu subiect și predicat, Theissen se vede că gândește aici asupra limbajului religios ritualic performativ din Liturghia Ortodoxă, singura care, din punctul nostru de vedere, îndeplinește la exigență ideea de act semiotic meta-performativ și care, prin aceasta, evidențiază normele de trăire ale unei comunități<sup>14</sup>. La acest capitol merită să amintim o dezvoltare care privește ideatica propusă de Theissen, și anume lucrarea lui Terece Cuneo, profesor de filozofie morală la Universitatea din Vermont. El scrie lucrarea *Ritualized Faith* exact în această direcție, dezvoltând una dintre cele mai interesante exprimări a performativului în teoria limbajului liturgic<sup>15</sup>. Un exemplu ales de Theissen pentru a evidenția forța performativă este propoziția: „În noaptea în care a fost trădat/vândut...”. Tema aduce aminte de vânzarea lui Iuda și de forța care decurge din instituirea directă de către Hristos a Euharistiei.

b. *Secvențe de acțiuni care se repetă: forța ritului depășește puterea timpului*. În ritual – ca sumă de rituri –, ceea ce te lovește este că sunt acțiuni care se repetă fără oprire. Reiterarea lor începe tocmai din punctul în care, în majoritatea cazurilor, exprimă ritmic, după un ciclu liturgic consistent, un ritm al desfășurării vieții religioase – viața creștină, în cazul nostru. În cazul ritualurilor de trecere – naștere, cununie, moarte –, acest ritm general se acordează cu acela singular, care aparține omului ca subiect unic. De aici și metastructura temporală a riturilor: repetă în mod continuat, mereu, aceleași acțiuni. De aici și dezvoltarea din ritualuri a riturilor (ceea ce noi am numi tradiții cu hermeneutică locală), care se coagulează în fond în funcție de o serie de conotații tradiționale, deci reduse spațial. Autorul ne spune că, prin structura lor, care „rămâne egală” de fapt,

<sup>14</sup> Subliniem aici rădăcina acestui mod de a alcătui vocabularul unei astfel de teologii a religiei: R.A. Rappaport, „Ritual und performative Sprache”, în A. Bellinger și D. Krieger, *Ritualtheorien*, ed. a 4-a, 2008, pp. 189-210.

<sup>15</sup> Terence Cuneo, *Ritualized Faith. Essays on the Philosophy of Liturgy*, col. *Oxford Studies in Analytic Theology*, Oxford University Press, 2018, 228 p.

riturile rămân egale cu ele însele fără a fi afectate de fluxul temporal. Ideea lui este valoroasă în contextul în care, de exemplu, s-a încercat cererea „democratizării” Botezului ortodox, de la întreta scufundare spre alt ritual, care pare că ar trebui „votat” în comisii pastorale, după opiniile unora. La fel și în cazul „linguriță vs. izoletă” de la începutul crizei Covid. Or, tocmai rezistența în timp face ca un ritual să fie ritual și nu simplă formă de exprimare a unei culturi. Tocmai „negând natura corozivă a timpului”<sup>16</sup>.

### ***Cercetarea psihologică și teoria legată de ritual***

Un aspect pe care merită să-l remarcăm în cercetarea lui Theissen ține de implementarea cercetării psihologice în dezvoltarea aspectelor teoretice legate de ritual. Astfel, Sigmund Freud<sup>17</sup> îi oferă cheile identificării unor aspecte de epistemologie a Botezului (acceptat de el ca venind din zona abluțiunilor, dar cu insistență pe non-repetabilitate, de unde și liniile freudiene asupra caracterului obsesiv al ritualurilor) ori Ernest Brecker, unul dintre teoreticienii dramatismului ritualic, conform căruia parte din rituri sunt elemente din „sistemul de apărare împotriva fricii”<sup>18</sup>. Theissen analizează ideile freudiene din perspectiva nevrozelor persoanelor singure, dovedind forța terapeutică a ritualurilor. Pornind de la ideea lui Freud de a investiga Cina cea de Taină asemeni unui act de obsesie nevrotică și Botezul ca un ritual terapeutic, autorul analizat de noi propune un al treilea aspect distinct:

*c. Riturile ca acte liminale și construcția unei contra-lumi rituale:* acest aspect vizează identificarea acelor aspecte legate de schimbările din segmentul de timp pe care comunitatea îl asumă. Pentru că ritul – în viziunea lui – nu este doar în afara timpului sau în contra-timp, ci poate propune schimbări ale timpului, deschideri ale sale. Exemplul cel mai la îndemână pentru a înțelege situația aceasta, în viziunea noastră, este ritul înmormântării, în care timpul se transferă eshatologicului sau se încarcă fulminant cu eshatologic. Autorul nostru analizează Botezul din acest punct de vedere și consemnează:

„În fond, toate ritualurile au o forță transformatoare. Toate propun conștiința aceasta că omul, când se naște, este încă departe de perfecțiune. În Botez, acest aspect este evident. Suntem născuți pentru a renaște. Dar și în cina rituală vorbim despre un rit de transformare. Acolo unde eternul irumpe în timp, acesta provoacă o transformare”<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Gerd Theissen, *Die Ritualdynamik Urchristlicher Sakramente*, pp. 44-49.

<sup>17</sup> Sigmund Freud, *Zwanghandlungen und Religions-Uberbungen*, Frankfurt am Main, 1941, pp. 129-139.

<sup>18</sup> Theissen, analiza la p. 51.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 55.

E poate o contradicție de gândire să conștientizezi că ritualurile, pe de o parte, propun o chestiune de transfer înspre virtuți ca o reiterare mereu egală a virtuților, iar pe de altă parte, în oglindă, ne miră cu forța lor transformatoare, care pare că aduce la lumină tocmai inegalabilul. Conclude: forța transformatoare a riturilor folosește exact la reculegerea omului, în tranzitarea sa prin elementele vieții la un conținut etern. Pentru prima dată, în acest context, se referă la Nuntă, fundamental construită pe o schimbare de viață – a unei persoane, a două persoane – prin care iubirea se încadrează unei culturi tranzitorii și, din acest punct de vedere, construcția ritualului este ca o contra-lume, o „contra-jour” prin care poate fi depășit mereu cotidianul.

O chestiune interesantă este vizată de Theissen din punctul de vedere al sociologiei pastorale. El arată că ziua nunții este o zi de felicitări și pare că toată lumea susține perechea care se căsătorește. Dar toți le aduc aminte și de faptul că vor trăi suficiente bruscări ale liniștii de cuplu, că vor fi supuși unor tangaje inevitabile vieții cotidiene. El aici vede exact punctul în care ritul întrupează exact reprezentarea vieții, dar pe de alta propune și contra-viața, pentru care ritualul pregătește cuplul. Merită să amintim în acest context și ideea slujbei ortodoxe, prin care doi oameni (bărbat și femeie) primesc harul cununiei. Ritualul presupune inclusiv obiecte de cult specifice – cele mai cunoscute fiind cununiele –, dar nu trebuie uitat deloc că spațiul real al Cununiei este locașul Bisericii, ca un complex de obiecte de memorie rituală, icoanele de pe iconostas fiind obiectele de cult prin care se poate face mental și real conjuncția cu imaginea deplină a Mirelui Hristos și Bisericii-Mireasă. Parte din liniile de cultură ritual-mistică ale Nunții pot fi urmărite astfel și în lucrarea lui Baldovin de Ford (1120, episcop de Worcester în 1181 și de Canterbury în 1184, mort la Tir în 1190), intitulată *Perfactorum religiosorum encomium* (Tract. XVI)<sup>20</sup>. Aici, modelul Treimii devine pregnant, ca o prezență în lume, dar și care schimbă lumea, împlinind ceea ce Theissen ar numi „prezența contra-mundum” a Tainelor lui Dumnezeu. Toate riturile, zice acesta, abandonează realitatea cotidiană și intră în tensiune cu ea. Dincolo de solia prin care ritualul propune eshatologicul, regulile lumii precedente ritualului nu se mai împacă deloc acestuia și se constituie „lumea rituală”<sup>21</sup>, care propune deseori ieșirea din lume. Dar depășesc simplul ne-cotidian din riturile misterioare antice. Pentru aceea, făcând apel la teologia lui Victor Turner și Chr. Strecker,

<sup>20</sup> Date suplimentare și textul Tratatului în vol. Baldovino di Ford, *Perfettinell'Amore, Tract. XV – De vita coenobitica, seu communi/Tract. XVI – Perfactorum religiosorum encomium*, introduzione, traduzione e note a cura di Edoardo Arborio Mella della Comunità di Bose, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 1987, 92 p.

<sup>21</sup> Gerd Theissen, *Die Ritualdynamik Urchristlicher Sakramente*, p. 59.

introduce în context structura „liminoide”, care ține în conținut anti-structura asupra căreia va insista autorul pe parcursul lecțiilor sale de antropologie liturgică.

Chiar dacă pare rupt cu totul de cunoașterea liturgicului ortodox, cercetătorul german ne ajută să vădăm direcțiile noii cercetări în ritual și înțelegerea comunicării religiosului într-o lume lichidă, desacralizată uneori prin insistența pe debridări de acest gen. Ce ne explică el este tocmai evidența și importanța ritualului pentru a înțelege religia, religiosul ca ritual în act. Pentru teologul german, ritualul este dimensiunea cea mai expresivă a religiei ca atare, dar poate să constituie și forma cea mai directă de modificare a conținutului credinței. Tensiunile pe care ritualul le poate produce în sensul modificării de conținut al religiosului – Botezul sau Euharistia sunt un exemplu corect din acest punct de vedere – se subsumează dinamicii rituale a liturgicului. Astfel, sunt definite câteva priorități de analiză a ritualului, dar și o evidentă construcție de conținut care poate entuziasma psihologul cercetător în domeniul psihologiei ritualului. El descoperă lectorului lecțiilor sale că cele trei elemente de cult, agentul-elementul-destinatarul cultului, se leagă la o divinitate sau, cum o numește el, la un „agent supranatural postulat de cultură” – *culturaly postulated superhuman agent* (CPS-agent), cum l-ar fi definit de către mediul științific modern<sup>22</sup>. Cred că exact în acest context se simte pierderea gravă a Sfintei Treimi din teologia prea modernă a vremurilor de acum. În analiza „agenților rituali”, teologia lui Theissen propune pentru prima oară o serie de configurări ale liturgicului în care accentul cade pe profetism ca sursă de simbolism activ. Înainte de Judecata lumii, care culminează în drama de pe Golgota, Ioan Botezătorul este – în viziunea sa – ultimul mare profet, iar Iisus Hristos nu doar că împlinește profețiile acestuia, ci chiar le desăvârșește în împlinirea lor, continuând această lucrare profetică în toate acele persoane în care este prezentă voința divină. Cu transformarea acțiunilor sale profetico-simbolice în „*urchristlichen Sakramenten/sacramente misterice*”<sup>23</sup> protocreștine, toate aceste linii anterioare ale ritualului profetic se schimbă, iar Sfântul Ioan și Mântuitorul sunt identificați și ca agenți rituali – oricât de jos pare această fixare de termeni, ea se încadrează în tendința filozofiei religiei de analiză a liturgicului creștin. De aici el dezvoltă și teologia preoției universale în acord cu teologia protestant-evangelică și neo-evangelică. Aceste aspecte însă le diminuează, aproape contrazicându-se în conținuturi, în subcapitolul dedicat *rolurilor elementelor rituale* ori în definirea rolului *destinatarului ritualului*<sup>24</sup>. Iată un fragment din prima construcție:

„În ceea ce privește agenții rituali, creștinismul primar a valorizat atent elementele rituale. Grație acestora, acțiunea rituală a devenit strict legată de

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 67-75.



divinitate. În acțiunile simbolico-profetice, elementele ritualice au demonstrat analogii evidente cu sensul riturilor, cum ar fi: apa spală mizeria, așa omul este purificat de păcat. Cum Iisus cinează cu oamenii, la fel aceștia vor cina în Împărăția lui Dumnezeu. Acest limbaj simbolic a fost înțeles de toți. În sacramentele protocreștine însă aceste aspecte se schimbă. În acestea, Iisus Cel Preamărit este prezent în chip tainic: în Botez, omul (individul) moare cu Hristos pentru a ajunge cu El într-o viață nouă. În Cină (Euharistie), mâncarea este transformată în actul mâncării trupului și sângelui lui Hristos. În aceste elemente, prezența lui Hristos rămâne una tainică. În procesul ritual vizibil evenimentul specific este distinct de acțiunea exterioară: Botezul simbolizează moartea și îngroparea. Dar acțiunea exterioară nu constă în a muri. Botezul nu este un înec. În același chip, cinarea nu constă în a mânca din carne și sânge, cât pâine și vin. Între gândirea sensibilă bazată pe elemente de gândire directă și sensul misteric se naște o «pauză». Corespondența iconică între acțiune exterioară și sensul interior, menținut de acțiunile simbolico-profetice, se naște o fractură. Prezența tainică a lui Dumnezeu în elementele de ritual, adică în rolul intermediar al schemei de acțiune între agenții ritualici – elementul și destinatarul –, e oferită în mod paradoxal. Botezul nu este pus în scenă ca o moarte, iar cina nu este prezentată ca un prânz sacrificial. Privind din perspectiva simbolică, Botezul este moarte cu Hristos, iar Cina euharistică se referă la jertfa lui Hristos pe Cruce. Se ajunge astfel la o tensiune între mitul fondator și ritul care se bazează pe acesta<sup>25</sup>.

El consemnează de asemenea și tensiunea concomitentă dintre rit și ethos, care este derivat din acest rit: sacramentele, zice, nu subliniază numai în mod meta-performativ valorile și normele în vigoare, ci și modul în care în rituri se pot introduce modificări ale acestor valori și norme. De aceea, Apostolii era socotiți oarecum trădători de cei ai Legii. Astfel, Cina este mult mai mult decât o cină în care antropagia simbolică este firul roșu al „poveștii mitice”.

În această dimensiune, Theissen se preocupă de rolul destinatarului ritual. El scrie: „În sacramentele protocreștine, legătura între divin și destinatarii ritualului este evidentă. Botezul „umple viața” fiecărui individ de Sfântul Duh și transformă astfel viața sa, ca și cum ar fi fost regenerată trecând prin moarte. Fiecare dintre cei botezați devine templul lui Dumnezeu (1 Co 6, 19). În Botez, grație comunicării Duhului Sfânt, cel botezat este inserat în trupul lui Hristos (1 Co 12, 13). Natural, și în cazul Botezului lui Ioan persoanele erau transformate, dat fiind că și acesta cerea convertirea și comunica iertarea păcatelor. În Botezul protocreștin este însă ceva mai mult: el reprezintă o nouă creație, asemeni unei învieri după moarte. Același lucru se desprinde și din înțelegerea Cinei: grație

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 67-69.



unei cinări, toți participanții devin trupul lui Hristos (*1 Co* 10, 16). În comunitatea lor este prezent Duhul Celui Înviat și împreună cu ei formează templul lui Dumnezeu (*1 Co* 3, 16). „Este vorba despre o mistică socială în care prevelează convivialitatea cu Iisus”<sup>26</sup>. În acest context, mai mult decât în cele anterioare, Theissen încadrează teoria sa asupra acțiunilor simbolico-profetice definind agenții sacramentali direct – pe Sfântul Ioan Botezătorul și pe Domnul Iisus Hristos uniți în destinatarul nevăzut al sacramentelor, Duhul lui Dumnezeu, care locuiește în ei. Aici vede el și paradoxul mistic al sacramentelor, tensiunea între mit și ethos. Pentru aceasta, zice, s-a constituit o simbologie sensibilă a mitului care influențează și identificarea fundamentelor sensibile ale ritualului.

### ***Mesajul eshatologic, parte a simbolismului ritualic profetic***

Din acest motiv, continuarea „lecțiilor sale” propune un nou capitol (2), intitulat *Acțiunile simbolico-profetice ale Botezătorului și ale lui Iisus ca antecedente ale sacramentelor protocreștine*<sup>27</sup>. El vede că noul limbaj al ritualului creștinismului primitiv se naște tocmai din acțiunile simbolico-profetice prin care Ioan Botezătorul și Mântuitorul transmit mesajul lor eshatologic. Din această arie de gesturi și interpretări socotește că s-au ivit sacramentele, care au căpătat o forță și mai mare după ce agesturile Domnului Hristos au trecut prin moarte. Sunt gesturile care înlocuiesc vechiul regim al cultului sacrificial și o întreagă cultură dinamică a tradiției liturgice iudaice și nu numai. Pentru că nu numai acele gesturi și acele jertfiri au fost epuizate în Învierea lui Hristos, ci și vechile rituri ale Antichității. De aceea am și adâncit, personal, cercetarea acestui autor, pentru că propune în limbajul modern al analizei religiilor acele linii de identificare a trecerii dinspre modelul sacrificial clasic spre cel legat de Învierea Domnului Iisus Hristos. El va identifica – și dezvoltă în subcapitole consistente – o serie de elemente ale construcției complexului de acțiuni pe care le evidențiem și noi:

1. caracterul personal al acțiunilor simbolice;
2. caracterul opozant al acțiunilor simbolice;
3. caracterul eshatologic al acțiunilor simbolice;
4. caracterul soteriologic al acțiunilor simbolice.

Dacă în cazurile 1, 3 și 4 dispunem de o cercetare laborioasă a teologiei ortodoxe, în cazul celui de-al doilea caracter – acela opozant, care decurge din caracterul de contrar-lumii evidențiat în capitolul anterior – mă voi opri doar exemplificând „noutatea” limbajului și conținutului. El decurge din caracterul personal al acțiunilor simbolice – Hristos nu delegă pe nimeni să pătimească

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 77-133.

și să învie în locul Său, de exemplu – și este prezentat astfel: „Botezul Botezătorului conține indirect și o critică la Templul din Ierusalim. Dacă un profet, la o distanță mică de Templu, oferă iertarea păcatelor fără un cult sacrificial, implicit afirmă că Templul eșuează în încercarea de a oferi iertarea și dezlegarea păcatelor fie prin sacrificii individuale, fie prin mijlocirea riturilor din Yom Kipur. O astfel de critică este presupusă și în dialogul în care Iisus produce «curățirea templului» (Mc 11, 27-33). Iisus acceptă să spună de unde provine puterea Lui numai la schimb, dacă și oponenții Lui îi vor spune dacă botezul lui Ioan Botezătorul provine din cer ori nu. Premisa sună astfel: dacă acceptați legitimitatea botezului lui Ioan trebuie să acceptați critica pe care Iisus o aduce Templului. Botezul lui Ioan arată că întreg cultul ce se aduce la Templu este insuficient. Chiar profeți de după Ioan Botezătorul arată insuficiența cultului de la Templu. Un samarinean anonim, grație descoperirii unor obiecte de mobilier de la templul de pe muntele Garizim, voia reducerea legitimității Templului din Ierusalim. Sub Albino (62-64), un profet cu numele Iisus, fiul lui Anania, asumă un mesaj de condamnare a cetății, Templului și poporului. Este luat prizonier și dus la procurator. Acesta fu lăsat liber, socotindu-l nebun. Drept urmare, profetul reîncepu cu dezinvoluțură propovăduirea sa oarecum aventuroasă. În timpul asediului asupra Ierusalimului el muri (...). Chiar Iisus, cu profeția sa contra templului și cu episodul din Templu, continuă mesajul Botezătorului, reluând astfel explicit critica implicită a aceluia”<sup>28</sup>. În acest context, Theissen continuă oferind o serie de exemple legate de acest symbolism al contrariilor, dacă ne este îngăduită metafora. Astfel, el identifică aceste episoade ca ținând de caracterul opozant al acțiunilor simbolice:

Când împarte hrana cu vameșii și păcătoșii. Hristos aduce astfel un mesaj inexistent până atunci: Dumnezeu recunoaște ca fiind fii Săi pe marginalizați! Asta naște criticarea Mântuitorului (Lc 7, 34).

Când alege pe cei 12 Apostoli și-i numește „regii (principii, de fapt) lui Israel”, El protestează împotriva principilor care existau la acel moment. Nici regii lui Israel și nici autoritatea romană nu puteau împărăți peste Israel, ci – dovedește – pescarii și țărani din popor.

Când trimite pe ucenicii Săi să propovăduiască Împărăția lui Dumnezeu, Iisus le poruncește să se deosebească fundamental de predicatorii „vagabonzi” ai vremii care erau de tradiție cinică. E foarte probabil ca Iuda Galileeanul să fi instigat populația la boicotarea taxelor și la neplata arendelor către statul roman. Să fi fost – după o spusă a lui Iosif Flaviu – după preceptele sale de gânditor cinic. Misiunea lui Iisus a fost aceea de a dăruia în sate și cetăți un mesaj de echilibrare prin pace a mesajului anterior. Gândind la acest aspect, devine tot mai importantă întâmplarea cu plata banilor către Imperiu, rezolvată tot critic de Hristos: dați

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 95-99.

Cezarului ce este al cezarului și lui Dumnezeu ceea ce este a lui Dumnezeu! Este o „ieșire în sus” (Steindhardt), care lămurește mai mult decât pare la prima vedere.

Când Iisus Hristos intră în Ierusalim călare pe mînzul asinei, ca un Împărat al păcii, fără de arme și fără de oștire, Iisus protesta de fapt împotriva invadării Ierusalimului de către romani, care, la fiecare sărbătorire a Paștelui, intrau în Ierusalim cu trupele lor pentru a impune cu forța propria ordine. Intrarea sa, ne spune autorul, este o contra-manifestație<sup>29</sup>!

Exemplele autorului continuă și te prind. Dovedind forța dinamicii înțelegerii unui concept asupra liturgicului pe care noi, în teologia noastră, nu l-am dezvoltat. Explicarea sa culminează cu momentul intrării în Templu și clipele ultimei Cine:

„când a deranjat activitatea Templului răsturnând mesele schimbătorilor de bani și alungând vânzătorii de animale sacrificiale, Iisus are, fără nici o îndoială, o atitudine critică față de Templu. Ținta precisă a reacției Sale este fără dubiu: voia oare să întrerupă construirea Templului, la a cărui construcție încă se lucra? Era aceea rațiunea pentru care nimeni nu avea de ce aduce la templu darul său (*Mc* 11, 16) sau este critica sa directă la comerțul cu animale și împotriva banilor (*Mc* 11, 15), dat fiind că monedele din Tir cu care se făcea plata la templu aveau reprezentate pe ele un zeu păgân? Sau pur și simplu voia să vestească dărâmarea Templului (cf. *Mc* 13, 1 ș.u) sau reconstrucția acestuia după distrugere (*Mc* 14, 58)? Dar în ce anume trebuia să se distingă noul templu de lumea în care îndeplinea rolul cultic-sacrificial? Să renunțe la comerțul cu animale de jertfă? Ori la toate sacrificiile de animale? Trebuia să fie mai accesibil păgânilor (*Mc* 11, 17)? Oricum, chiar dacă din episodul cu Templul nu rezultă în chip clar toate aceste proteste, atașamentul Său de critică rămâne absolut evident. Același lucru este evident și în ceea ce privește ultima Cină. Iisus instituie Cina ca o previziune a morții Sale și în vederea vestirii venirii iminente a Împărăției lui Dumnezeu. Probabil astfel avea să figureze și înlocuirea cultului la Templu, pe care Iisus l-a criticat prin cuvinte și atitudine atunci când a sfârșit prin a scoate vânzătorii de animale pentru jertfă. Parcursurile particulare rituale sunt mereu semnul începutului unor mari conflicte. Este interesant că Iuda, trădătorul, ia parte chiar și la ultima cină: dacă înțelege bine limbajul ritualic, este foarte posibil să fi interpretat această cină drept o derogare de la cultul Templului și, ca evreu devotat, să fi fost legat puternic de Templu, iar în acest caz să fi avut un plus de motivare în delatarea lui Iisus unora dintre sacerdoții reprezentanți ai Templului. E foarte probabil că a avut motive care din punctul său de vedere păreau să fie mai mult decât nobile decât acelea ce i-au fost atribuite de tradiție”<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 98-105.

Chiar și în acest caz – continuă teologul german –, rămâne deschisă interogarea: când aceste acțiuni simbolico-profetice au fost transformate în sacramele creștine au fost conservate și aceste dimensiuni care țin de caracterul opozițional? Caracterul conflictual al acțiunilor simbolico-profetice este legat de orientarea lor eshatologică. Episodul curățirii Templului și instituirea unui cult care să substituie cultul de la Templu ne arată că prin Cină suntem în procesul așteptării unui Templu nou și că, privit dinspre istoria dăruirii Templului de către romani, adevăratul Templu în mijlocul căruia contează cu adevărat anamneza propusă prin Cina cea de Taină este Împărăția lui Dumnezeu, care are nevoie de o comunitate convivă a acestui proces simbolic și ritualic deopotrivă. De aici decurge, nu doar în viziunea sa, caracterul eshatologic al ritualului liturgic creștin.

### ***Transformarea acțiunii simbolice în sacramele – epoca protocreștină***

Un al treilea aspect al cercetării teologului german G. Theissen este surprins în capitolul dedicat *transformării acțiunilor simbolice în sacramele protocreștine*<sup>31</sup>. El deschide această cercetare consemnând: „este convingerea mea că acțiunile simbolico-profetice ale Botezătorului și ale lui Iisus sunt transformate în sacramele misterice sub influența Crucii și a Învierii. Intră astfel în tensiune cu mitul, cu ethosul, cu comunitatea și uneori cu experiența religioasă fundamentală a creștinilor. Aceste sacramele primesc puterea lor transformatoare din faptul că un rit misteric se suprapune în transparentul limbaj simbolic al acțiunilor simbolico-profetice. Pentru a înțelege aceasta trebuie să demonstrăm că:

1. interpretarea botezului și a cinei în raport cu moartea lui Iisus este secundară;
2. pe parcursul acestei interpretări, ritul a intrat în tensiune cu mitul, din momentul în care vine adus dinainte și caracterul său semitico-iconic;
3. la timpul respectiv, ritul a intrat în contradicție cu ethosul, din moment ce pune în scenă violentarea unui tabu<sup>32</sup>.

Întreg acest capitol se bazează pe această teorie a diferențelor interpretative în care Theissen excelează. Argumentele abundă și fac parte din ceea ce numim de mulți ani școala biblică critică, analizată inclusiv de profesori ai Sibiului<sup>33</sup>. De

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 137-193.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>33</sup> Părintele Grigorie T. Marcu scrie *Saul din Tars* (Sibiu, 1939, XII+126 p.) și *Antropologia paulină. Elementele. Esența. Originea și originalitatea* (teza de doctorat, Sibiu, 1941, XXXVIII+336 p.). O activitate de cercetare în domeniul școlii mitologice a dezvoltat Părintele Sofron Vlad, *Școala mitologică. Studiu-critic*, Sibiu, 1943, VIII+83 p., cu reflexe ale cercetării și în volumele *Convertirea Sf. Apostol Pavel*, București, 1929, 23 p., și *Prologul Evangheliei a patra. Studiu critic-exegetic* (teză de doctorat), Cluj, 1937, 206 p.

data aceasta, analiza merge mult mai departe decât școala de odinioară, aducând însă argumentări dogmatice apropiate ca sens de cele pe care inclusiv ortodoxia le-a validat în timp. Linia amplă a demonstrației sale este aceea că, redus doar la o privire dinspre moartea lui Iisus Hristos spre cotidianul vremii, sensul simbolic-profetic ar fi dispărut în timp. De exemplu: moartea Domnului Hristos șterge păcatele, Botezul face apel la această ștergere a păcatelor, dar un Botez construit doar pe această argumentare s-ar fi „închis” exact prin moartea Lui. De unde și ideea că martiriul este un botez în moartea lui Iisus (*Mc* 10, 38), care se împlinește inclusiv în timpul de după moartea lui Iisus Hristos. El scrie: „în ebraismul vremii este prezentă ideea că păgânii convertiți la ebraism (prozeliții) sunt creaturi noi: flica unui preot egiptean Aseneth spune în povestirea despre convertirea sa că a fost re-creată din moarte la viața cea nouă (Iosif și Asenethe, 8, 10; 15, 5). Dar re-crearea din statutul prelungit de moarte, care concludă o viață învechită”<sup>34</sup>. El concluzionează că toate motivele simbolice exprimate prin Scriptură ori argument de logică a ritualului pot asocia Botezul de moarte, dar atât. E o simplă asociere. De altfel, folosind un text din Apuleius (*Metamorphoze* XI, 21, 7) – *instar voluntariae mortis et precariae salutis*/ imaginea morții voluntare și a mântuirii libere – referitor la misterii inițiatice, Theissen insistă asupra unei experiențe simbolice a morții în mult mai multe religii decât cele ce le enumerăm de obicei. De aceea, reconstrucția istorico-tradițională prin care Botezul primește această semnificație a morții nu este suficientă în viziunea sa. Mai ales că botezul ioaneic chema și la o convertire propriu-zisă, la o schimbare a vieții. Punct de referință, dacă ne gândim că reprezintă și contextul de început al propovăduirii Mântuitorului – pocăiți-vă, că s-a apropiat Împărăția cerurilor! Această convertire era văzută ca o întoarcere la Dumnezeuul părinților, la Dumnezeuul celor vechi din Israel. În siajul acestei cercetări se înscrie și lucrarea unui catolic, Ugo Sartorio, care propune inclusiv o analiză a convertirii ca proces psiho-social<sup>35</sup>. În acest caz trebuie să reținem că păgânii nu erau chemați să se întoarcă la obiceiurile părinților lor, ci, din contră, să ia uneori distanță majoră de acele obiceiuri<sup>36</sup>. Acest amănunt îl subliniază și autorul nostru, care vede convertirea drept o reducere a distanței în raport cu Dumnezeuul Cel Viu și Unic. Exemplificarea cea mai importantă o avem în persoana Sfântului Apostol Pavel, care cerea anume

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>35</sup> Ugo Sartorio, *Conversione. Un concetto controverso, una sfida per la missione cristiana*, Ed. Queriniana, Brescia, 2021, pp. 18-22.

<sup>36</sup> O analiză amplă asupra acestui fenomen a se vedea la Pr. Constantin Necula, „Exigențele convertirii oglindite în Actele Martirice – izvor primar”, în *Ale Tale dintruale Tale. Liturghie – Paștorărie – Mărturisire. Prinos de cinștire adus ÎPS Dr. Laurențiu Streza la împlinirea vârstei de 60 de ani*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2007, pp. 677-720.

ruperea cu trecutul, moartea trecutului, pentru a fi inițiat în viața cea nouă în Hristos<sup>37</sup>.

**Interpretarea Cinei în raport cu moartea lui Hristos** este însă mai importantă pentru cercetarea noastră. Autorul pornește de la ideea că, prin timpul în care fixează termenii Euharistiei, Mântuitorul pare că numai aici face legătura între moartea Sa și relația cu nemurirea noastră. Unii exegeți, citat de către Theissen este L. Oberlinner<sup>38</sup>, merg până la a spune că ștergerea chipului Domnului, apropierea Sa de moartea pe Cruce, stingând oarecum strălucirea surprinsă de Evanghelii în Schimbarea la Față. Accentul cade aici pe umanizarea deplină a Mântuitorului – văzută aici prin prisma teologiei protestante, vecină oarecum ereziei ariene ori nestoriene. Pare că în discursul lui Theissen dispăre dumnezeirea sau asistăm la un soi de „îmbătrânire” a Chipului lui Dumnezeu din Iisus Hristos. El crede că argumentarea Cinei cu moartea Lui a intrat în construcția simbolică a Bisericii primare mai ales după Învierea Lui, „sacrificiul expiatoriu” născându-se în limbajul meta-simbolic după momentul Paștelui. Argumentele sale – cuprinse în patru elemente cu exegeză evanghelică proprie<sup>39</sup> – insistă pe ideea lipsei unei memorii simbolice și că, în fapt, în fundamentarea iertării/ridicării păcatelor prin moartea jertfelnică a Mântuitorului, cel mai important este aspectul legat de „modificarea imaginii lui Dumnezeu în ethosul simbolic<sup>40</sup>. Desigur că pentru noi conținutul dogmatic nu reprezintă unul definitoriu mărturisirii Ortodoxe. Dar trebuie remarcată metoda logic-narativă prin care argumentul poate fi reanalizat în structura lui simbolic-rituală. El desface nodul semiotic în două direcții importante și pentru exegeza liturgică modernă, cu insistența pe tensiunea între mit și rit, mai ales în ceea ce privește caracterul iconic al Tainelor. Părerea autorului este aceea că, în lipsa caracterului iconic primar din sacramentele Bisericii primare, se instituie această tensiune între mit și rit – aspect care ar putea ajuta și cercetării ritualice bisericesti din arealul ortodoxiei. Este vorba de o dezvoltare a mistagogiei după regulile lecturii biblice, prin care s-a impus construcția catehumenală din Biserica Primară.

Una dintre analize, care implică o serie de elemente de psihopatologie ori psihoterapie, ne apar de-a dreptul absurde. Ideea îngrădirii în tabu social și tabu ritual a Botezului, motiv pentru care tensiunea ritual-mit devine de-a dreptul „violare simbolică a unui tabu”<sup>41</sup> nu este doar hazardantă, dar îndepărtează cu totul de la asumarea decentă a cunoașterii teologice. Desigur că apariția celei de

<sup>37</sup> Gerd Theissen, *Die Ritualdynamik Urchristlicher Sakramente*, p. 147.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 149-151.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 151-153.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 171.

a reia categorii – tabuul moral<sup>42</sup> – în contextul social iudaic devine interesantă sub aspectul criticii sociale. Exemplul ales de Theissen opune botezarea actului suicidului colectiv, dovedind că dacă Botezul este un „suicid” simbolic, în planul societății iudaice acesta este refuzat, chiar dacă, a se vedea cazul Masada sau al revoluției lui Iuda Galileeanul, e parte din istoria defensivă a unui popor derutat de opțiunea sa moral-spirituală. Moartea prin Botez și eliberarea din păcat (*Rm* 6, 7) este evidențierea unei teologii a libertății alegerii morții cu Iisus. Este interesant cum dezvoltă aspectul morții pe cruce ca metaforă care atinge tabuurile social-culturale ale vremii. Scrie: „răstignirea constituie o formă de stigmatizare socială, îngroparea, o formă de contaminare culturală”<sup>43</sup>.

Aceeași paradigmă „forțată” – aceea a violării/violentării simbolice a unui tabu – o identifică și în analiza Cinei euharistice. Evocând reminiscențe de sacrificii umane, Mântuitorul intră în tensiune cu mitul clasic al jertfei. De fapt, zice autorul nostru, în epocă existau sacrificii animale, dar cele umane erau socotite o reminiscență a unei epoci istorice trecute. Poate de aceea incită moartea lui Iisus Hristos pe crucea Golgotei. Ea ține într-un sens larg de „moartea nobilă”<sup>44</sup>, aceea voluntară, pentru alții, pentru patrie, pentru Lege, pentru prieteni. Era moartea care îmbuna furia lui Dumnezeu în viziunea vechilor iudei. Cina Domnului – în forma ei primară – rămâne un tabu de ritualuri foarte des întâlnite în iudaism. Să nu uităm că în masa Paștelui era interzis tocmai sângele animalului de jertfă, căci sângele era „sediul” vieții (*Fc* 9, 4 ș.u). De aceea, invitând să bea sângele Său, fie și simbolic – real, am spune noi în Ortodoxie –, pentru un evreu era o invitație abominabilă. De altfel, tezele legate de Hristos istoric – foarte la modă încă – au adus în discuție tocmai în acest context iudaic strict că aceste cuvinte de instituire nici nu aparțin Domnului Hristos. Nu este de mirare că o teorie care nu recunoaște dumnezeirea Fiului ajunge la astfel de analize. Ele trebuie asumate însă și în mediul mult mai larg al cotidianului iudaic, asupra căruia dispunem de o serie de cercetări care ar putea să ne adâncească propria noastră cercetare<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 173-175.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 175, n. 9.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>45</sup> Pentru analiza istorică am parcurs lucrările lui Adalbert G. Hamman, *La vita quotidiana dei primi cristiani – 95-197* (ediția în lb. franceză, Hachette, Paris, 1971, traducerea în lb. italiană, Biblioteca Universale Rizzoli, 1993, 349 p.), și Angelo Penna, *Storia del Cristianesimo. I primi due secoli*, vol. 1 (Cittadella Editrice, Assisi, 1972, 238 p.), precum și o serie de lucrări privind regiuni ale Palestinei în vremea Mântuitorului: Joachim Jeremias, *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerca di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Edizioni Dehoniane Bologna, 2020, 645 p.; Dario Garriga, *La Giudea di Gesù. Dalla morte di Erode il Grande alla fine del Regno di Agrippa I* (4 A.C - 44 D.C0, Pozzo di Giacobbe, 2020, 206 p.). Pentru o viziune de ansamblu asupra teo-



Integrarea în mentalitatea socială a vremii, a fiecărui gest ritualic ori de mentalitate simbolică are „farmecul” ei, dar poate și degenera în analize polisemantice care nu au sens în asumarea coerentă a modelului liturgic al Bisericii. În situația Cinei Domnului, autorul nostru identifică un soi de antropofagie ritualică și vede în aceasta fracturarea unui sistem universal de simboluri. De altfel, el leagă acest ritual simbolic de cuvintele Domnului: „dacă nu veți mânca (aici are sensul de masticare ca atare) trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi” (*In* 6, 53). În religiile misterice – ne spune autorul – ideea unei teofagii e prezentă numai în cultul lui Dionis, care apare adesea în reprezentări cu aspect animalic și mâncând carne crudă, cei care-l urmează fiind și ei buni vivanți. Penteo – un soi de vicar al zeului – va fi făcut bucăți pentru a fi oferit de mâncare acelor. Cicero, în *De natura Deorum* (3.41), identifică metafora în dramatica reprezentare a lui Dionis, dar Euripide, în opera *Bacante* (284), scrie: „nici un altul nu vindecă precum el suferințele. Se întoarce Zeus cu fața la zei”<sup>46</sup>.

Să fie opus pur și simplu Iisus Hristos lui Dionis? Textul de la *In* 2, 1-10 pare să confirme. Personal, spre deosebire de autorul nostru, identific aici o spiritualizare liturgică, pâinea devenind Pâinea Vieții, Hristos fiind aceasta în veac. E un alt plan de mâncare și băutură și, revenind, credem când spunem că pierderea din vedere a faptului că Iisus Hristos este Dumnezeu-Om îl face pe teologul evanghelic să se piardă în psihoterapii lipsite de sens duhovnicesc.

### ***Formele rituale concurente în epoca protocreștinismului – epoca Evangheliei***

Ultima parte a cercetării lui Gerd Theissen este o analiză asupra ***primatului sacramentelor protocreștine și forța lor performativă***<sup>47</sup> în cele două rituri legate de Botez și Cină-Euharistie. Una dintre cele mai interesante părți ale cercetării propuse și ține de identificarea ***formelor rituale concurente în epoca protocreștinismului***. El pornește de la transformarea post-pascală a acțiunilor simbolico-profetice în spațiul propus de cruce și înviere. Unele forme ritualice vor păstra o continuitate majoră, aducând aproape dimensiunea botezului ioaneic și banchetul-cină de o serie de modele festive anterioare. Din această identificare se va naște fontul central al expunerii sale: integrarea Botezului și a Cinei în diferite rituri, care în timp vor deveni rituri alternative la cel din epoca

logiei iudeilor vremii pot fi consultate Frederic Manns, *L'Ebreo di Nazaret. Indagine sulle radici del cristianesimo*, Ed. Terra Santa, 2020, 269 p., și lucrarea lui Brunetto Salvarani, *De Judaeis. Piccola teologia cristiana di Israele*, Il segno dei Gabrielli editori, 2015, 156 p.

<sup>46</sup> Gerd Theissen, *Die Ritualdynamik Urchristlicher Sakramente*, pp. 179-181.

<sup>47</sup> Folosește cuvântul, conținutul „performativ” în sensul desenat anterior în cercetare.



creștinismului primar<sup>48</sup>. În acest context expune **integrarea botezului ioaneic în botezul creștin**, un demers plauzibil, făcând acord cu *teologia eshatologiei prezente*<sup>49</sup>. Aceasta o acordează autorul nostru cu episodul din Faptele Apostolilor (2, 38) și apoi cu momentul întâlnirii dintre Filip și famenul etiopian (FA 8, 39). Sigur, nu este simplu schimb ritualic: primești botez, primești și Duh Sfânt, cum insinuează dintâi Theissen, dar este sigur un argument care aduce la suprafață drama teologică a ruperii Botezului de Mirungere, așa cum o practică Biserica Romano-Catolică până astăzi. Din acest punct de vedere, amintirea altor botezuri – Anania la Damasc (FA 9, 17) sau Corneliu cu toată casa sa (FA 10, 44-48) – identifică și modificarea de conținut a ritualului: nu avem de a face doar cu un botez – ioaneic – al pocăinței, ci și cu unul al primirii Duhului Sfânt. Și, din acest motiv, apare ceea ce numim *punerea mâinilor*, gest liturgic cu o amplă conotație în conținut dogmatic (FA 19, 6). Ceea ce subliniază însă Theissen este că această punere a mâinilor este un gest independent de Botez și așază acest ritual în siajul teologic al *glosolaliei* – vorbirii în limbi – și în asemănare cu *circumcizia*, combătută de Sfântul Pavel exact cu Botezul creștin, care face ca diferența între bărbat și femeie să dispară (Ga 3, 28). El explică astfel apariția ritualului ungerii cu Mir/untdelemn (1 In 2, 20, 27) în linie directă cu ungera bolnavilor, ca formă de exorcizare (Mt 6, 13; Iac 5, 14), pentru că ungera cu untdelemn și invocarea Numelui Domnului Hristos era făcută numai în contextul bolilor legate de ethosul demonic al bolii<sup>50</sup>. Concluzia sa:

„Pornind de la tendința difuză a unui perfecționări a creștinismului, și Botezul devine posibil, chiar valorizarea interpretării ca o moarte și înviere cu Hristos. Moartea și învierea sunt unice, nu sunt transcendente în alt concept de mediere. În ceea ce privește imitarea mimetică a morții lui Hristos, Botezul reprezintă un pas definitiv. Grație acestei referiri asupra morții, Botezul poate fi evaluat ca atare ca un sacrament împotriva oricărei alte integrări de sens care l-ar fi putut relativiza. Vorbim despre un motiv care, depășind oricare altul de gen, afirmă fundamental interpretarea botezului în lumina morții”<sup>51</sup>.

Un al doilea aspect important pentru analiza noastră este aceea asupra formelor de concurență ale Cinei Euharistice: „în dezvoltarea Cinei găsim o situație similară: în creștinismul primar au fost perpetuate Paștile comunitare propuse de Isus, care au fost celebrate ca anticipare a dimensiunii eshatologice. Două scrieri diferite au fost convingătoare și fundamentale creării cultului

---

<sup>48</sup> Gerd Theissen, *Die Ritualdynamik Urchristlicher Sakramente*, pp. 195-196.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 201-205.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 201-207.

Euharistic: Didahia și Faptele Apostolilor. Cu maximă probabilitate, Didahia era citită ca o prelungire a Evangheliei de la Matei, ca învățătură de credință legată de Botez vestită în finalul Evangheliei. Discipolii Săi vor fi învățați poruncile sale pe toți oamenii (*Mt* 28, 19 ș.u). Este dincolo de orice îndoială că Faptele sunt o prelungire a Evangheliei de la Luca. Acestea vorbesc despre misiunea universală care a fost încredințată de Înviat ucenicilor Săi la finalul Evangheliei (*Lc* 24, 47-49). Acest caracter suplimentar al Didahiei și al faptelor Apostolilor este important pentru chestiunea noastră, pentru că în acest fel ajungem să lămurim dacă Didahia și a doua operă a lui Luca pe care o cunoaștem îndeamnă la o convingere bucurătoare fără memorialul morții inclus în ea, dar și o convingere cu un memorial al morții acceptat, bazat pe instituirea evanghelică a Cinei. E foarte posibil să fi fost și alte forme de realizare a Cinei – el îl citează pe B. Kollman, H. Lietzmann ș.a.<sup>52</sup>. Așii au încercat să interpreteze mulțimea variantelor Cinei drept „variante ale unei singure celebrări/slujiri”<sup>53</sup>. Pentru cercetarea noastră este însă de reținut modul în care autorul leagă Evanghelia de continuarea sa istorică – Didahie și Fapte – și aduce dinainte – după o lungă analiză de termeni și teme interne textelor mateiene<sup>54</sup> – ideea că de fapt Cina Pascală a fost la bază profilul unei Cinei anuale, lucru subliniat mai ales de textele Didahiei (10, 7; 11, 7). Apoi, analizează momentele legate de *frângerea pâinii* (*Lc* 22, 15), subliniind conținutul Noului Legământ – dovedind inserarea în Liturghie a cuvintelor pascale, ceea ce duce cu gândul la faptul că memoria pascală a Liturghiei propuse prin Luca este una de origine a unei Liturghii pascale care aduce aminte de moartea lui Hristos. El scrie: „*Mutatis mutandis*, din toate ele spuse se poate trage concluzia că cuvintele de instituire au achiziționat un sens legat de sărbătoarea Paștelui și nu era adaptată pentru Liturghii în tot anul”<sup>55</sup>. În Faptele Apostolilor identifică o a doua modalitate de „frângere a pâinii” – o Cină bucurătoare, a întâlnirii cu Iisus Cel Înviat. Leagă această afirmație de textul privind întâlnirea dintre ucenici și Domnul Cel Înviat la Emaus îndată după Învierea Sa, dar care nu aduce aminte de moartea Sa. Aduce aminte de textele din Faptele Apostolilor – 2, 42-47 și 20, 7-12 (episodul din Troada) – și amintește de un al treilea ritual posibil tot din Fapte (27, 35-36), atunci când Sfântul Pavel, pe corabie, încurajează marinarii: „Zicându-le acestea, a luat pâinea, a mulțumit lui Dumnezeu în fața tuturor, a frânt-o și a început să mănânce. Toți au fost încurajați și au mâncat”. E limpede că aici, în textul din urmă, nu avem o masă sacramentală cu fundament în memoria

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 209, n. 4.

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 207-211.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 211-219.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 223.

morții. Iar marinarii nu erau nici măcar creștini. Și totuși, vedem „fracții” din frângerea pâinii. De unde concluzia autorului, că de fapt în perioada nașterii cultului creștin exista o coexistență a celor două motivări rituale. Un ritual de cină, care luptă cu moartea, iar un altul, care trăiește cu bucurie Învierea, marcat de bucuria eshatologică a Învierii. El vede aici o întâietate câștigată în timp, probabil prin mai deasă slujire în timpul anului. Deci, în viziunea sa, conform textelor mateiane și ale Didahiei, precum și în dubla operă lucanică se celebra o dată în an o Liturghie care comemora moartea Mântuitorului, anume la data Paștelui. Astfel, creștinii aveau o sărbătoare simultană celei evreiești. Corespunde astfel și vechii tradiții a comemorării morții cuiva drag. Asta și pentru că prima comunitate celebra în mod regulat ritualul bucuros al aducerii aminte de Paște, de Înviere. Acest banchet de bucurie continua, în fapt, toate mesele la care Hristos venea pe pământ. Fără ca acum, în viziunea nouă, să uităm că Înviatul este prezent asemeni prezenței Sale la Emaus.

### ***Construcția paulină a mitului și ritualului – importanța socialului în determinarea liturgicului***

Suntem în finalul analizei noastre descriptive. Theissen acordă o importanță mare capitolului în care ne pune înaintea ideea afirmării în timp ***a sacramentelor care amintesc de moarte***. Este ceea ce readuce în analiză construcția paulină a mitului și ritualului liturgic. Aspectele urmărite sunt trei:

1. ***Theologia crucis*** – care atribuie morții lui Iisus Hristos o importanță particulară;

2. ***Misiunea paulină între popoare***, între păgâni (*ad gentes*) – care se fixează pe aspectul implementării în societate a ritului (ceea ce vom numi în timp inculturare);

3. ***Factorii umani în general*** – afirmând că, în conformitate cu științele cognitive moderne, avem de a face cu un artefact prelevat din istoria religiilor: ideea contra-intuitivă în combinație cu aceea intuitivă<sup>56</sup>.

Pe primele două le analizează prin prisma teologiei crucii și prin asimilarea în teologia crucii a teologiei legată de Iisus Hristos, Mielul pascal, venit să ridice păcatele lumii, sacrificat pentru noi (*1 Co 5, 7*). Ideea unei perspective a răstignirii ca punct ritualic legat de Liturghia pascală reduce, în viziunea lui Theissen, viziunea sacramentului propus de Liturghie la o singură slujire a acesteia, o dată în an, în apropierea Paștelui. Memorialul morții ține astfel de o construcție mixtă, irepetabilă în anul liturgic, care devine repetabilă în acord cu

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 229-231.

cererea factorului social: nevoile structurale ale comunității creștin-păgâne<sup>57</sup>. Un exemplu de adaptare la factorii sociali este, în viziunea autorului, modul în care Pavel și Barnaba nu impun circumcizia celor veniți dinspre neamuri și pot deveni creștini fără să fie supuși acesteia. O astfel de atitudine va marca consecințe la nivel înalt. Se diminuează astfel importanța autorității comunității atât de marcantă în misterele antice – autorul subliniază că orice inițiere inițiativă era apoi colegată la un cult oficial –, iar acest mod de a gândi al Sfântului Pavel deschide posibilitatea ca orice convertire reală să-i apropie de cultul creștin, care se realiza fie la Templul din Ierusalim – unde nu puteau participa, fiind necircumcizi –, fie avea nevoie de un nou cult și un nou spațiu cultural. Și în acest context – nu exista templu și nici sacerdoți – „comunității creștine a trebuit să i se ofere forme substitutive funcționale, care trebuiau să ia locul sacrificiilor existente”<sup>58</sup>. El asimilează Botezul echivalentului funcțional al admerii în comunitate și Cina euharistică a așază drept centru al acestui nou cult. Ambele sunt adecvări ale teologiei legate de moartea lui Iisus. Prin Botez, păgânii devin membri ai poporului lui Dumnezeu, așa cum Pavel îi asigură pe galateni: devin descendenți din Avraam, „o nouă creație” (*Ga* 6, 15; *2 Co* 5, 17). Astfel se și propune nu doar o rodine ritualică nouă, ci și o nouă așezare în speranță: viața cea nouă după moarte. În acest context, numai Botezul ca o co-diviziune a teologiei legată de moarte și înviere în Hristos poate furniza Botezului creștin această dimensiune de ritual ireversibil, dovedindu-se a fi echivalentul funcțional al admerii prin naștere din nou în poporul cel sfânt al creștinilor.

Ceea ce apare consemnat de Theissen în raport cu Cina euharistică devine important pentru noi în contextul cercetării propuse. Creștinii proveniți dintre păgâni erau crescuți într-un mod în care celebrarea religioasă era fundamental legată de sacrificiu. Astfel, zice el, s-a dezvoltat Cina euharistică, precum o substituie a tuturor celorlalte sacrificii și ritualuri legate de Templu iudaic ori cultele păgâne din viața lor. Astfel, Cina a „achiziționat” puterea substituirii altor jertfe prin acordarea ei la moartea pe Cruce a Mântuitorului. Autorul vede aici nevoia de transformare a mâncării rituale – anterioare acceptării în viața cea nouă – într-o mâncare sacramentală<sup>59</sup> legată de moarte, purtând memoria morții. Un rit de amintire a morții zilnic, săptămânal ori anual, precum erau și riturile de pomenire din memoria socială a comunității. De aceea, consumarea Sfintelor, în teologia morală a lui Pavel, ține de o curăție morală asumată, iar Didahia insistă (10, 7) că această construcție rituală zidește comunitatea din interior, dinspre

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 233-235.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 239.

„liturghia particulară” spre persoanele slujitoare, care devin astfel sacerdoții noului rit liturgic.

Ultima linie a cercetării lui Theissen este legată de ***problema antropologică a ritualului***. Deși pornește cu analiza aproape din centralitatea psihodramei – reamintind de ideile contra-intuitive și violentarea simbolică a tabuului<sup>60</sup> – propune iarăși în discurs asimilarea dimensiunii profetice a ritualului și motivează prin aceasta multitudinea ritualurilor, multe paralele. Ceea ce pare și mai interesant lecturii este modul în care construiește tensiunea între rit și mit. Și o face în funcție de ceea ce el numește încălcarea limitelor ființei în mod contra-intuitiv. Aici vede autorul specificul imaginarului religios.

### ***Concluzii***

Pentru a exprima concluziile lecturii unui atât de amplu material și propunerii mele de cercetare voi prelua din sinteza propriei lui Theissen două iconografii ale cercetării. Ele reproduc oarecum cu atenție, nu fără greutate în redare tehnică, modelul de interpretare al întregii cercetări liturgice protestante, evanghelice în general – aici integrând și cultura liturgică a neoprotestantismului. Merită să înțelegem modul în care o lume care și-a pierdut Tainele caută scăpare în transdisciplinaritatea inter-teologică? Sigur da. Pentru mine, personal, lectura lecțiilor lui m-a făcut să fiu mai atent la provocările legate de interpretarea relației liturgic-rit-ethos și a modului în care, cel mai probabil, lumea teologiei adaptate la neuroștiințe va acționa ca atare în anii care vin. De aici și nevoia lecturii celui alt autor propus de noi pentru analiza polisemantismului religios în ritualul liturgic din Biserica primară.

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 241-243.

## **Tematica ortodoxă și simboluri liturgice în compoziția lui Gheorgy Sviridov\***

**Drd. Ștefan PÎNTEA**

### *Abstract:*

Biblical texts, liturgical hymnography, as well as certain elements from the lives of Christian saints have always been a source of rich inspiration for artists of all times. It is well known that some of the greatest classical musical masterpieces today are the masses of Mozart or Bach, or the requiems of various composers that gather people in the halls of philharmonics all over the world. The main purpose of this study is to highlight how, through his works and ideas, the Russian composer Gheorgy Sviridov managed to bring the meaning and evangelical ideas closer to people in the difficult times of the 20th century.

### *Keywords:*

Gheorgy Sviridov, liturgical symbols, orthodox theology and art

### *Introducere*

Interesul profund al compozitorilor de la sfârșitul secolului al XX-lea pentru muzica sacră rusă a fost dictat de multe condiții prealabile. Pe de o parte, în multidimensionalitatea societății moderne, este foarte dificil pentru o persoană să se simtă pe sine ca un întreg armonios; firea în formă de mozaic a lumii înconjurătoare dă naștere mai degrabă unei stări de sfâșiere a propriului sine; pe de altă parte, dorința unei persoane de a găsi integritatea pierdută se manifestă în lucrările scriitorilor, artiștilor, muzicienilor și filosofilor secolului XX, în care autorii se îndreaptă către întrebările eterne ale existenței, la fundamentele sale religioase și

---

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

spirituale<sup>1</sup>. Dorind să regăsească acel ceva ontologic, unii artiștii au apelat (și în continuare apelează) la Sfânta Scriptură și la imnografia liturgică, pentru că gădesc în aceasta o sursă existențială nu doar de inspirație, ci chiar și de liniște. Vom vedea acest lucru, practic, prin analizarea pe scurt, în articolul de față, a operei și a gândirii compozitorului rus Gheorgy Sviridov.

### ***Tematica ortodoxă și simboluri liturgice în compoziția lui Gheorgy Sviridov***

Pentru Gheorgy Sviridov, tematica teologică ortodoxă are un loc aparte în universul său muzical. De la bun început, trebuie să menționăm faptul că Sviridov era foarte atent la întregul palmares de „sunete” care se asociază Liturghiei Ortodoxe, de la bătaia clopotelor și până la recitativele rostite de preot sau de strană: „Bătaia Clopotelor nu este nici pe departe doar un sunet sau un grup de sunete materiale, ci un simbol; sunete pline cu cea mai profundă semnificație duhovnicească, cu un sens duhovnicesc deosebit, care nu poate fi transmis prin cuvinte. Fără acest sens, toate acestea se transformă/devin hodorogeli metalice, sunete golite de orice însemnătate”<sup>2</sup>. Poate tocmai de aceea, acest „aer” de slujbă poate fi perceput și întâlnit inclusiv la piesele laice ale lui Sviridov.

Din 1985 și până în 11 decembrie 1997, când compozitorul a suferit al treilea infarct miocardic, care i-a și luat viața, el a lucrat la ultimele sale compoziții, care au devenit, într-un oarecare fel, testamentul său muzical duhovnicesc. Acum, când partiturile sale sunt analizate, ne putem închipui dimensiunile intențiilor sale. De fapt, colecția „Cântări și rugăciuni” pe care Sviridov a pregătit-o pentru tipărire reprezintă doar o mică parte a aisbergului muzical care se ascunde în marea arhivelor cu manuscrise ale compozitorului. Dacă redacția finală a colecției „Cântări și rugăciuni” numără 16 părți, planul inițial al acestei compoziții poartă, de fapt, numirea de „Din poezia liturgică” și numără circa 43 de compoziții<sup>3</sup>.

„Din poezia liturgică” este o compoziție în care textele tradiționale din Liturghia Ortodoxă sunt transpuse de compozitor atât pentru cor, fără acompaniere (ceea ce este în acord cu nescrisele canoane ale slujbelor ortodoxe), cât și pentru soliși și cor cu acompanierea orchestrei. Aceasta este o înaltă artă duhovnicească, doar că exprimată în simbioza formelor bisericesti și laice. Și totuși, vorbind cu cuvintele compozitorului însuși, în această compoziție

---

<sup>1</sup> Оксана Александрова, „Традиции православного пения в духовной музыке Г. Свиридова”, în *Традиції та новації у вищій архітектурно-художній освіті*, Випуск 1/2015, Харків, 2015, p. 2.

<sup>2</sup> Георгий Свиридов, *Музыка как судьба*, Молодая Гвардия, Москва, 2002, p. 128.

<sup>3</sup> Александр Белоненко, „Из чего рождается гармония”, în Георгий Свиридов, *Музыка как судьба...*, pp. 10-11.

„domnește duhul preînalt și măreț al slujbelor ortodoxe”<sup>4</sup>. Așa s-a dovedit a fi sensul interior și intim al evoluției creației lui Sviridov; acesta s-a dovedit a fi drumul duhovnicesc al marelui artist, al omului rus cu o fire ieșită din comun în toată plinătatea și complexitatea ei, care a rețrăit, împreună cu poporul său, toate furtunile și cutremurările secolului XX.

Cercetătorul și muzicologul Aleksandr Belonenko spune că acest ciclu de „Cântări și rugăciuni” „ocupă un loc special în opera lui Gheorgy Sviridov. Această lucrare nu a fost doar finalizarea efectivă a drumului creator al compozitorului, ci și rezultatul logic al unei întregi tendințe care se maturizase în ultimele trei decenii ale vieții sale. Condiționat, foarte general, această direcție poate fi numită spirituală și muzicală. Condiționat, pentru că este greu de separat scrierile spirituale ale lui Sviridov, în sensul tradițional al cuvântului, de cele laice”<sup>5</sup>. În continuare, Belonenko dă exemplul de lucrări compuse pe versuri laice, lucrări unde pe alocuri poate fi întrezărit, iar în alte locuri chiar foarte bine simțit acest stil sviridovian care a integrat duhul ortodox în mai toate lucrările sale:

„Atât poezia «Rusia în disperare», cât și cantata «Oaspetele luminos» sau piesa «Sufletul îmi e întristat după ceruri» (toate pe cuvintele lui Serghei Esenin) sau ciclul coral «Cântece ale atemporalității» (după cuvintele lui A. Blok) sunt literalmente impregnate de imagini și personaje ale Evangheliei, citate din Psaltire sau din Noul Testament, sunt saturate de simboluri și motive religioase... Aproape toată muzica lui Sviridov, cel puțin de la mijlocul anilor '50, a fost plină de cântări bisericești ortodoxe. Această calitate intonațională a muzicii lui G.V. Sviridov este remarcată de cercetători și experți. Însuși Gheorgy Vasilievici a vorbit în mod repetat despre influența cântului bisericesc asupra limbajului său muzical<sup>6,7</sup>.

Dragostea lui Sviridov față de muzica bisericească ortodoxă, precum și influențele pe care acesta le-a avut asupra sa pot fi observate chiar și în compozițiile mai vechi, apărute cu mult înaintea colecției „Cântări și Rugăciuni”. Astfel, elemente de muzică bisericească pot fi auzite în lucrări precum „Țara Strămoșilor” sau în oratoria „Poema în memoria lui Sergej Esenin”, precum și în ciclul

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>5</sup> Idem, „Хоровая «теодицея» Свиридова”, în Г.В. Свиридов, *Полное собрание сочинений*, Том 21, Издательство Национального фонда „Свиридов”, Москва, 2001, p. I.

<sup>6</sup> „Corul și cântatul bisericesc m-au impresionat ca muzician, poate cel mai mult decât toate celelalte genuri muzicale. De fapt, încă trăiesc cu această uimire. Această muzică s-a întipărit în mine, s-a îmbibat ca un burete încă din copilărie...” – acestea sunt propriile cuvinte ale lui Gheorgy Vasilievici dintr-o conversație cu autorul în 23 mai 1986. A se vedea în acest sens Александр Белоненко, *Музыкальный мир Георгия Свиридова*, Сборник статей Александра Белоненко, Издательство „Советский композитор”, Москва, 1990, p. 124.

<sup>7</sup> Idem, „Хоровая «теодицея» Свиридова”..., p. I.



vocal „Tatăl meu a fost țăran”. „În cea de-a doua parte a «Oratoriului Patetic» pe versurile lui V. Maiakovskii («Povestirea despre fuga generalului Vranghel»), Sviridov recrează autentic una dintre cântările bisericești preferate ale lui, rostite de Dreptul Simeon, și anume cântarea «Acum slobozește...». Aici ele răsună ca o piesă de rămas bun, ca un prohod pentru cei răposați, pentru Rusia cea veche răposată... Însă cu *Trei compoziții corale din tragedia A.K. Tolstoi «Țarul Fiodor Ioanovici»* (1973) începe, în cel mai concret mod, muzica liturgică sviridoviană”<sup>8</sup>.

O altă temă deosebit de importantă pentru întreg universul creativ al lui Sviridov, dar mai cu seamă pentru compozițiile sale care abordează tematică duhovnicească, este tema Paștelui – de la asta pornește Sviridov. Dacă analizăm doar cântările publicate, acest lucru nu este atât de evident, însă conform notițelor sale proprii atât din Caiete, cât și cele de pe cărțile sale de rugăciuni, se observă o atenție deosebită acordată sărbătorii Paștelui. Acest lucru se poate datora copilăriei lui Sviridov marcate de această sărbătoare, care, după cuvintele compozitorului, era deosebit de frumoasă în Kursk, acolo unde stătea la bunica sa.

Pe lângă manuscrisele muzicale, s-a păstrat o altă sursă importantă care mărturisește despre căutările spirituală și muzicală a lui Sviridov, și anume „Cartea de rugăciuni”.

„Aici remarcăm faptul că, numai conform acestei cărți de rugăciuni, 30 de texte din diverse părți ale slujbelor din Săptămâna Luminată i-au atras atenția lui Sviridov. Judecând după însemnările lui, compozitorul avea ca scop să pună pe muzică tot Canonul Paștelui, aproape integral, cu toate stihirile Paștilor și majoritatea imnurilor de după Ceasurile Sfintelor Paști”<sup>9</sup>.

După cum se poate înțelege din memoriile de mai sus ale compozitorului însuși, pentru el, bărbat crescut într-o familie ortodoxă, Paștele din copilărie a fost cea mai importantă sărbătoare a anului bisericesc, „Sărbătoarea Sărbătorilor”. La aceasta trebuie adăugat că:

„pentru Sviridov, cu gândirea sa simbolică neobișnuit de dezvoltată, credința nu a fost niciodată o idee abstractă. Evenimentele evanghelice au avut pentru el un adevărat sens istoric, inclusiv evenimentul tainic al Învierii. În poetica lui Sviridov, ideea de «înviere» ocupă poate cel mai important loc, în orice caz, una dintre pozițiile cheie”<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. II.

<sup>9</sup> Арнольд Сохор, *Георгий Свиридов*, Издание второе дополненное, Всесоюзное Издательство Советский композитор, Москва 1972, p. 20.

<sup>10</sup> Александр Белоненко, „Хоровая «теодицея» Свиридова”..., p. III.

Așadar, dacă analizăm doar lucrările publicate de Sviridov, aspectul acesta teologic-duhovnicesc ortodox ar putea să nu fie atât de pronunțat, deși, la o analiză mai atentă, poate fi lesne observat chiar și așa. Însă credem că ar fi și greșit să analizăm gândirea și universul creativ al unui compozitor, doar prin prisma lucrărilor publicate sau care au reușit să vadă lumina zilei. De aceea găsim deosebit de valoros faptul că inclusiv schițele, notițele și ciornele lui Sviridov relevă cât de mult acesta analiza, purta în gândul său ideile teologiei ortodoxe pe care le sustrăgea atât din textul scripturistic și patristic, cât și din slujbele liturgice. Toate acestea ne descoperă imensitatea personalității acestui compozitor și valoarea sa enormă în contextul dialogului dintre teologie și artă.

După 1985 începe o nouă etapă de lucru în domeniul muzicii liturgice. Dacă în prima jumătate a anilor 1980, interesele creative ale compozitorului erau dispersate, întrucât acesta concomitent a lucrat la mai multe compoziții, ei bine, după 1985, Sviridov se concentrează aproape în totalitate asupra cântărilor liturgice.

„Cartea de rugăciuni, care stătea permanent pe masa sa de lucru, mărturisește în mod elocvent amploarea conceptului creativ. Conform calculelor au fost identificate un total de 348 (trei sute patruzeci și opt!) de texte care au atras atenția lui Sviridov. Dintre acestea, aproximativ 250 au fost într-un fel sau altul prelucrate: scurte interpretări ale versurilor, semnificația acestora, prescurtarea textului, rearanjarea cuvintelor, înlocuirea lor, uneori contururi muzicale ale temelor, linii de bare în text sau model ritmic prescris – toate acestea mărturisesc intenția compozitorului de a pune aceste texte pe muzică”<sup>11</sup>.

Sviridov a gândit inițial 3 cicluri de piese: 1. Pascale; 2. Cântări ale Sfintei Liturghii; 3. Cântări ale Sfintei Împărtășanii. Practic, gândirea acestor 3 cicluri a dus ca, într-un final, să apară colecția „Cântări și Rugăciuni”. De asemenea, vorbind despre acest din urmă ciclu („Cântări și Rugăciuni”) trebuie să avem în vedere punctul de pornire, care reprezintă atenția sporită a compozitorului asupra Paștelui și Împărtășirii. Sviridov a reușit să înțeleagă cele două mari taine esențiale ale creștinismului ortodox: Învierea și Împărtășirea. Acest lucru ne ajută să concludem că Gheorgy Sviridov avea o înțelegere profundă a ceea ce înseamnă creștinismul ortodox, iar compozițiile sale muzicale aveau în spate căutări și frământări duhovnicești autentice.

„Dacă analizăm Cartea de rugăciuni a lui Sviridov, vom observa că acesta avea notițe și însemnări componistice în legătură cu diferite rugăciuni din tipicul de zi cu zi al fiecărui creștin, începând cu rugăciunile de dimineață, rugăciuni de peste zi și terminând cu rugăciunile de seară, pavecernița, ceasurile, etc. Trebuie

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. IV.

să evidențiem și faptul că, dacă analizăm per ansamblu toate aceste rugăciuni, Sviridov selecta, în exclusivitate, doar texte cu un conținut vădit **de pocăință**. Chiar și în cazul Psalmilor sau cântărilor din Triod. Cea din urmă (cartea Triodului) reprezintă, de fapt, și sursa principală a textelor pentru viitorul ciclu «Cântări și Rugăciuni»<sup>12</sup>.

Chiar dacă ideea compunerii unui ciclu pascal va rămâne în mintea compozitorului, totuși, el se va orienta mai mult spre evenimentele premergătoare sărbătorii Paștelui, mai exact asupra Postului celui Mare, a Săptămânii Sfințelor Pătимири ale Mântuitorului, a Sâmbetei celei Mari, împrejurul cărora se va structura și definitivă viitorul ciclu intitulat „Cântări și Rugăciuni”. Acest lucru poate fi lesne observat chiar și la o primă audiție a acestei colecții de cântări.

Persoana centrală a compozițiilor lui Sviridov este Mântuitorul Iisus Hristos. Cercetători precum A. Belonenko, A. Sohor, L.V. Malațai, R. Gilles, L. Kinaș ș.a. vorbesc despre o dimensiune „hristocentrică” a compozițiilor lui Sviridov, referindu-se la faptul că Chipul/Persoana lui Hristos apare în compozițiile lui Sviridov de nenumărate ori, chiar și în compozițiile laice<sup>13</sup>. A se vedea, spre exemplu, „Acele sate sărăcicioase” pe versurile lui Tiutcev, „Legenda” pe versurile lui S. Esenin, Poema „Rusia disperată” și „Oaspetele luminos” pe versurile aceluiași Esenin.

„Un aspect demn de menționat este și faptul că, de cele mai multe ori, în compozițiile lui Sviridov, Persoana lui Hristos este în strânsă și permanentă legătură cu imaginea de ansamblu a Rusiei; Sviridov gândește și îl pune permanent pe Hristos ca fiind prezent în cuprinsul «lărgimilor» Rusiei, printre satele ei sărăcicioase și întinsele câmpii. Pentru Sviridov, căderea Rusiei este ca moartea lui Hristos, omorât de romani și evrei în fața ochilor noștri”<sup>14</sup>.

De asemenea, toate evenimentele nefaste prin care trecea Rusia sec. XX erau ca un chin, erau suferințe pe care Rusia le îndura de la propriii ei „copii”. Ei o răstignesc pe ea, cea care dorea să îi îmbrățișeze și să le arate bogățiile ei cele mai tainice; ea dorea să-i hrănească, iar ei o torturau cu războaie, viclenii,

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. IX.

<sup>13</sup> A se vedea Лариса Александровна Кинаш, *Философско-культурологические основания музыкального творчества Г.В. Свиридова*, Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук, Белгород, 2015, p. 9; De asemenea, Richard Luis Gilles, Orthodoxy, „Autocracy, Nationality: Georgy Sviridov’s Russia Cast Adrift”, în *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, volume 284, 2nd International Conference on Art Studies: Science, Experience, Education, Atlantis Press, 2018, pp. 690-694.

<sup>14</sup> Александр Белоненко, „Хоровая «теодицея» Свиридова” ..., pp. IX-X.

toate împotriva rădăcinilor și fundamentului lor – cumiștenia, simplitatea și onestitatea, calități pe care Sviridov le vedea în țărănul rus.

Desigur, în această asemănare a Rusiei cu Hristos, Sviridov merge pe același fir roșu promovată de Dostoievski, și anume Rusia ca o mântuitoare a lumii; Rusia – țara martir care are ca scop renașterea duhovnicească a Europei. Însă, întrucât Sviridov era compozitor, iar nu scriitor, el nu merge în adânc cu cugetările sale.

Următorul Chip (după Persoana lui Hristos) prezent în compozițiile liturgice ale lui Sviridov este cel al Născătoarei de Dumnezeu.

„Chipul Maicii Domnului este prezent în muzica lui Sviridov începând cu compoziția «Născătoare de Dumnezeu, Fecioară, Bucură-te...», piesă care a intrat în ciclul celor Trei piese corale scrise pe motivul Tragediei lui A.K. Tolstoi «Țarul Fiodor Ioanovici»... Dacă, în ceea ce privește Persoana lui Hristos, Sviridov compune în principal lucrări pe tematici ce țin de pocăință și curățire de păcate, cât privește imaginea Născătoarei de Dumnezeu, compozițiile lui Sviridov o reprezintă ca fiind Mijlocitoarea și Apărătoarea noastră<sup>15</sup>.

La fel ca și în cazul ciclurilor de compoziții anterioare, pe lângă ceea ce a reușit să compună Sviridov având-o în prim-plan pe Născătoarea de Dumnezeu, există o listă întregă de compoziții pe care acesta le avea planificate în viitor, texte încercuite și analizate în cărți de rugăciuni (începând cu Acatiste și terminând cu Canoanele de la Utreniile Sărbătorilor închinată Maicii Domnului). Este deosebit de important acest aspect, adică a analiza nu doar ceea ce compozitorul a reușit să scrie, ci și ceea ce era în lucru, ciornele sale, însemnările, textele care i-au atras atenția, întrucât astfel ne vom putea crea o imagine de ansamblu asupra a ceea ce însemna pentru Sviridov tematica teologică și cât de prezentă era aceasta în gândirea și trăirea lui; cât de mult timp aloca acestei tematici ne face să înțelegem căutările lăuntrice pe care le avea.

Am amintit mai sus despre substratul și forma liturgică a compozițiilor lui Sviridov, aspecte prezente chiar și în operele sale laice, mai cu seamă în poeziile lui Blok sau Esenin. „Sviridov și-a propus un obiectiv neobișnuit – să creeze o muzică laică ca formă, însă ortodoxă ca duh<sup>16</sup>. Pe lângă exemplele amintite anterior (precum „Aceste sate sărăcăcioase” pe versurile lui Tiutcev, „Legenda” pe versurile lui S. Esenin, Poema „Rusia disperată” și „Oaspetele luminos” pe versurile aceluiași Esenin), amintim aici printre altele și piesa „Icoana” sau Poema „Peterburg” pentru pian și voce, în care întâlnim compoziții precum „Glasul din cor”, „Maica Domnului în Oraș” sau „Mireasa”, toate acestea scrise pe versurile

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. X.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. XVII.

lui Aleksandr Blok. În toate aceste compoziții poate fi sesizată o stare de rugăciune. Întreg ciclul „Peterburg” e un fel de slujbă cântată de Sviridov, o „Golgota a suferinței”<sup>17</sup> pe care Sviridov a trăit-o întotdeauna referitor la țara și poporul în care s-a născut. Starea de rugăciune este prezentă în compozițiile lui Sviridov. Poate tocmai din această cauză, Sviridov nu putea nicidecum să se seteze pe Sărbătoarea Paștelui, de vreme ce în sufletul lui era pătimire și durere. El vedea că țara lui suferă atât de mult din cauza lăcomiei și a oamenilor ce o sfășie asemeni lupilor, de aceea el o vedea în suferință, o vedea pe un drum al Crucii, biciuită și scuipată.

Așa cum și la alegerea textelor, la fel și în munca asupra lor, Sviridov dădea dovadă de o originalitate deosebită. Este cunoscut faptul că muzica bisericească are niște canoane care trebuie urmate de către compozitor, unul dintre acestea fiind respectarea cu strictețe a textului liturgic, fără a-l schimba în vreun fel. Sviridov însă, aproape în fiecare compoziție, prelucrează textul într-o oarecare măsură. Acest lucru nu este din cauza lipsei de evlavie a compozitorului sau neatenția și neacordarea atenției unui aspect atât de important (cum e tradiția și canoanele bisericești) – nu este nicidecum vorba de o neglijență.

Scopul lui nu a fost niciodată compunerea unei muzici bisericești care să poată fi interpretată în timpul slujbelor. În general, Sviridov „mesteca” toate versurile și cuvintele pe care le punea pe muzică, încerca să le înțeleagă și să le modeleze, astfel încât acestea să se împletească armonios cu muzica și amândouă împreună să slujească aceluiași scop – transmiterea mesajului. „El alegea cuvântul poetic și-l lega cu muzica sa, într-un tot întreg. Pentru el, Ceaslovul și Psaltirea era nu doar cărți de cult, ci reprezentau un etalon al celei mai înalte poezii. Nu în zadar, ciclul «Cântări și Rugăciuni» a avut inițial și subtitlul «Din poezia liturgică» subliniind anume frumusețea poetică și lirică a imnografiei creștin-ortodoxe”<sup>18</sup>.

Desigur, din aceste motive, Sviridov nu poate fi cântat în timpul slujbelor bisericești, însă scopul lui n-a fost niciodată să „intre în biserică” cu muzica sa, ci, mai degrabă, să o scoată pe aceasta în afară, să intre în lume cu ea și să o descopere

---

<sup>17</sup> „Premiera Ciclului „Peterburg” a avut loc în Sankt-Petersburg și a fost ca o urcare pe muntele Golgota, ca o Cruce pe care, ieșind, o duci de la început până la capăt, pentru că Sviridov nu poate fi interpretat superficial, formal. Începând cu prima notă, cu primul sunet, are loc o afundare în această lume, în lumea lui Blok, în lumea Petersburgului, într-o lume fantasmagorică. Și toată această durere și puritate absolută, toată această curăție cristalină în muzica lui Sviridov adumbrește fiecare cuvânt, iar melodic fiind atât de simplă, este totuși genială, încât te face să nu poți cânta pur și simplu niște note.” Dmitrii Hvorostovsky în documentarul *Слух Эпохи*, 26:15 – 27:23, disponibil pe <https://www.youtube.com/watch?v=17I7yxxa078&t=137s>, accesat la data de 4.5.2024.

<sup>18</sup> Александр Белоненко, „Хоровая «теодицея» Свиридова” ..., p. XXV.

celor din jurul său, oamenilor secolului său, care sufereau mult și erau lipsiți forțat de această sursă duhovnicească nemaipomenită.

„O asemenea transformare a textului este de neînchipuit în afara contextului muzical. Anume în corelație cu muzica devine clar înțelesul compoziției și a textului. Spre exemplu, în «Condacul Născătoarei de Dumnezeu<sup>19</sup>», nu ideea poetică sau funcția liturgică a textului... au servit ca impuls pentru inspirația creativă a compozitorului. Cel mai important aici este Chipul Născătoarei de Dumnezeu. Anume acest Chip este imaginea-cheie care «răsare» din contopirea organică a versurilor cu muzica<sup>20</sup>.

Practic, Sviridov nu pornește de la ideea că acel condac sau un anume text liturgic este (sau va fi folosit) în timpul slujbelor religioase. El pornește de la cuvântul propriu-zis, de la imaginea și realitatea pe care le descrie acest text, iar nu de la utilitatea lui în uzul liturgic ortodox. Scopul și obiectivul principal al efortului compozitorului asupra unei compoziții ne este redat chiar de însuși Gheorgy Sviridov. În unul dintre jurnalele sale găsim următoarea însemnare:

„Poruncile Bisericești, în special stihirile, prorociile, nemaivorbind deja despre cuvintele lui Hristos Însuși, nu sunt doar formule și legi matematice, întrucât sunt încălzite de întreaga plinătate a celor mai înalte simțiri și sensuri ale Duhului lui Dumnezeu... acestea au nevoie de o frază muzicală pătrunzătoare și de o profunzime deosebită... necesită inspirație mai presus de logică și rațiune, mai presus de cele simțitoare și conștiente, ceea din ce și constă cel mai mult geniul artistic<sup>21</sup>.

Căutarea acestei fraze muzicale pătrunzătoare a și constituit esența muncii sale.

Sviridov a reușit să întrevadă un anume adânc de inspirație în cuvintele Scripturii și în poezia liturgică și, afindându-se în ea, scoate la suprafață noi forme de transmitere a acestor sensuri descoperite. El reușește să pătrundă esența dinamicii cuvântului Scripturii, care nu este doar o exprimare formală, un cuvânt cu un sens rigid, lexical, ci, fiind cuvintele lui Dumnezeu Însuși, conțin această putere dinamică de a se înnoi în inima fiecărui om care își deschide inima să le primească; în fiecare aceste cuvinte devin lucrătoare (prin conlucrarea omului), astfel că ceea ce pentru Sviridov a fost sursă nesecată de inspirație muzicală, pentru altcineva poate servi drept inspirație poetică sau artistică de orice fel. Lucrul crucial important aici este ca lucrarea cuvântului lui Dumnezeu în inima

<sup>19</sup> Acesta este titlul original al piesei.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. XXVIII.

<sup>21</sup> Георгий Свиридов, *Музыка как судьба...*, pp. 124-125.

artistului să nu se limiteze doar la exprimarea unor forme creative noi, ci viața însăși a artistului să se racordeze la aceste sensuri, ca, ulterior, mintea și sufletul lui transformate prin acest cuvânt să iasă în afară prin arta „de Dumnezeu insuflată”.

Trebuie să menționăm că lucrul asupra înțelegerii cuvântului, acest proces de „mestecare” a sensului, la Sviridov, implică întotdeauna efortul gândirii, efortul minții care vede cu sufletul ceea ce rostește cuvântul, iar nu o simplă trăire de natură psihologică, pur emoțională.

Imaginea joacă un rol imens în muzica lui Sviridov. Compozitorul însuși a recunoscut în repetate rânduri că nu poate compune muzică fără imagine. Nici sensul direct sau ascuns al cuvintelor, nici construcția sunetului nu servesc drept impuls pentru imaginația sa creatoare. Procesul de compunere, la Sviridov, începe atunci când în mintea lui apare (de obicei brusc, dintr-odată) o imagine clară. Imaginea îi dictează lui Sviridov forma sau alegerea uneia sau alteia metode de prezentare a materialului.

După cum spuneam anterior, în „Cântări și rugăciuni” există un spațiu cu totul special dedicat Maicii Domnului. Melodia acestor piese se distinge printr-o pace și splendoare deosebită. În fiecare dintre acestea, „Maică a lui Dumnezeu” există întotdeauna o frază melodică specială interpretată solo de către o sopran<sup>22</sup>.

„În compoziția «Cuvine-se cu adevărat», un exemplu de asemenea motiv muzical se repetă de 4 ori și vin ca în cădere (literalmente din cer!) la cuvintele «Cea pururea fericită și prea nevinovată». În «O, întru tot cântată Stăpână» – motivul muzical special este o frază de două măsuri, care se înalță asemeni unui val, la sfârșitul refrenului, la cuvintele «Maică Preacurată»<sup>23</sup>.

În toate aceste compoziții, Maica Domnului are propria ei imagine muzicală, care se evidențiază întotdeauna pe fundalul armonic al pieselor.

Psalmii cu conținutul lor de pocăință și rugăciune, chipurile sfinților „pic-tate” prin sunet, Chipul plin de evlavie și smerenie al Maicii Domnului, imagini „istorico-biblice”, „portretul” lui Iuda în „Cina cea de Taină”, Taina Sfintei Împărtășanii, Minunea izbăvirii celor trei tineri din cuptorul aprins, uimirea Mariei Magdalena în fața mormântului gol, Sf. Cruce a Domnului care se înalță peste toate și, în cele din urmă, Hristos Însuși și ultimul Său cuvânt pe Cruce „Nu te tânguie pentru Mine, Maică...” – pentru toată această bogăție de imagini, gânduri și sentimente, Sviridov a găsit o deosebit de strălucitoare formă pentru a le „întrupa” muzical, astfel încât fiecare dintre aceste compoziții să aibă un caracter unitar, dar și unic – să nu se piardă duhul de rugăciune, să poarte în nucleul

---

<sup>22</sup> În acest fel, compozitorul reprezintă muzical Pururea Fecioria și neprihănirea Maicii Domnului.

<sup>23</sup> Александр Белоненко, „Хоровая «теодицея» Свиридова” ..., p. XXX.



lor tradiția muzicală bisericească ortodoxă și totuși să aducă cu ele elemente de noutate și autenticitate absolută<sup>24</sup>.

„Cântările și rugăciunile” lui Sviridov se bazează adesea pe bogatele tradiții muzicale ale Bisericii Ortodoxe Ruse și se caracterizează prin expresia lor profund spirituală și emoțională. Aceste lucrări au fost interpretate pe scară largă în biserici și săli de concert din întreaga Rusie și rămân o parte importantă a tradiției liturgice ortodoxe rusești. Într-un final, „Cântări și rugăciuni” este muzica staticului și a păcii, dar această liniște nu reprezintă „odihna veșnică”; aceasta este liniștea sufletului concentrat pe contemplarea interioară. Caracteristica muzicii lui Sviridov este „mișcare în ne-mișcare”.

Toate fluxurile și refluxurile mișcării sufletului sunt reprezentate în melodia sviridoviană. Aceasta reprezintă componenta „mișcării” muzicii sale. În timp ce fundamentul armonic, puntea pe care se construiește melodia, reprezintă ne-mișcatul.

În muzica lui Sviridov putem auzi întruchipat în sunet paradoxul. Aici, dinamicul este cuprins în static, și staticul mișcându-se ca într-o clocotire internă, în însuși miezul compoziției, ca într-un „piept” al acesteia. Nu putem ști cu siguranță de unde avea Sviridov această înțelegere mistico-filosofică asupra artei, însă ceea ce putem concluda este că găsim evidentele similitudini cu teologia dogmatică, cu dogma Sfintei Treimi, dogma despre Atributele Dumnezeuiești și paradoxurile existenței umane, a firii infinite constrânse de cele finite descrise pe larg de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae<sup>25</sup>.

### **Concluzii**

În concluzie putem afirma că Gheorgy Sviridov este un adevărat inovator și un artist al cărui gândire merită cercetată îndeaproape. Inclusiv pentru teologia ortodoxă, personalitatea acestui gânditor prezintă interes prin deschiderea și legătura pe care o face între teologie și artă.

Sviridov a văzut situația degradantă a aspectului duhovnicesc al artei în Rusia post-revoluționară și chiar post-sovietică. De aceea, vede ca o soluție reînnoirea spre duhovnicesc și aducerea acestuia în spațiul laic. Astfel, el compune pe versuri din Sf. Scriptură și poezia liturgică; gândește și compune cicluri de piese cu soliști și acompaniament de orchestră și cor, tocmai pentru a readuce pe scenele sălilor de concert muzica ce avea în sine miez și fundamente duhovnicești, care

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. XXX.

<sup>25</sup> A se vedea în acest sens Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, pp. 173-202; Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ediția a IV-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, pp. 150-337.



reorientau spre suflet. Asemeni Messelor lui Mozart sau Bach, Sviridov compune chiar și muzica laică în același duh liturgic, astfel transformând sălile de concert în spațiul comuniunii și cuminecării.

Sviridov considera că în însuși duhul poporului persistă Ortodoxia ca stare, ca mod de viață, de aceea muzica bisericească ortodoxă poate fi și trebuie scoasă ca formă de artă liberă, întrucât ea e prezentă în însăși conștiința poporului. Ea nu este doar o formă de estetic. Într-o oarecare măsură, omul iese din biserică și intră în biserică – lumea mare. De aceea, Sviridov compune ciclul de „Cântări și Rugăciuni” nu ca pe o compoziție menită să fie cântată în timpul slujbelor, ci fiindcă asta e specific și autentic poporului din care el se trage; el nu compune muzică bisericească pentru că aceasta era forma supremă a artei, ci pentru că, pentru el, muzica ortodoxă bisericească era cea mai autentică formă de „rusec” posibilă. Prin ea, el parcă ar spune poporului său „uitați-vă cine suntem noi cu adevărat... aceștia suntem noi”.

Așadar, personalitatea și muzica lui Gheorgy Sviridov reprezintă un vârf muzical de înaltă ținută artistică, socială și morală; ideea principală și leitmotivul dominant al lucrărilor sale sunt o chemare continuă la Taina comuniunii omului cu Dumnezeu prin pocăință și, drept urmare, la mântuire.

## **Adolescenții contemporani aflați între setea de like-uri și setea după Dumnezeu \***

**Pr. Drd. Cătălin Nicolae SPĂTARU**

### *Abstract:*

Surrounded by many pitfalls in the context of social media, the transition from childhood to adulthood is a real challenge for today's youth. However, with quality partners such as parents, family, teachers, psychologists, this transition can be much easier. The maturing of teenagers is not a game, but it can take the form of a game, with serious and at the same time pleasant rules, so that the guidance of the adults does not seem like a burden to the youth, but a journey together with them towards a common success. The current challenges of young people in the virtual world, where they spend many hours of the day and night (sexting, gaming, cyberbullying), together with their so-called advantages, as well as the mechanisms that unconsciously develop behind them are put in parallel with the life that the Church proposes to young people, through Jesus Christ, also pointing out the advantages and mechanisms behind it (love, seriousness, responsibility).

### *Keywords:*

teenagers, sexting, gaming, cyberbullying, role model, the game of salvation

Lucrarea de față se intitulează „Adolescenții contemporani aflați între setea de like-uri și setea după Dumnezeu”. Tema nu este una nouă în spațiul public, pentru că despre acest subiect s-a scris și s-a vorbit destul de mult în ultimii ani. Cu toate acestea, prezenta lucrare de cercetare are un caracter inedit într-o

---

\* Articol scris sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Habil. Radu Petre Mureșan, care și-a dat acordul pentru publicare.

oarecare măsură, pentru că ea așază față către față provocările și atracțiile tânărului de astăzi, din lumea social-media, cu chemarea lui Hristos, care îl invită neîncetat pe om să-L urmărească și să-L urmeze spre Împărăția Cerurilor.

Dacă lumea de astăzi, în special prin influenceri, le promite tinerilor fericirea aici, pe pământ, ieftin și rapid, Iisus Hristos a venit în lume având cu totul un alt tip de mesaj, și anume El spune că mântuirea vine prin efort și schimbare de sine. Având în vedere acest fapt, prezenta lucrare își propune să prezinte succint oferta lumii virtuale pentru tinerii de astăzi (sexting, cyberbullying, gaming etc.), iar apoi, în termeni comparativi, oferta Mântuitorului (dragoste, seriozitate, responsabilitate), pentru ca la final să puncteze câteva asemănări și deosebiri între cele două, lăsând deschisă adolescenților calea spre destinația pe care o doresc.

În acest sens, lucrarea prezintă o scurtă introducere în ce înseamnă adolescența și adolescenții, pentru a fixa încă de la început termenii de bază ai studiului, iar apoi analizează pe rând fiecare provocare în parte a vieții virtuale, respectiv a vieții pe care Biserica o propune tinerilor, pentru ca la final să puncteze câteva concluzii cu privire la subiectul de cercetare ales.

### ***Generalități despre adolescență***

Conform *Dicționarul Limbii Române*, „adolescența reprezintă perioada vieții omului cuprinsă între vârsta pubertății și cea adultă, în care are loc maturizarea treptată a funcțiunilor fizice și psihice ale organismului”<sup>1</sup>. În viața oamenilor, adolescența ocupă un loc important, ea fiind „etapa de dezvoltare care face tranziția dintre copilărie și maturitate, caracterizată printr-o mare varietate de schimbări biologice, psihologice și sociale și este adesea un moment de provocări și dificultăți personale considerabile, în special în ceea ce privește sănătatea mintală”<sup>2</sup>. Așadar, adolescența este, pentru tineri, o oportunitate extraordinară de a pune noi baze sănătoase și de reorganizare a vieții. Deciziile luate în adolescență pot influența în mare măsură viața omului până la nivelul la care pot seta cursul vieții acestuia pe calea cea bună sau pe calea greșită. De aceea adolescența este o perioadă foarte importantă în dezvoltarea omului.

### ***Adolescenții contemporani și dependența de digital-media***

În societatea actuală, internetul a devenit un instrument de utilizat zilnic, pentru informare, dar și pentru a cumpăra și vinde lucruri, pentru a comuni-

---

<sup>1</sup> *Dicționarul Explicativ Al Limbii Române*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 14.

<sup>2</sup> J. Andrews, L. Foulkes, J. Blakemore, *Peer influence in adolescence: public-health implications for COVID-19, 2020*, Trends Cogn. Sci., 24, pp. 585-587, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7205648/> (accesat la data de 22 martie 2023).

ca cu rudele sau prietenii plecați departe, pentru relaxare. De aceea majoritatea adolescenților își petrec foarte multe ore din zi folosind telefoane mobile inteligente (smartphone), tablete, computere, pentru a socializa, a se juca online, pentru a vorbi pe chat. În același timp ei sunt considerați nativi digitali pentru că au acces la toate aceste gadgeturi de la vârste foarte fragede, având abilități ce pot fi considerate aproape înnăscute. Dar utilizarea internetului de către adolescenți poate fi problematică, deoarece un număr mare de ore petrecute conectați la gadgeturi afectează dezvoltarea corespunzătoare a vieții, provocând vătămări cerebrale serioase, de pildă, dependență, stări de somnolență, alterarea dispoziției, reducerea chiar spre zero a timpului dedicat învățatului.

Adolescenții sunt expuși la multe riscuri din cauza ușurinței cu care au acces la informații, aflate doar la un clic distanță, și a libertății publicării acestora, care conduce la existența unui conținut nociv. Astfel de riscuri ar fi: cyberbullying-ul, sexting-ul, gaming-ul, dependența de internet, dependența de digital-media și dependența de smartphone.

### *Cyberbullying-ul*

„Cyberbullying-ul a apărut în același timp cu internetul care a devenit cunoscut în 1990, dar a devenit foarte folosit la începutul anilor 2000, ca urmare a creșterii numărului de utilizatori ai siteurilor de rețele sociale. Acestea facilitează bullying-ul electronic, prin faptul că elimină granițele fizice, oferă posibilitatea anonimatului făcând gestionarea fenomenului mai dificilă”<sup>3</sup>.

Pentru ca un act să fie considerat cyberbullying „trebuie să fie o agresiune împotriva unei persoane sau a unui grup prin intermediul tehnologiei, să aibă loc în mod voit, repetat, într-o relație bazată pe inechitate de putere. Studiind acest fenomen se pot identifica trei roluri: cyberbully sau agresor, țintă sau victimă și martori, care la rândul lor pot fi martori care pot face parte din problemă sau care pot face parte din soluție”<sup>4</sup>.

Agresorii/cyberbullies nu se simt în siguranță la școală, au fost ignorați de profesori și au avut, de asemenea, și diverse probleme de comportament, cum ar fi: hiperactivitate, fumat frecvent, alcoolism sau comportament prosocial scăzut.

„Deși nu au fost găsite diferențe de gen în relație cu victimizarea, unele date susțin că posibilitatea de a fi cyberbully este mai mare la băieți decât la fete”<sup>5</sup>. Un indicator care prezice „riscul de a deveni cyberbully sunt părinții mai puțin

<sup>3</sup> D. Netzley, *How Serious a Problem Is Cyberbullying?*, San Diego, CA: Referee Point Press, Inc, 2014, p. 14.

<sup>4</sup> N. Willard, *An Educator's Guide to Cyberbullying and Cyberthreats*, 2005.

<sup>5</sup> Q. Li, *Cyberbullying in Schools: A Research of Gender Differences*, School Psychology International, 27 (2) din 2006, pp. 157-170.

implicați în gestionarea folosirii internetului de către copii. Informarea părinților despre evoluția tehnologiei și încurajarea lor să se implice în supravegherea folosirii internetului de către copii par niște pași logici în prevenirea cyberbullying-ului”<sup>6</sup>.

„Martorii pot juca un rol important în cyberbullying, fiind împărțiți în două categorii: pasivi sau activi”<sup>7</sup>. Aceștia pot acționa în felul următor: în cazul celor pasivi să nu facă nimic; cei activi în mod negativ pot să distribuie mai departe ceea ce se petrece cu victima, iar cei activi într-un mod pozitiv pot să fie alături de victimă, să ceară ajutorul unei persoane de încredere sau al unui specialist. Comportamentul martorilor poate avea o influență foarte mare în ceea ce privește evoluția ulterioară a cyberbullying-ului.

Efectele agresiunii de tip cyberbullying se împart în trei categorii:

„*Psihic* – persoana amenințată se simte supărată, stânjenită, chiar furioasă; *Emoțional* – persoana agresată se simte rușinată și de multe ori aceasta își pierde interesul pentru lucrurile care înainte îi făceau plăcere; *Fizic* – persoana în cauză se simte obosită (are insomnii) sau are simptome precum dureri de stomac sau de cap. Teama de a fi luat în râs sau de a fi hărțuit de alții îi împiedică de multe ori pe adolescenții contemporani să se exprime liber sau să încerce să rezolve problemele existente; și în unele cazuri extreme, cyberbullying-ul poate duce chiar și la suicid. De aceea este necesar ca adolescenții să-și protejeze cu parolă smartphone-ul sau device-urile, să fie precauți și să analizeze cu atenție situația înainte de a partaja informații personale sau fotografii/videoclipuri pe care nu doresc să le vadă mai multe persoane, deoarece, după ce s-a postat o fotografie sau un mesaj, va fi foarte greu sau chiar imposibil de șters”<sup>8</sup>.

„Mulți participanți la hărțuire cibernetică consideră că evenimentele, acțiunile lor sunt «amuzante, populare»”<sup>9</sup>, ieșind astfel în evidență și câștigând urmăritori.

Există totuși și scăpare din această situație. „Modalitățile de prevenție propuse de către diferite cercetări sau chiar de către cei implicați, diferă în funcție de categoria de cyberbullying în care au fost implicați și de mijloacele tehnice prin

---

<sup>6</sup> H. Vandebosch, K. Van Cleemput, *Cyberbullying among youngsters: Profiles of bullies and victims. New Media & Society*, 11 (8) din 2009, pp. 1349-1371.

<sup>7</sup> M. Wong-lo, M. Bullock, *Digital Metamorphosis: Examination of the Bystander Culture in Cyberbullying SC. Aggression and Violent Behavior*, 2014 (<https://doi.org/10.1016/j.avb.2014.06.007>).

<sup>8</sup> <https://kidshealth.org/en/teens/cyberbullying.html> (accesat la data de 12 mai 2023).

<sup>9</sup> Prof. Irma Kiss, *Hărțuirea cibernetică-cyberbulling, Lucrările Simpozionului Național „Educație fără bullying, punct și de la capăt”* (martie 2023), Editura Meritocrat, Cluj-Napoca, p. 54.

care s-a petrecut incidentul. În urma unui articol din 2008 asupra adolescenților de 11-16 ani, bazat pe două cercetări, aceștia au dat mai multe sfaturi cu privire la prevenție: să fie blocat sau ignorat cyberbullying-ul, valabil și pentru telefoane mobile, alte sfaturi au fost dacă se primește un text de la un număr întâmplător trebuie respins, referitor la internet: să nu se răzbune, să închidă calculatorul, dacă este hărțuire pe internet, să blocheze expeditorul. În general, adolescenții implicați în acest studiu au recomandat să se vorbească cu cineva de încredere<sup>10</sup> și cu care se poate discuta în siguranță, precum părinții sau un membru apropiat al familiei, profesorii din școală, consilierii școlari, organele de pază și protecție ale poliției și în nici un caz să nu încerce să rezolve singuri o astfel de problemă sau să sufere în tăcere.

### *Sexting-ul*

„Format din alăturarea cuvintelor sex și texting (ultimul reprezentând substantivizarea verbului care în engleză exprimă trimiterea de mesaje SMS), sexting-ul s-a impus atât în limbajul academic, cât și în vorbirea curentă, pentru a desemna schimbul mediat electronic de mesaje de natură sexuală între două persoane”<sup>11</sup>.

„Procesul de comunicare romantică și erotică (sexting-ul), ce apare între adolescenți, presupune, pe de o parte, o încredere între parteneri și, pe de altă parte, un mediu online privat și sigur, care să protejeze comunicarea dintre cei doi. În contextul răspândirii rețelelor de socializare online, în ultimii ani, au crescut semnificativ riscurile abuzului de informații personale între adolescenți (de ex.: spargerea conturilor/paginilor personale, falsificarea unor mesaje, postarea publică sau retrimiterarea către alte persoane de poze nud sau seminud), periclitând atât siguranța comunicării online, cât și încrederea, ca element central al vieții sociale”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> P.K. Smith, J. Mahdavi, M. Carvalho, S. Fisher, S. Russell, N. Tippett, *Cyberbullying: Its nature and impact in secondary school pupils. Journal of Child Psychology and Psychiatry and Allied Disciplines*, nr. 49 (4) din 2008, pp. 376-385, <https://doi.org/10.1111/j.1469-7610.2007.01846.x> (accesat la data de 23 martie 2023).

<sup>11</sup> S. Livingstone, *Taking risky opportunities in youthful content creation: teenagers' use of social networking sites for intimacy, privacy and self-expression. New Media & Society* 10, 2008, pp. 393-411 <http://dx.doi.org/10.1177/1461444808089415> (accesat la data de 3 martie 2023).

<sup>12</sup> Monica Barbovschi, Anca Velicu, „Fraped Selves: Hacked, Tagged, and Shared Without Permission. The Challenges of Identity Development for Young People on Facebook”, în Lorentz P., Smahel, D., Metykova, M., and Wright, M. F. (eds.), *Living in the digital age. Self presentation, Networking, Playing and Participating in Politics*, Masaryk University, Brno, 2015.

Sexting-ul „este practicat în special de adolescenți și tineri, care trimit fotografii sau secvențe video cu caracter sexual, în care protagoniști sunt de cele mai multe ori ei înșiși, prin SMS, email, webcam, Skype sau prin intermediul rețelelor sociale unde imaginile sunt postate și partajate cu alți utilizatori (Facebook, Twitter, Tinder, Youtube etc.). Acesta poate părea o modalitate distractivă de a flirta, însă puțini dintre cei care aleg să îl experimenteze iau în calcul faptul că lucrurile pot să se transforme foarte ușor în ceva grav. Astfel, odată transmise imaginile și secvențele video, dispare controlul asupra redistribuirii lor pe alte website-uri sau conturi ale rețelelor de socializare, iar orice efort de recuperare a fișierelor este inutil. Mai mult decât atât, un minor care transmite către o altă persoană, prin intermediul aplicațiilor de telefonie sau al internetului, fotografii, imagini, mesaje sau videoclipuri, care să afișeze un minor ce adoptă un comportament sexual, ar putea răspunde în fața legii pentru infracțiunea de pornografie infantilă. Astfel, potrivit art. 374 și 375 din Codul Penal: (1) Producerea, deținerea în vederea expunerii sau distribuirii, achiziționarea, stocarea, expunerea, promovarea, distribuirea, precum și punerea la dispoziție, în orice mod, de materiale pornografice cu minori se pedepsesc cu închisoarea de la un an la 5 ani. (2) Dacă faptele prevăzute în alin. (1) au fost săvârșite printr-un sistem informatic sau alt mijloc de stocare a datelor informatice, pedeapsa este închisoarea de la 2 la 7 ani. (3) Accesarea, fără drept, de material pornografic cu minori, prin intermediul sistemelor informatice sau altor mijloace de comunicații electronice, se pedepsește cu închisoarea de la 3 luni la 3 ani sau cu amendă”<sup>13</sup>.

Statisticile cu privire la răspândirea practicilor de sexting variază mult, în funcție de aria culturală, de populația vizată sau de momentul efectuării studiului. Astfel, rezultatele studiului EU Kids Online arată că, în 2010, la nivelul Europei (25 de țări), 3% dintre copii au trimis sau au postat mesaje de natură sexuală pe internet și 15% au văzut sau au primit astfel de mesaje. De asemenea, conform aceluiași studiu, copiii din România sunt destinatari sau martori ai acestor mesaje (22% față de 15% cât este media europeană), dar la același procent în ceea ce privește comportamentul activ de trimitere sau postare (3%)<sup>14</sup>.

Adolescenții practică sexting-ul din dorința de a se lăuda. Prin aceasta, ei, și mai ales băieții, cred că sunt „cool” sau „masculini” dacă dețin fotografii nud cu prietenele lor. Uneori, pentru a epata, unii dintre ei chiar distribuie prietenilor ceea ce se presupune a fi o fotografie privată. Alteori, fotografiile sunt share-uite

---

<sup>13</sup> Codul Penal actualizat 2023, <https://www.replicaonline.ro/politistii-au-explicat-ce-este-sexting-ul-si-cum-este-pedepsit-360125> (accesat la data de 3 martie 2023).

<sup>14</sup> Anca Velicu, Bianca Balea, Monica Barbovschi, *Percepția adolescenților asupra riscurilor sexting-ului*. Date din proiectul Prieteni 2.0, p. 40. [https://www.researchgate.net/publication/50902989\\_Risks\\_and\\_Safety\\_on\\_the\\_Internet\\_The\\_Perspective\\_of\\_European\\_Children\\_Full\\_FINDINGS](https://www.researchgate.net/publication/50902989_Risks_and_Safety_on_the_Internet_The_Perspective_of_European_Children_Full_FINDINGS) (accesat la data de 3 martie 2023).

ca urmare a valorii lor ca produs de entertainment, de distracție. Oamenii ajung să distribuie fotografia respectivă omițând complet sentimentele pe care persoana din fotografie le-ar putea avea în legătură cu acest aspect.

Pentru a se evita sexting-ul este foarte important dialogul între părinți, familie, profesori și adolescenți despre consecințele acestui fenomen și indicat ar fi ca dialogul să aibă caracter de prevenție, și nu să fie inițiat doar ca urmare a unui incident. Pentru ca adolescenții să fie receptivi, dar și să înțeleagă pe deplin implicațiile sexting-ului nu trebuie certați. În primul rând părinții, sau persoanele către care adolescenții se deschid, trebuie să asculte cu atenție și interes ceea ce au de spus și în nici un caz să nu îi judece. Dialogul poate continua pornind de la modul în care se folosesc smartphone-ul sau webcam-ul. Ar fi indicat să li se explice adolescenților inclusiv aspectele de ordin legal în ceea ce privește sexting-ul. De menționat ar fi și faptul că tot ceea ce se postează în mediul online, de la fotografii până la emailuri sau mesaje, reprezintă un conținut care poate fi salvat și de alte persoane, nu mereu bine intenționate<sup>15</sup>. Însă cel mai important lucru de urmărit de către părinți, familie, profesori, la adolescenții implicați în sexting, este evoluția emoțională și comportamentală, deoarece aceștia ar putea foarte ușor să ajungă la depresie și în unele cazuri chiar la suicid. Tocmai de aceea trebuie să i se acorde o deosebită importanță acestui proces de comunicare romantică și erotică, pentru că *este mai bună prevenția decât vindecarea*.

### **Gaming-ul**

„Jocurile video au captat imaginația americanilor încă din anii 1970, odată cu introducerea unor jocuri foarte simple. Deși caracteristicile grafice ale acestor programe de bază erau primitive în comparație cu jocurile complexe din ziua de astăzi, mult mai elaborate, cu lumi alternative bogate, personaje multiple și povești complicate, mulți copii, adolescenți și adulți au devenit rapid captivați de această nouă distracție. Astăzi, dependența de jocuri video a fost recunoscută ca o dependență asemănătoare jocurilor de noroc compulsive, în care goana de a câștiga devine una dintre motivațiile primare pentru a juca”<sup>16</sup>.

De multe ori adolescenții se simt inutili, deoarece nimeni nu le acordă timp ca să îi asculte, cu toate că ei își doresc să participe activ la viața familiei din care fac parte, la grupul de prieteni căreia îi aparțin, în general, din societatea

<sup>15</sup> [https://www.revistadesociologie.ro/sites/default/files/04-abmonica\\_1.pdf](https://www.revistadesociologie.ro/sites/default/files/04-abmonica_1.pdf); <https://www.farmaciata.ro/ce-este-sextingul-si-cum-se-transforma-in-hartuire/> (accesat la data de 12 aprilie 2023).

<sup>16</sup> Dr. Oana Cuzino, *Despre dependența de jocuri video*, <https://www.doc.ro/consum-responsabil-prevenirea-dependentei/dependenta-de-jocuri-video-semne-consecinte-tratament> (accesat la data de 4 iunie 2023).



contemporană, și de aceea se refugiază în mediul online. Așadar, neexistând constrângerile din viața reală, în mediul online adolescenții se simt în largul lor, putând lua decizii asemenea unui adult. Dar cum în această etapă a vieții nu au suficientă capacitate critică, consideră că lumea reală este un loc ostil și ajung să creadă, în mod greșit, că violența este un instrument util de interacțiune, așa cum văd în jocurile video, unde violența explicită este prezentă și prezentată ca fiind normalitate și cu ajutorul căreia poți obține tot ceea ce îți dorești.

Jocurile video și lumea gaming-ului au un rol deosebit de important în viața adolescenților contemporani. Multe dintre cele mai populare jocuri ale momentului se bazează pe niște principii competitive asemănătoare jocurilor de noroc. Unele dintre cele mai populare jocuri video ale momentului sunt *Counter-Strike*, *Global Offensive* sau *League of Legends*, care își îndeplinesc rolul de divertisment, dar au și tipul de joc numit *ranked* sau *competitiv*, adică, pe măsură ce se câștigă sau se pierde, se va urca sau coborî în acest „rank” (clasament). Așadar, sistemele competitive de acest fel ascund în spate algoritmi foarte complicați pentru a ține jucătorii în lumea virtuală pentru ore întregi<sup>17</sup>. Datorită proprietăților sale de recompensă imediată, jocurile video activează o senzație specială care creează dependență.

Paradoxal, jocurile au foarte multe reguli și deci constrângeri sau ierarhii foarte stricte pe care adolescenții contemporani le acceptă cu plăcere. Față de constrângerile din viața de zi cu zi, constrângerile din lumea virtuală sunt acceptate în mod liber de către adolescenți. Aceștia aleg subordonarea, deoarece știu că aceasta este o provocare. „Jocurile sunt făcute pentru ca adolescenții să-și compare capacitățile cu cei mai buni decât ei. Performanța duce la reușită, la recompense și la o imensă sursă de fericire pentru adolescent. Este ceea ce le lipsește unora dintre ei în viața reală. Pentru a-i atrage și mai mult au fost create jocurile cu mai mulți jucători. În felul acesta, adolescentul se identifică cu un personaj, are o echipă și participă la lupte, fie ca aliat, fie ca dușman. El nu se mai dezlipește de ecran deoarece, în eventuala lui absență, luptele vor continua, iar acest lucru poate însemna ratarea unor părți pe care le consideră incitante. Pierde noțiunea timpului și nu mai doarme noaptea, se trezește obosit, întârzie sau nu mai ajunge la școală, mănâncă în fața calculatorului sau sare peste mese”<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Stefan Panaiotis, *Dependența de gaming, asemănătoare cu dependența jocurilor de noroc? Ce spun specialiștii despre Internet Gaming Disorder*, <https://www.constantatv.ro/2023/03/26/dependenta-de-gaming-aseanatoare-cu-dependenta-jocurilor-de-noroc/> (accesat la data de 30 martie 2023).

<sup>18</sup> Cezarina Nicodei, *Problemele adolescenților de azi încep cu internetul*, <https://cezarinanico-dei.com/problemele-adolescentilor-20-de-sfaturi-de-la-un-psihiatru/> (accesat la data de 30 martie 2023).

Adolescenții au astăzi multe tipuri diferite de jocuri web, unele gratuite, altele contra cost. Cele gratuite sunt de obicei cele mai căutate, dar și acestea funcționează după un model freemium<sup>19</sup>, adică jocul va fi gratuit doar până în punctul în care cei care au creat respectivul joc consideră că jucătorii au devenit suficient de dependenți de joc, după care, dacă se dorește continuarea sau trecerea la un nou nivel al jocului, va fi necesară o plată în bani. În multe cazuri, la acest prag, jucătorii primesc tot felul de notificări cu recompense cu intenția să-i convingă să nu renunțe și astfel adolescenții ajung să aloce multe ore jocurilor online în detrimentul vieții reale.

„Odată cu petrecerea a cât mai mult timp alocat jocurilor, se îmbunătățesc abilitățile vizuo-spațiale, dar scade controlul cognitiv și se accentuează agresivitatea și iritabilitatea”<sup>20</sup>.

Competența socială, stima de sine scăzută și singurătatea sunt anticipări semnificative ale adolescenților care joacă și devin dependenți de jocuri video. „Deplasarea interacțiunii sociale din lumea reală rezultată din utilizarea patologică a jocurilor video poate deteriora relațiile existente, ceea ce ar putea explica creșterea sentimentelor de singurătate ale jucătorilor adolescenți”<sup>21</sup>. De multe ori adolescenții se retrag în lumea virtuală a jocurilor pentru a putea face față provocărilor și stresului la care sunt supuși în lumea reală.

Utilizarea jocurilor video poate conduce la experimentarea unor probleme sau la dependență pentru adolescenți și, tocmai de aceea, prevenirea apariției tulburării dependenței de jocuri necesită ca părinții, familia, profesorii să informeze și să îi conștientizeze pe adolescenți asupra posibilului impact dăunător al jocurilor video asupra sănătății și funcționării lor psihosociale. Ca o alternativă la lumea virtuală ar fi de dorit limitarea accesului la jocuri și încurajarea implicării adolescenților în alte tipuri de activități care să îi ajute să-și reia parcursul social și să prevină izolarea socială. Așadar, este deosebit de importantă implicarea părinților în limitarea timpului petrecut de către adolescenți în fața gadgeturilor

<sup>19</sup> Termenul *Freemium* reprezintă o combinație a cuvintelor „gratuit” și „premium”. Astfel, *freemium* este un tip de model de afaceri care oferă utilizatorilor caracteristici de bază ale unui produs sau serviciu fără costuri și percepe o primă pentru funcții suplimentare sau avansate. O companie care folosește un model *freemium* oferă servicii de bază în mod gratuit, adesea într-o „probă gratuită” sau o versiune limitată pentru utilizator, oferind în același timp servicii mai avansate sau funcții suplimentare la un cost suplimentar. <https://www.investopedia.com/terms/f/freemium.asp>, (accesat la data de 30 martie 2023).

<sup>20</sup> Kira Bailey, Robert Anderson, *The influence of video games on social, cognitive, and affective information processing. Handbook of social neuroscience*, 2011, pp. 1001-1011.

<sup>21</sup> Jeroen Lemens, Patti M. Valkenburg, Jochen Peter, *Psychosocial causes and consequences of pathological gaming. Computers in human behavior*, 2011, pp. 144-152.

și, în general, intervenția preventivă, cunoscut fiind faptul că dependențele din perioada adolescenței sunt factori de risc pentru adicții ulterioare în viața de adult. Dialogul deschis, sincer și implicat din partea părinților față de adolescenți reprezintă un factor determinant în renunțarea la gaming. De aceea, adolescenți au nevoie de încredere, de îndrumare, dar au nevoie și de un mediu deschis în care să-și împărtășească propriile preocupări și sentimente. Având o atitudine acuzatoare, restrictivă, și nu una înțelegătoare, părinții îi vor îndepărta și mai mult pe adolescenți care se vor afunda mai adânc în lumea virtuală.

„Terapia cognitiv-comportamentală este unul dintre tratamentele cele mai comune pentru multe tipuri de dependențe, inclusiv cea de jocurile video”<sup>22</sup>. În unele cazuri, adolescenții „sunt trimiși în «tabere de supraviețuire» pentru dependenții de jocuri video, unde este interzisă folosirea oricărui dispozitiv electronic și unde participanții trebuie să trăiască în sălbăticie câteva zile”<sup>23</sup>. Așadar, implicarea activă și unanimă a familiei, a cadrelor didactice, a psihologilor va conduce la învingerea acestei dependențe și va oferi adolescenților posibilitatea de a-și reorganiza viața spre a deveni adulți responsabili.

### ***Dependența de internet***

Dependența de internet este recunoscută în mod indirect chiar de către tineri, 75 % dintre preadolescenți și adolescenți apreciază că „se pierde prea mult timp pe internet”. Aceștia sunt astăzi expuși unei realități de utilizare frecventă a computerului. „Creșterea explozivă a utilizării internetului deschide o nouă cultură media digitală. Astfel, tineretul îmbrățișează noile tehnologii mult mai rapid decât adulții. Tendințele contemporane au condus la proliferarea site-urilor web și a altor forme de conținut media special conceput pentru adolescenți și copii”<sup>24</sup>. Această dependență se referă la comportamentul de folosire excesivă, obsesivă, incontrollabilă a internetului.

Psihologul Kimberly Young din Statele Unite ale Americii atrăgea atenția asupra dependenței de Internet încă din anul 1998. Cartea „Caught in the Net: How to Recognize the Signs of Internet Addiction and a Winning Strategy for

---

<sup>22</sup> Guangheng Dong și Marc N. Potenza, „A Cognitive-behavioral Model of Internet Gaming Disorder: Theoretical Underpinnings and Clinical Implications”, în *Journal of Psychiatric Research*, nr. 58, nov. 2014, pp. 7-11.

<sup>23</sup> Chulmo Koo., „Internet-addicted Kids and South Korean Government Efforts: Boot-camp Case”, în *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, vol. 14, nr. 6, iun. 2014, pp. 391-394.

<sup>24</sup> Montgomery, K., *Youth and digital media: a policy research agenda. Journal of Adolescent Health*, 27 (2), 2000, pp. 61-68 în <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/10904209/> (accesat la data de 22 martie 2023).

Recovery. John Wiley & Sons”, publicată în anul 1998, are în jur de 3000 de citări până în prezent în literatura de specialitate. Young considera că această dependență mai poate fi denumită „dependența tăcută”, pentru că ea se dezvoltă treptat, în tăcere și prin retragere din viața socială. Ca sinonim, autoarea folosește termeni precum „on-lineaholics”<sup>25</sup>.

Studiile au demonstrat că, atunci când adolescenții și preadolescenții se angajează în activități online specifice, există o tendință pentru acești utilizatori să rămână online mai mult timp decât și-au propus. Acest lucru s-ar putea datora, pe de o parte, utilizării multi-tasking-ului online sau interacțiunii intense cu o anumită aplicație. „În multe cazuri, utilizatorii intră online doar pentru a naviga pe internet, fără un scop precis. Navigând pe internet, utilizatorii pot căuta diferite site-uri specifice sau activități care par atrăgătoare, cum ar fi: jocuri, chat și rețele sociale, care stimulează utilizatorul de internet din punct de vedere psihologic, atrăgându-l astfel să rămână online mai mult decât anticipase în momentul conectării la internet. Anumite site-uri web sunt adaptate special pentru a atrage adolescenții. Angajându-se în astfel de activități online, aceștia au șanse mari să fie captivați și să-și dorească cu diferite grade de intensitate revenirea la ele”<sup>26</sup>.

Această dependența de internet „afectează funcția cognitivă a adolescenților și conduce la tipuri de probleme dezadaptative precum: rezultate academice slabe, bunăstare psihologică afectată și simptome psihosomatice crescute și probleme interpersonale, dintre care, relația cu părinții este în mod cert afectată de dependența de internet”<sup>27</sup>. Cheia rezolvării dependenței de Internet se regăsește în relații. Iar dintre relații, cele mai intime și apropiate cântăresc cel mai mult, iar acestea ar trebui să se regăsească în mediul familial. Dar adolescenții care provin din familii în care nu există susținere, suport, sprijin au un potențial mai mare de a folosi internetul ca un înlocuitor afectiv pentru a compensa în mediul virtual lipsa din mediul real. Așadar, lipsa de sprijin din partea părinților se compensează de către adolescenți în căutarea de sprijin social prin interacțiunea pe internet. De obicei rezultă utilizarea intensă a internetului de către adolescenți aflați în continuare în conflict cu părinții lor, care poate face ca problema dependenței de internet să fie și mai greu de rezolvat. Tocmai de aceea preadolescenții și

<sup>25</sup> Young, K., *Caught in the Net: How to Recognize the Signs of Internet Addiction and a Winning Strategy for Recovery*. John Wiley & Sons, 1998, p. 17.

<sup>26</sup> Durkee T., Kaess M., Carli V., Parzer P., Wasserman C., Floderus B., Apter A., Balazs J., Barzilay S., Bobes J., Brunner R., Corcoran P., Cosman D., Cotter P., Despalins R., Graber N., Guillemain E., Haring C., Kahn J.P., Wasserman D., *Prevalence of pathological internet use among adolescents in Europe: demographic and social factors*. *Addiction*, 2012, 107 (12), pp. 2210-22, în <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/22621402/> (accesat la data de 22 martie 2023).

<sup>27</sup> S. Huang, Hu Y., Ni Q., Qin Y., & Lü W., *Parent-children relationship and internet addiction of adolescents: The mediating role of self-concept*. *Current Psychology*, 2019.

adolescenții care primesc mai mult sprijin emoțional de la părinții lor tind să dezvolte mai puține comportamente negative și antisociale.

### ***Adolescenții contemporani și influencerii, creatorii de conținut***

Adolescența este perioada marilor căutări și încercări, este momentul în care viitorul adult își alege modele de urmat cărora le copiază comportamentul pentru a-și găsi rostul și rolul în lume. De aceea, adolescenții „vor încerca să preia modelul adulților din jur precum și al covârșnicilor din grupul de prieteni. La o analiză a modelelor culturii contemporane pe care adolescenții o văd în jurul lor, se poate observa faptul că se practică concurența în detrimentul colaborării, excluderea în locul toleranței, învinovățirea în locul asumării responsabile”<sup>28</sup>.

În lumea reală, o persoană populară este numită în funcție de activitatea care a făcut-o faimoasă: este cântăreț, actor, pictor, deputat, medic, prezentator de știri sportive, om de afaceri, fotbalist, pe când, în lumea virtuală a internetului, toți sunt numiți influenceri. Astfel, orice persoană care este urmărită online de alți oameni este automat numită influencer, deși motivele de a urmări virtual o persoană pot fi diverse și de aceea influencer ajunge să fie un termen de tip catch-all. Creatorii de conținut, entertainerii din mediul online, pot fi comedianți, realizatori de podcasturi, oameni care-și prezintă călătoriile sau viața într-un mod care este interesant de urmărit care încearcă să creeze o bună dispoziție urmăritorilor, dar însă nu schimbă părerile oamenilor în ceea ce privește lucrurile importante din viață de zi cu zi. Semnificația actuală a termenului de influencer a fost popularizată din rațiuni de marketing și reprezintă acea persoană care poate influența alte persoane să cumpere sau să folosească un anumit produs sau serviciu.<sup>29</sup>

Prin ceea ce publică zi de zi, mass-media și internetul promovează așa-zise celebrități, care devin rapid modele pentru tineri. Acești influenceri și creatori de conținut sunt urmăriți de către adolescenți pe Youtube, Facebook, Instagram etc. „Fiecare domeniu de activitate are influencerii săi. Unii gătesc, oferă sfaturi de parenting sau călătoresc, iar alții inspiră prin fotografii, țin la curent cu cele mai noi trenduri din modă sau tehnologie și își trăiesc, astfel, viața pe internet. Nu o fac degeaba, ci pentru like-uri și comentarii, pe care le monetizează, dar și pentru că au o nesiguranță personală și simt nevoia de atenție. Exploatează în mod conștient energia rezultată din adulația sau invidia celor ce-i privesc. Unii dintre ei au ajuns celebri în întreaga lume și și-au dezvoltat afaceri de milioane

---

<sup>28</sup> Speranța Farca, *Despre frica de necunoscut*, Editura Universitară, București, 2020, pp. 98-110.

<sup>29</sup> <https://www.nwradu.ro/2022/07/tren-influenceri-putine-vagoane-entertainer-informator/> (accesat la data de 10 august 2023).

de euro”<sup>30</sup>. Așadar, acestea sunt modelele adolescenților care, neavând dezvoltată capacitatea de a face diferența între realitate și virtual, vor încerca să-i imite pe cei mai valoroși din punctul lor de vedere. Lucru care va conduce către zona tulbură a renunțării la educație, ca mai apoi, realizând că nu au nici o șansă să ajungă la fel ca idolii lor, având o stimă de sine scăzută, cad în depresie și pot ajunge chiar la sinucidere. Cu cât stima de sine este mai scăzută, cu atât persoanele vor manifesta o sete mai avidă de aprecieri, iar locul de unde se poate face rost de acestea într-un timp scurt și fără eforturi prea mari, iar riscurile de a fi respinși sunt minime este lumea virtuală. Astfel, viața adolescenților contemporani a devenit o cursă disperată după like (apreciere), deoarece nu au încredere în ei și au nevoie de validare din exterior, de confirmările venite pe social media pentru a putea trăi, uitând că adevărata fericire vine din interiorul fiecărui om, din inima omului.

Multe exemple din mediul online pun în fața adolescenților *creatori de conținut*, dar fără conținut față de Conținutul Creator. Mântuitorul Iisus Hristos este singurul model de urmat, integru, fără de păcat, om adevărat și Dumnezeu adevărat, care poate fi urmat de către oameni de la începutul vieții lor până la finalul acesteia, Cel care, dacă este chemat și primit, își va face sălaş în sufletul fiecăruia. El va fi fie călăuză oamenilor în întunericul lumii spre lumina vieții.

### ***Mântuitorul Hristos, învățător, povățuitor, model de urmat***

Iisus Hristos este desăvârșitul Învățător despre ființa și voia lui Dumnezeu și Cel mai iscusit predicator al cuvântului plin de viață al Creatorului, pe care îl împărtășește nemijlocit omului.

„Ca învățător desăvârșit, ca lumină a noastră a tuturor, Mântuitorul trebuia să fie Dumnezeu-Om. Căci nimeni nu putea vesti despre Dumnezeu-Tatăl decât Cuvântul Său ipostatic, întrupat. Și cum noi nu putem fi luminați decât cu ochii noștri proprii, de aceea și Cuvântul lui Dumnezeu trebuia să vină în maximă apropiere de noi, făcându-Se ca noi, dar fără întinăciuni”<sup>31</sup>.

Învățătura Lui Hristos este veșnică, deoarece „El vorbește și îndeplinește slujirea de Învățător și acum prin cei ce vorbesc în numele Lui; mai ales prin cei ce sunt investiți prin har”<sup>32</sup>. Episcopii, preoții și diaconii alcătuiesc clerul. Aceștia sunt urmașii și următorii celor care au alcătuit grupul restrâns de prieteni

<sup>30</sup> <https://www.digi24.ro/stiri/sci-tech/lumea-digitala/ce-sunt-cu-adevarat-influencerii-oamenii-au-nevoie-de-niste-carlige-1030369> (accesat la data de 10 august 2023).

<sup>31</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu (coord.), *Îndrumări misionare*, EIBMBOR, București, 1986, p. 307.

<sup>32</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul Nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 342.

ai Mântuitorului Iisus Hristos, denumiți apostolii Celui care este Calea, Adevărul și Viața. Așadar, cei care alcătuiesc clerul nu sunt influenceri, ci ei respectă învățăturile primite de la Sfinții Apostoli și transmit mai departe imitând Marele Catehet, fiind deținătorii, păstrătorii și transmițătorii conținutului adevărat, prin Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Ei Îl oferă tuturor celor care Îl acceptă de bună voie pe Însuși Creatorul celor văzute și nevăzute sub chipul pâinii și a vinului sfințite, adică prin Sfânta Euharistie: „Aceasta să o faceți spre pomenirea Mea, căci ori de câte ori...” (1 Co 11,24).

Urmând exemplului Sfântului Apostol Pavel, care, stând în mijlocul Areopagului, a zis: „Bărbați atenieni, în toate vă văd că sunteți foarte evlavioși. Căci, străbătând cetatea voastră și privind locurile voastre de închinare, am aflat și un altar pe care era scris: *Dumnezeului necunoscut*. Deci pe Cel pe Care voi, necunoscându-L, Îl cinstiți, pe Acesta Îl vestesc eu vouă. Dumnezeu, Care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea. Acesta fiind Domnul cerului și al pământului, nu locuiește în temple făcute de mâini, Căci în El trăim și ne mișcăm și suntem” (FA 17, 22-27), la fel și Biserica va pleca în discuția cu adolescenții contemporani de la ceea ce cunosc ei, ceea ce cred, ceea ce fac, tocmai pentru ca să le trezească interesul, nu să-i îndepărteze de Biserică cu ceea ce ei denumesc *povești de pe vremea bunicilor*. Având în vedere faptul că adolescenții nu doresc să respecte regulile existente în viața de zi cu zi, însă acceptă și respectă liber și fără să se revolte regulile din lumea virtuală, se poate propune o nouă viziune asupra vieții, și anume viața omului privită ca un joc, dar nu ca o joacă, care are reguli de împlinit spre a putea câștiga viața cea veșnică.

Această idee a fost folosită și în mediul artistic în filmul „La vita è bella” – „Viața e frumoasă” –, care este o piesă în două acte, scrisă, regizată și transpusă în scenă de italianul Roberto Benigni. „Primul act, o comedie romantică plasată în Arezzo, Italia (1939), îl introduce în scenă pe evreul Guido, un ospătar optimist, îndrăzneț, inventiv, plin de vervă, înzestrat cu umor contagios, care se îndrăgostește de «principessa» Dora, învățătoarea care îi va deveni soție. Actul al doilea va arunca mica poveste de dragoste a celor doi protagoniști principali în iureșul evenimentelor dramatice ale celui de-al Doilea Război Mondial, Guido, Dora și fiul lor, Giosue, fiind deportați într-un lagăr de concentrare. Guido va face tot ce îi va sta în putință pentru a păstra intactă inocența fiului său, făcându-l să treacă prin ororile vieții de lagăr ca printr-un joc a cărui miză este câștigarea unui tanc. Pentru acest lucru, Guido îi «traduce» fiului său realitatea cruntă a lagărului sub forma regulilor și etapelor unui joc în care toată lumea se distrează. Ideea principală a filmului este faptul că viața este un dar fragil și prețios, care trebuie folosit frumos”<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> <https://respiro.ro/books/blog/guido-copacul-cel-darnic-la-vita-e-bella> (accesat la data de 23 martie 2023).



Asemenea copilului din film, care a avut încredere totală în tatăl său, ascultând și respectând întocmai spusele acestuia spre a câștiga un tanc adevărat, creștinii contemporani îl au pe Dumnezeu ca Tată și cele zece porunci drept călăuze în viața pământească pentru a câștiga viața cea veșnică. Cuvintele Mântuitorul Iisus Hristos: „De nu vă veți întoarce și nu veți fi precum pruncii, nu veți intra în împărăția cerurilor” (Mt 18, 3) oferă răspunsul la modul în care omul poate dobândi mântuirea. Datorită călăuzelor drumului vieții pământești – cele zece porunci –, omul poate percepe lumea și frumusețile lucrurilor care îl înconjoară într-o altă perspectivă, având empatie și implicare față de semenii și de întreaga creație și va putea oferi astfel strălucire tuturor lucrurilor care îi trec prin fața ochilor, dar mai ales prin suflet.

***Viața pământească trăită ca un joc, dar nu în joacă, pentru a dobândi viața cea veșnică***

Întreaga omenire se bazează pe reguli, deoarece nimic în lume nu se poate realiza fără acestea. Dacă nu ar exista reguli, haosul ar domni în lume. La muncă există reguli, în familie există reguli, societatea se ghidează după reguli, pe care le respectăm; tot astfel, și Dumnezeu a dăruit oamenilor reguli pentru a se apropia de El și pentru a se putea trăi și conviețui împreună, deoarece „De Mă iubiți, păziți poruncile Mele (...) Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este care Mă iubește” (In 14, 15-21). Aceste reguli poartă denumirea de „cele zece porunci dumnezeiești” și, atunci când ele sunt respectate, oamenii îi arată lui Dumnezeu că îl iubesc și îl respectă. Problemele vieții pământești reprezintă încercările prin care trece omul pentru a câștiga viața cea veșnică. Călăuze prin aceste încercări ale omului sunt cele zece porunci care îl ghidează spre a depăși orice obstacole, dar îl ajută să se îmbunătățească, trecând de la un nivel la altul până va atinge scopul final, mântuirea, dobândirea Raiului.

Numai având regulile bine stabilite, poate începe implementarea jocului, se poate începe „jocul mântuirii”, al dobândirii vieții veșnice. Pentru a nu părea și a nu fi povară în calea mântuirii, regulile sunt introduse gradual. Astfel, cele zece porunci sunt gradual menționate, primele patru au în vedere relația om-Dumnezeu: „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, Care te-a scos din pământul Egiptului și din casa robiei. Să nu ai alți dumnezei afară de Mine! Să nu-ți faci chip cioplit și nici un fel de asemănare a nici unui lucru din câte sunt în cer, sus, și din câte sunt pe pământ, jos, și din câte sunt în apele de sub pământ! Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deșert, că nu va lăsa Domnul nepedepsit pe cel ce ia în deșert numele Lui. Adu-ți aminte de ziua odihnei, ca să o sfințești” (Iz 20, 2-8). Următoarele șase porunci au în vedere relația om-om: „Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, ca să-ți fie bine și să trăiești ani mulți pe pământul pe



care Domnul Dumnezeuul tău ți-l va da ție. Să nu ucizi! Să nu fii desfrânat! Să nu furi! Să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău! Să nu dorești casa aproapelui tău; să nu dorești femeia aproapelui tău, nici ogorul lui, nici sluga lui, nici slujnica lui, nici boul lui, nici asinul lui și nici unul din dobitoacele lui și nimic din câte are aproapele tău!” (Iș 20, 12-17).

### **Concluzii**

Luând în considerare toate aspectele pe care le-am analizat în lucrarea de față, rămâne evident faptul că părinții, familia, profesorii și Biserica sunt foarte importanți pentru adolescenții de astăzi și pentru conturarea caracterului lor de mâine.

Înconjurată de multe capcane în contextul social-media, tranziția de la copilărie la maturitate reprezintă o adevărată provocare pentru tinerii de astăzi. Alături însă de parteneri de calitate, această tranziție poate fi un succes. Maturizarea adolescenților nu este o joacă, dar poate căpăta forma unui joc, cu reguli serioase și, în același timp, și plăcute, astfel încât îndrumările celor maturi să nu pară o povară pentru tineri, ci o călătorie împreună cu aceștia spre un succes comun.

S-au prezentat succint principalele provocări ale tinerilor în lumea virtuală (sexting, gaming, cyberbullying), arătând așa-zisele lor avantaje, cât și mecanismele care se dezvoltă inconștient în spatele acestora. În paralel, s-a prezentat viața pe care Biserica le-o propune tinerilor, prin Iisus Hristos, punctând, de asemenea, avantajele și mecanismele din spatele ei (dragoste, seriozitate, responsabilitate).

Comparând cele două perspective, s-a ajuns la concluzia că influencerii (adică eroii lumii de astăzi) se promovează, în primul rând, pe ei înșiși, căutând like-uri și faimă, accentul fiind mereu pe imaginea lor personală, iar nu pe auditoriu. Pe de altă parte însă, în contrast cu influencerii din social-media, în istoria creștinismului vedem că Hristos a venit în lume pentru noi, iar nu pentru El Însuși. În timp ce eroii virtuali promovează egoismul și setea de faimă personală, Hristos ne cheamă la smerenie și iubire de aproapele. O asemănare însă între viața virtuală și influenceri, pe de o parte, respectiv Biserica și Mântuitorul, pe de altă parte, este faptul că, în ambele cazuri, omului i se oferă apartenența la un grup și i se promite împlinirea personală. Diferența între cele două este, încă o dată, faptul că prima oferă tinerilor doar o soluție pe termen foarte scurt, care adesea atrage consecințe negative pe termen lung, în viața adolescenților, în timp ce Biserica și Hristos oferă omului o soluție veșnică la setea sa de cunoaștere și iubire, fiind singura capabilă să îi satisfacă cu adevărat adolescentului de astăzi setea de comuniune și dragoste, ea promovând iubirea adevărată și viața veșnică împreună, unii cu alții și cu Dumnezeu.

Situația va fi, cu siguranță, la fel și în lumea de mâine, unde tinerii vor avea în continuare de ales între oferta social-media pentru a găsi fericirea și oferta Bisericii. Faptul că cele două sunt de departe incomparabile este un lucru cert pentru creștini și pentru oamenii maturi duhovnicește, dar pentru ei, care se află încă în proces de maturizare, este nevoie de alți oameni care să le dovedească acest fapt. Iar aici intervine rolul părinților, al profesorilor și al societății, care trebuie să conștientizeze această situație în primul rând, iar apoi să ia măsuri, spre folosul ei și al adolescenților.

## **Rugăciunea în vremea bătrâneților, azilul de bătrâni și misiunea preotului la căpătâiul bătrânilor\***

**Pr. Drd. Claudiu-Ștefan RAICU**

### *Abstract:*

Assuming old age implies, at least from a Christian point of view, a reconciliation with oneself, with one's fellow men and with God, and this is most easily done through prayer, in an effort to draw closer to God Who is Love. By the way one exercises the practice of prayer one can be counted and treated more or less as a believer, no matter which world religion one belongs to. Since it is well known that the basis of religion is man's connection with the divine, the confession of faith and its expression through prayer confirms this connection, which has repercussions on human life and behaviour.

The practice of prayer highlights a very important aspect, namely that although man has fallen into sin, God has not abandoned him and he continues to communicate and cooperate with his Creator, who has prepared him throughout his troubled history to hope for salvation. Because of sin, however, prayer, understood as "communication" or "man's conversation with God", does not shine in all its fullness. The need for prayer, especially when one is at an age which brings one physically closer to the eternal, represents, first and foremost, a natural aspiration of the human soul towards communion and sharing with absolute and eternal values.

For each of us, the term "old" has a certain meaning. For example, for a child, "old" is anyone over the chronological age of 20. A teenager considers anyone over the age of 30 to be "old", and a 75-year-old considers anyone older than their own age to be old. Ageing, as we all know, is inevitable, involving a series of processes that begin at conception. The rate of ageing of tissues, organs and systems varies, with older people experiencing greater and more rapid changes.

---

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

What does Christian mission look like in the 21st century technological age? What are the challenges of the post-pandemic period for Christian mission? What are the anxieties of the modern Christian (teenager, adult or elderly) whether Orthodox, Catholic or other denomination? Or what are the viable solutions to Christianity's current problems and how do we prioritise them? These are some of the questions that are looming in our minds in the year 2024 in an attempt to update values and ideas that continue to exist in each of us, especially in this fast-paced world.

*Keywords:*

Prayer in old age, the nursing home, the mission of the priest, old men

### ***De când ne putem considera bătrâni?***

La o simplă tastare pe Google a întrebării „*La ce vârstă începe bătrânețea?*”, prin motorul de căutare primim un răspuns scurt, cuprinzător și simplu, mai ales pentru cei care sunt tineri: „*În general, se asociază vârsta de 65 de ani cu începutul bătrâneții*”. În acest sens, mergând pe această linie, în Marea Britanie, la fel ca în multe alte țări, populația adultă de 65 de ani i-a depășit pe cei de 16 ani. Cercetarea realizată de organizația *Love to Learn*<sup>1</sup> arată că șapte din zece indivizi au spus că se află la vârsta mijlocie. Astfel, din momentul în care oamenii ajung la vârsta de 55 de ani, ei încep să se simtă la vârsta mijlocie. Această etapă se termină la 69 de ani, când încep să se simtă bătrâni. Studiul a arătat că 87% dintre indivizii de peste 50 de ani au o mare dorință de a învăța și aproape 97% dintre ei au spus că au avut rezultate foarte bune de memorare. Chiar dacă unul din trei indivizi a spus că vârsta pentru a învăța „*și-a închis porțile*”, 19% (unul din cinci) au spus că vârsta matură este doar o stare mentală și nu ceva care începe la o anumită vârstă. Experții spun că vârsta mijlocie s-a extins cu 14 ani și că se poate augmenta limita care era stabilită pentru primirea pensiei.

Organizația Mondială a Sănătății a împărțit procesul de îmbătrânire în 3 etape: a) 60-75 ani – a doua tinerețe; b) 75-90 ani – bătrânețe; c) 90+ ani – longevitate. Astfel, cele trei mari categorii de vârstă sunt<sup>2</sup>:

a) *Vârsta cronologică*. Vârsta cronologică se bazează exclusiv pe trecerea timpului și reprezintă vârsta unei persoane măsurată în ani – exprimă ciclul

<sup>1</sup> A se vedea, pentru mai multe detalii, <https://www.lovetolearn.net> (accesat la data 10.1.2023).

<sup>2</sup> Cf. Besdine R., *Overview of Aging*, Medical School of Brown University, și *The Merck Manual of Geriatrics – Geriatric medicine and care of the elderly*, 3<sup>rd</sup> Edition, 2000.

de viață la care a ajuns. Vârsta cronologică are o semnificație limitată în ceea ce privește starea de sănătate. Cu toate acestea, probabilitatea de a dezvolta o afecțiune crește odată cu îmbătrânirea. Clasificarea cronologică a vârstnicilor distinge perioada de vârstnic – între 65-75 de ani –, perioada de bătrânețe – între 75-85 de ani – și perioada de longevitate – peste 85 de ani.

b) *Vârsta biologică*. Vârsta biologică este un termen care se referă la schimbările frecvente ce se produc în organism pe măsură ce oamenii îmbătrânesc. Diferențele dintre vârsta biologică și vârsta cronologică sunt cauzate de stilul de viață și de evoluția stării de sănătate și a afecțiunilor medicale.

c) *Vârsta psihologică*. Vârsta psihologică se bazează pe modul în care oamenii acționează, simt și gândesc. În prezent, ca urmare a fluxului mare de informații, diferența dintre vârsta psihologică și cea cronologică a crescut foarte mult.

Într-un articol semnat de Dr. Oana M. Stanciu, medic specialist Geriatrie și Gerontologie, de la Centrul Medical „Sf. Sava” Pantelimon, regăsim informația conform căreia specialiștii erau de părere că, pe măsură ce organismul îmbătrânește, apar o serie de modificări fiziologice la nivelul întregului sistem de organe. Deși procesul de îmbătrânire nu poate fi oprit, conștientizarea acestor schimbări și adoptarea unui stil de viață sănătos pot reduce impactul asupra stării de sănătate și pot duce la îmbunătățirea calității vieții persoanelor vârstnice<sup>3</sup>.

Un lucru este cert, și anume faptul că schimbările bătrâneții apar treptat de-a lungul unei lungi perioade de timp, sesizabile abia după 50 de ani. Prima care apare este oboseala, rigiditatea spatelui, a genunchilor, a gâtului și neputința de a mai răspunde solicitărilor fizice cu aceeași vigoare ca în anii tinereții.

Pentru fiecare dintre noi, termenul de „bătrân” are o anumită semnificație. Spre exemplu, pentru un copil, „bătrân” este oricine cu vârsta cronologică mai mare de 20 de ani. Adolescentul consideră „bătrân” orice persoană trecută de 30 de ani, iar o persoană în vârstă de 75 de ani consideră că este bătrân oricine se află la o vârstă mai înaintată decât a sa. Îmbătrânirea, așa cum știm cu toții, este inevitabilă, implicând o serie de procese care încep încă din momentul concepției. Rata îmbătrânirii țesuturilor, organelor și a sistemelor variază, la vârste înaintate schimbările fiind mai importante și mai rapide. Cu toate acestea, modificările produse de îmbătrânire diferă de la individ la individ. Procesul de îmbătrânire este înalt individualizat, întrunind și aspecte psihologice și sociale, pe lângă cele biologice. Modul în care resimțim bătrânețea depinde de personalitatea noastră,

---

<sup>3</sup>Dr. Oana M. Stanciu, „Procesul de îmbătrânire asupra principalelor sisteme de organe”, în *Revista Galenus*, articol consultat online: <https://www.revistagalenus.ro/practica-medicala/procesul-de-imbatrănire-asupra-principalelor-sisteme-de-organe/> (accesat la data 10.1.2023).

de sănătatea fizică și psihică, de experiențele acumulate, de evenimentele care ne-au marcat existența și de resursele disponibile pentru a ne susține<sup>4</sup>.

### ***Misiunea preotului și rugăciunea în vremea bătrâneților***

Cum arată misiune creștină în preajma erei tehnologice a secolului al XXI-lea? Care sunt provocările perioadei postpandemie în planul misiunii creștine? Care sunt frământările creștinului (adolescent, adult sau vârstnic) modern, fie el ortodox, catolic sau de altă confesiune? Ori care sunt soluțiile viabile la problemele actuale ale creștinismului și cum le prioritizăm? Iată câteva întrebări ce se cern în anul 2024 în mințile noastre, într-o încercare de a reactualizare a unor valori și idei ce continuă să existe în fiecare dintre noi, mai ales în lumea aceasta a *fast*-ului, a vitezei.

Dacă ne referim strict la preot și misiunea sa preoțească în lume, vom vedea că încă din epoca apostolică preoția nu impresionează numai prin frumusețea și adevărul învățaturii ei, ci și prin trăire. Viața episcopilor și a preoților este *Evangelie* împlinită, principii descoperite în fapte, realitate pneumatică și spirituală. Preoția lor nu este a lor, ci este a lui Hristos; vocația lor este să nu aibă altă vocație în afară de vocația personală a lui Hristos<sup>5</sup>.

Preoția în Biserica Ortodoxă a zilelor noastre nu trebuie să fie deosebită cu nimic de preoția epocii apostolice. Prin preotul care se învrednicește să primească cele trei demnități personale, unice și veșnice ale lui Hristos (împărăția, preoția și profeția), Mântuitorul vorbește neconținut lumii, îi descoperă sensul suprem și Se dăruiește ca hrană omenirii. A nu scandaliza pe păstoriții săi nu este tot ce se cere preotului de azi. El trebuie să zidească în numele lui Hristos, să convertească pe alții prin noul mod de existență pe care îl descoperă. Evanghelia nu este teorie religioasă-morală; este viață; este ceva ce trebuie nu doar știut, ci trăit, înfăptuit.

Arhidiaconul Ioan Ică jr, într-unul din studiile dedicate misiunii creștine, subsumează o serie de argumente teologice cu privire la misiunea creștină, care se pot reduce la trei aspecte esențiale: Trimiterea Fiului și a Sf. Duh în lume de către Tatăl, trimiterea Apostolilor la propovăduire de către Hristos, trimiterea Bisericii care, prin slujitorii investiți, vor desfășura misiunea încredințată până la sfârșitul veacurilor.

Pornind de la semnificația termenului *misiune* (mitto, ere; missus), putem conchide că este forma vizibilă a iubirii Sfintei Treimi față de om, actualizată în

<sup>4</sup> Monica Moldoveanu, *Geriatric și geropatologie pentru asistenți medicali*, Ed. All, București, p. 7.

<sup>5</sup> Cf. Pr. Prof. Univ. Dr. Ilie Moldovan, *Ortodoxia misionară – stâlp de lumină în lumea contemporană*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2009, pp. 185-186.

cel mai eficient mod de Iisus Hristos și lăsată ca moștenire Bisericii Sale pentru mântuirea omului.

Provocările societății contemporane ne determină să identificăm noi modalități de a propovădui în lume vestea ce bună a Învierii lui Hristos, dar și de a evalua critic cadrul în care desfășurăm această misiune. Astfel, observăm că uneori nu este suficient doar să adaptăm mesajul Evangheliei la mijloacele tehnice prezente și viitoare, ci trebuie să regândim obiectivele misiunii creștine și din prisma științelor umaniste dedicate sondării personalității umane, cu atât mai mult cu cât problema sănătății spirituale și mentale a ajuns o preocupare pentru mulți dintre cercetătorii laici.

A face misiune în lumea secolului al XXI-lea, mai ales printre cei suferinzi, înseamnă a conștientiza o realitate „purtătoare” de secularism a unei societăți ce a subminat autoritatea bisericilor, slăbind conștiința colectivă religioasă și oferind spațiu necredinței și dezacordurilor religioase interne, dar și o deschidere spre mijloacele tehnologice mai ales pentru a transmite mesajul Evangheliei la generația de tineri, adolescenți.

Trebuie să recunoaștem că generația oamenilor tineri, chiar dacă teoretic a făcut oră de religie la școală, are grave preocupări duhovnicești sau nu le are deloc. Toate strădaniile de secularizare ale celor care se declară atei își spun cuvântul, iar efectele au început să apară. De asemenea, provocările vizuale de pe internet, mai ales pentru bărbați, sunt forme ale pornirilor păcătoase ce își propun nu doar amăgirea cu o realitate virtuală, ci și modificarea celei reale prin mutarea vieții reale în planul virtual. Dacă ați observat, sunt oameni cu care porți un dialog, dar ei sunt cu mintea în altă parte sau, dacă servești masa într-un mall, vei vedea că privirea multora nu mai este concentrată pe interlocutor, ci pe mediul înconjurător.

Într-o lume volatilă, ecranată, a întâlnirii mijlocite de instrumente ultra-performante, își duc viața majoritatea tinerilor, dar nu numai. Aici își petrec cea mai mare parte a timpului liber și prin acest mediu simt că pot comunica mai bine, învăța mai bine, într-un cuvânt, pot performa. În ce privește divertismentul, mediul on-line e de neegalat.

În acest context se naște întrebarea *ce este de făcut?, cum se poate răspunde provocării actuale?, tot digital?* Greu de răspuns, dar un lucru este cert, anume faptul că vocația apostolică a Bisericii este misiunea de propovăduire a Evangheliei. Până la internet, *„misiunea este un criteriu fundamental al Bisericii, nu numai în sensul că Biserica este instrumentul misiunii, ci și că ea, Biserica, este scopul sau realizarea misiunii. De la începutul creștinismului, răspândirea*

*Evangeliei a fost inseparabilă de formarea de comunități creștine prin convertire personală, mărturisirea credinței și botezul în Sfânta Treime*<sup>6</sup>.

Revenind, dincolo de acest proces inevitabil există o îmbătrânire frumoasă, și anume cea asumată și purtată cu demnitate. Poate de aceea, deloc întâmplător, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a proclamat anul precedent drept *Anul omagial al pastorației persoanelor vârstnice și Anul comemorativ al inmografilor și cântăreților bisericești*, iar în cuvântul argumentativ pentru anul omagial, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel spunea că toată această „*grijă pentru bătrâni, pentru copii și pentru săraci arată gradul de civilizație și profunzimea trăirii creștine a unui popor. Din acest punct de vedere ne preocupă în mod deosebit starea de abandon social și dezinteresul față de bătrâni (părinți și bunici), pe care le constatăm adesea în societatea de astăzi*”<sup>7</sup>.

Asumarea bătrâneților implică, cel puțin din punct de vedere creștinesc, o împăcare cu sine, cu semenii și cu Dumnezeu, iar lucrul acesta se face cel mai ușor prin rugăciune, într-un efort de a ne apropia de Dumnezeu Care este iubire.

Prin modul în care cineva exercită practica rugăciunii poate fi socotit și tratat mai mult sau mai puțin credincios, indiferent cărei religii a lumii ar aparține. Cunoscut fiind faptul că la baza religiei stă legătura omului cu divinitatea, mărturisirea credinței și exprimarea ei prin rugăciune confirmă aceste legături, care se repercutează asupra vieții și comportamentului uman.

Practica rugăciunii scoate în evidență un aspect foarte important, anume că, deși omul a căzut în păcat, Dumnezeu nu l-a părăsit și el continuă să comunice, să coopereze cu Creatorul Său, Care l-a pregătit de-a lungul zbuciumatei sale istorii să spere în mântuire. Din cauza păcatului însă, rugăciunea, înțelegând drept „comunicare” sau „convorbire a omului cu Dumnezeu”, nu strălucește în toată plinătatea ei.

Necesitatea rugăciunii, mai ales când te afli la o vârstă ce te apropie fizic de cele veșnice, reprezintă, înainte de toate și mai presus de orice, o aspirație firească a sufletului omenesc spre comuniunea și împărtășirea cu valorile absolute și eterne.

Purtând chipul lui Dumnezeu, ca rațiune și libertate, omul se regăsește din însingurarea grijilor vieții și din prea multe conflicte sociale, prin întâlnirea și comuniunea cu Dumnezeul absolut, definit în ființa Sa, asemenea omului, ca iubire. Sufletul omenesc poate rătăci la un anumit moment dat în labirintul

<sup>6</sup> Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 256.

<sup>7</sup> Cf. *Cuvântul rostit de Patriarhul României la Proclamarea Anului omagial și comemorativ 2023 (Text integral)*, <https://basilica.ro/cuvantul-rostit-de-patriarhul-romaniei-la-proclamarea-anului-omagial-si-comemorativ-2023-text-integral/> (accesat la data de 10.1.2023).



confuziei existențiale, făcând din sine un idol căruia se închină el și pretinde ca și alții să i se închine... Își poate trăi apoi viața dominată de efectele și instinctele cele mai triviale, poate „*aspira*” după bunurile materiale, lux, confort și îmbuibări de tot felul, dar mai curând sau mai târziu va constata că viața lui rămâne ca o mulțime de neîmpliniri, cu zbulciumul veșnicelor căutări tensionate, cu angoasa care îi sufocă sufletul... Dacă va avea putere să-și ridice ochii spre teluricul înșelător al vieții, spre cerul de lumină, acolo și numai acolo își va regăsi, prin rugăciune, propria identitate și împlinire<sup>8</sup>. În acest sens, Mântuitorul nostru Iisus Hristos ne oferă posibilitatea experienței ipostasului și oricum noi suntem prezenți în gândul lui Dumnezeu mai înainte de întemeierea lumii, așa cum mărturisește Sfântul Grigorie de Nyssa.

Un alt aspect asupra căruia dorim să stăruim este și despre omul dinlăuntru (pentru că, pe măsură ce îmbătrânim, chipul fizic începe să capete o altă nuanță, brăzdată de timp, iar din această plămadă doar ochii sunt cei care se supun degradării mai greu), despre cel tainic, cel care se „*întraripează cu dumnezeiescul dor*”, iar despre el se vorbește în capitolul al 4-lea din *Epistola a doua către Corinteni* a Sfântului Apostol Pavel, unde citim cuvinte foarte adânci și însemnate: „*Chiar dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinăuntru însă se înnoiește din zi în zi*” (2 Co 4, 16).

Tălcuind acest fragment scripturistic, Sfântul Luca al Crimeei ne descoperă că este acel om comun, cunoscut tuturor, care este alcătuit din carne și sânge, sistem nervos și oase. Mergând mai la adânc, Sfântul Luca vorbește despre duhul nostru, care este îndreptat spre cele de sus, spre ceruri, și este slobod de interesele și dorințele pământești.

Și, după cum omul cel dinafară, începând de la „vârsta de patruzeci de ani sau chiar mai devreme începe un regres: slăbesc mușchii, apar dificultăți de mișcare, slăbesc văzul și auzul, se pierde memoria, iar dinții cad, omul lăuntric, dimpotrivă, zi de zi se înnoiește pe durata întregii noastre vieți trăite întru cunoștință, dacă duhul său nu este târât în noroiul vieții pământești și își amintește întotdeauna cuvântul Sfântului Apostol Pavel: *Sus să avem inimile*”<sup>9</sup>. Astfel, cu cât se slăbesc cele pământești, cu atât mai mult începem să vedem cele cerești sau măcar să simțim o apropiere de patria natală, de Cer. Iar „dacă acel ochi al nostru, care vede doar cele pământești, slăbește din ce în ce mai mult și în cele din urmă este

---

<sup>8</sup> Această situație a fost surprinsă excepțional de Fer. Augustin și descrisă în expresia: „*Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te [Ne-ai făcut pentru Tine, Doamne, și neliniștit este sufletul nostru până nu se va liniști (sau odihni) în Tine]*” (Cf. *Confessiones*, I, 1, PL 32, col. 661).

<sup>9</sup> Sfântul Luca, Arhiepiscop de Simferopol și Crimeea, *Cuvinte și omilii*, vol. I, Ed. Orthodoxos Kypseli, pp. 172-175.

atins de necroză, celălalt ochi pe care-l avem, cel care este hărăzit să contemple lumea duhovnicească, începe să vadă mai curat. Astfel, în acest chip, omul nostru lăuntric se înnoiește zi de zi și se apropie de Dumnezeu<sup>10</sup>.

Părintele Sofronie de la Essex ne aduce aminte că, așa cum Dumnezeu este un Dumnezeu Ascuns, tot așa și omul are și el înlăuntru adâncuri tainuite ochilor străini<sup>11</sup>. Face în felul acesta trimitere la principiul persoanei, care este „*omul cel (mai) ascuns al inimii, întru nestrăicăciune... carele este înaintea lui Dumnezeu de mult preț*” (1 Ptr 3, 4). Această mișcare, atragere către Dumnezeu într-un dinamism epectatic<sup>12</sup> reprezintă o atragere a omului dinlăuntru spre lumina lui Hristos.

În sprijinul acestor argumente scripturistice vine și Sfântul Ioan Gură de Aur, care afirmă că întreaga slăbiciune trupească a bătrâneții este acoperită de tăria înțelepciunii, de bogăția cunoașterii, de frumusețea blândeții și a bunătății:

„*Slăbiciunea trupului nu vatămă cu nimic tăria credinței. Podoabă a Bisericii e căruntețea gârbovă unită cu credința întraripată. De ea se bucură în mod deosebit Biserica*”<sup>13</sup>.

Bătrânețea trebuie înțeleasă și ca fiind vârsta la care ne apropiem de sfârșitul călătoriei pământești, când Domnul Iisus Hristos ne conduce la casa Tatălui cesc (cf. In 14, 2).

### ***De ce îmbătrânim?***

Într-o piesă de teatru, un personaj întreba retoric „de ce m-a mai născut mama dacă știa că sunt muritor?”, iar răspunsul vine totuși din partea naratorului: „pentru că și mama era muritoare”. Cu alte cuvinte, îmbătrânirea face parte din procesul biologic, firesc, al trupului. Ei bine, dacă în planul bisericesc lucrurile sunt clare și fiecare dintre cei vârstnici știe ce are de făcut pentru a se pregăti,

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Arhim. Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Ed. Accent Print, Suceava, 2015, p. 274.

<sup>12</sup> Aici ne referim la faptul că sufletul este atras de Dumnezeu și se află într-o continuă mișcare ascendentă către treptele superioare ale plenitudinii harului. Urcușul acesta, „*anábasis*”, este elanul către Dumnezeu pe care, după Dionisie Areopagitul, erosul divin îl imprimă ca un element dinamic în ființa omului. El presupune o continuă eliberare de patimi (*katharsis*), o creștere spirituală spre vârsta lui Hristos (Ef4, 13) (Cf. Grigorie al Nisei, *Viața lui Moise. Tratat de desăvârșire în virtute, Theorie II*, 227, sau în PSB 29, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982).

<sup>13</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, trad. din lb. greacă și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 559.

cel puțin în posturile mari, pentru lumea laică toate aceste lucruri ce țin de „lumea de dincolo” și pregătirea pentru vederea lui Dumnezeu capătă o nuanță diferită în funcție de gradul de aplecare, moștenirea de la părinți și familiaritatea cu valorile creștine. Într-o încercare de a-i cinsti pe vârstnici, prin Rezoluția 45/106 a Adunării Generale a ONU din 1990<sup>14</sup>, data de 1 octombrie marchează „Ziua internațională a persoanelor vârstnice”. Prin Rezoluția 46/91, „Principiile Națiunilor Unite pentru persoanele în vârstă destinate a le permite să trăiască mai bine în anii câștigați” sunt consacrate: dreptul persoanelor vârstnice la hrană, condiții de locuit și îngrijire medicală, libertatea de a decide asupra vieții personale și profesionale, dreptul de a se exprima și de a participa în activități sociale după pensionare, precum și accesul la oportunități de învățare adecvate vârstei.

În anul 2002, la Madrid, Adunarea Generală a ONU a adoptat *Planul Internațional de Acțiune privind Îmbătrânirea*, care stabilește obiectivele prioritare și angajamentele statelor membre cu privire la politicile destinate populației vârstnice, în principal cele din domeniul protecției sociale, ocupării, sănătății și participării persoanelor de vârstă a treia la toate aspectele economice, sociale, culturale și politice ale societății.

La nivel mondial, potrivit ONU, populația de peste 60 de ani este estimată să ajungă la 1,4 miliarde în 2030. La nivel european, speranța de viață atinge în 2050 valoarea medie de 81 de ani la femei și 75 de ani la bărbați. Uniunea Europeană, în ansamblu, se confruntă cu o îmbătrânire a populației; potrivit prognozelor, până în anul 2080, aproape 30% din cetățeni vor avea vârsta de 65 de ani sau peste acest prag. Mai mult, se estimează că procentul persoanelor cu vârsta de peste 80 de ani va depăși 12% din populația totală, după cum arată un studiu demografic publicat în anul 2015 de Oficiul European de Statistică (Eurostat)<sup>15</sup>.

Organizația Mondială a Sănătății estimează că până în 2050 în lume procentul de persoane vârstnice se va dubla. Toate țările se confruntă cu provocări majore pentru a se asigura că sistemele de sănătate și sociale sunt pregătite pentru această schimbare demografică.

În România, populația scade și îmbătrânește constant. Estimările arată că, în 2050, unul din patru români va avea peste 65 de ani, ceea ce ar putea să ne

---

<sup>14</sup> Prin Rezoluția Națiunilor Unite nr. 45/106/14.12.1990 s-a stabilit ziua de 1 octombrie ca fiind „Ziua Internațională a Vârstnicilor”, iar la 16 decembrie 1991, Adunarea Generală a ONU a adoptat, prin Rezoluția 46/91, „Principiile Națiunilor Unite pentru persoanele în vârstă destinate a le permite să trăiască mai bine în anii câștigați”. Ziua Internațională a Vârstnicilor este o sărbătoare și totodată o dovadă în plus a prețuirii sincere și a respectului pe care națiunile lumii le datorează persoanelor de vârstă a treia pentru eforturile și acumulările din societate realizate de acestea de-a lungul timpului.

<sup>15</sup> Potrivit site-ului <http://ec.europa.eu/> (accesat la data de 10.1.2023).

transforme într-una dintre cele mai îmbătrânite societăți din Uniunea Europeană<sup>16</sup>.

Aminteam la începutul acestui articol despre dorința de a-i „deporta” la azil pe cei bătrâni, fie pentru că cei rămași nu îi pot îngriji (cauzele fiind mai mult sau mai puțin justificate și discutabile), fie că cei bătrâni și neputincioși nu au pe nimeni și preferă să meargă într-un loc ferit de singurătate, cu asistență medicală, religioasă etc.

Așadar, vârsta a treia vine cu multe provocări, seniorii se confruntă atât cu griji materiale, dar și cu o mare durere sufletească care le afectează starea de sănătate: singurătatea. Astfel, unul dintre cele mai citate studii medicale despre efectele singurătății este cel realizat de Julianne Holt-Lunstad, doctor și profesor în psihologie și neuroștiințe<sup>17</sup>. Aceasta arată că singurătatea și legăturile sociale precare sunt la fel de dăunătoare pentru sănătate ca și fumatul a 15 țigări pe zi. În acest sens, *Asociația Niciodată Singur – Prietenii Vârstnicilor* lansează rezultatele unui studiu național realizat de Kantar România cu privire la indexul singurătății și efectele acesteia printre seniorii români. Conform studiului<sup>18</sup>, 1 din 4 vârstnici din mediul urban, adică peste 450.000 de vârstnici, se confruntă cu un grad ridicat de singurătate, iar 36% dintre respondenți resimt un grad mediu de singurătate. 32% dintre seniori se simt marginalizați și trăiesc într-o continuă izolare. Factori precum starea de sănătate precară sau pierderea partenerului de viață contribuie la restrângerea interacțiunilor sociale, astfel încât 28% dintre aceștia ajung să socializeze cu maximum 4 persoane într-o lună întregă.

Conform rezultatelor din studiu, singurătatea apăsătoare le afectează vârstnicilor inclusiv starea de sănătate: astfel, 1 din 4 seniori declară că are o stare proastă de sănătate fizică și mentală. Dintre persoanele cu un grad ridicat de singurătate, 39% au probleme fizice, de două ori mai mult decât media.

<sup>16</sup> Cf. <https://niciodatasingur.ro/stiri/1-octombrie-ziua-internationala-a-persoanelor-varstnice/> (accesat la data de 10.1.2023).

<sup>17</sup> Pentru mai multe detalii, a se consulta site-ul <https://www.julianneholtlunstad.com> (accesat la data de 10.1.2023).

<sup>18</sup> Rogalski Damaschin PR, „Pandemia singurătății omoară vârstnicii României. 1 din 4 vârstnici se confruntă cu un grad ridicat de singurătate”, <https://www.smark.ro/articol/57579/pandemia-singuratatii-omoara-varstnicii-romaniei-1-din-4-varstnici-se-confrunta#:~:text=Conform%20studiului%2C%201%20din%204,traiesc%20intr-o%20continua%20izolare>, accesat la data de 10.01.2023. Studiul „Explorarea și măsurarea singurătății la persoanele vârstnice din România” a fost realizat de Kantar România, la solicitarea Asociației Niciodată Singur – Prietenii Vârstnicilor, în perioada 27 septembrie – 12 octombrie 2021. Acesta conține o parte calitativă (interviuri în profunzime cu persoane din segmentul reprezentativ de vârstă) și una cantitativă (sondaj pe bază de interviuri telefonice în rândul vârstnicilor). Studiul a fost realizat pe un eșantion generat aleator, reprezentativ la nivel național.

Sănătatea îi determină pe bătrâni să petreacă mai mult timp în interiorul casei: 64% dintre seniori petrec mare parte din timp realizând activități casnice, cum ar fi gătit sau curățenie, ocupații folosite ca mecanisme în lupta cu singurătatea. Rutina lor arată astfel: 43% ies la plimbare exclusiv în jurul casei sau în parc, 33% se uită la televizor, iar doar 27% au activități în afara casei, grădănesc sau au alte hobby-uri. Cei care se confruntă cu un grad ridicat de singurătate ies și mai puțin din casă (18%).

Dr. Julianne Holt-Lunstad arată, experimental, faptul că prietenii și membrii familiei influențează în bine starea de sănătate a unei persoane, fie oferindu-i acesteia susținere morală, fie ajutând-o să găsească un scop în viață. Atunci când cineva face parte dintr-un grup și simte că este responsabil pentru alte persoane, ideea că existența lui are un țel se traduce prin dorința de a se îngriji mai bine și de a-și asuma mai puține riscuri.

Una dintre întrebările esențiale ale copiilor în raport cu cei vârstnici este și aceasta: cum știm însă când este timpul să facem această schimbare de a-i duce la azil? În general, specialiștii<sup>19</sup> consideră că atunci când persoana în vârstă are dificultăți în a realiza activitățile de bază care țin de igiena personală, îmbrăcat, urmat un tratament, mâncat, relaționarea cu ceilalți și menținerea propriei persoane în siguranță este momentul în care azilul trebuie privit ca o alternativă.

Pentru români, azilele de bătrâni nu se bucură în general de o reputație favorabilă, fiind asociate de mulți dintre noi cu abandonarea bătrânilor într-un loc de unde cu greu ne mai amintim de ei, poate lunar sau duminica ori de sărbători. Cu toate acestea, instituțiile specializate pentru bătrâni prezintă avantaje și dezavantaje. Important este ca fiecare situație să fie evaluată cât mai corect, astfel încât decizia „azil de bătrâni versus propria casă”, respectiv alte alternative, să țină cont de ce este cel mai bine pentru bătrâni.

Pe lângă luarea deciziei de a instala un vârstnic în căminul de bătrâni, un alt pas dificil de făcut este perioada de tranziție a acestuia de la propria casă, în care cel mai probabil a locuit o bună parte din viață, într-un loc necunoscut, cu oameni noi, cu obiceiuri diferite.

Trebuie să spunem că există și azile de bătrâni înființate pe lângă mănăstiri și care se adresează persoanelor vârstnice „*care doresc să-și petreacă ultima perioadă a vieții aproape de Dumnezeu, de slujbele bisericești, în liniștea și pacea specifice mediului mănăstiresc*”<sup>20</sup>. Căminul de bătrâni continuă o tradiție veche în Biserica

---

<sup>19</sup> Independent and Assisted Living: Understanding Your Choices, link: <http://www.centurasiors.org/independent-and-assisted-living-understanding-your-choices> (accesat la data de 10.01.2023).

<sup>20</sup> Invocăm aici un prim exemplu, cel al Mănăstirii Christiana. Despre inițiativa construcției Mănăstirii Christiana, aflată în șos. Pipera nr. 49, sector II, București, putem spune că ea a

noastră, care are o îndelungată experiență în bolnițele din mănăstiri: Mănăstirea Putna, Mănăstirea Bistrița Olteană, Mănăstirile Vodița și Tismana (sec. XVII-XVIII), extinzându-se apoi în toată țara: Mănăstirile Neamț, Cernica, Văratec etc.

Desigur că există și azile de bătrâni de lux precum *Moșia Bunicilor*<sup>21</sup>, care este un „senior citizen village” format din trei complexe, pe o suprafață de 3000 mp, în curte cu suprafață de 35.000 mp împrejmuită și păzită. Acest cămin de bătrâni este alcătuit din locuințe individuale (mai mici sau mai mari), tip vilă. De asemenea, tot din ciclul de lux, putem aminti și Perla Seniorilor, amplasat chiar pe malul lacului Snagov, departe de agitația orașului și aproape de natură, cu un decor elegant, camere spațioase și luminoase din care se pot admira cele mai frumoase răsărituri și apusuri, facilități de ultimă generație și îngrijiri medicale premium<sup>22</sup>, iar una dintre rudele unor beneficiari a lăsat următorul mesaj:

*„Părinții ne-au dat viață, ne-au ajutat și au fost alături de noi întotdeauna. Acum este rândul nostru să ne îngrijim de ei și să le asigurăm o stare de bine în momente dificile cauzate de boală, vârstă”<sup>23</sup>.*

Așa să fie oare azilul? Ne vom răspunde fiecare la momentul potrivit.

### ***Câteva concluzii necesare...***

Unul dintre gândurile conclusive este trimiterea la psalmul 70, unde se spune: „*Nu mă lepăda la vremea bătrânețelor; când mie îmi va lipsi tăria, Tu să nu mă lași*”, cu alte cuvinte să nu ne facem nepăsători, ci mai degrabă să ne temem

---

aparținut domnului Dr. Pavel Chirilă din Voluntari – Ilfov, care, susținut de un grup de preoți și medici din București, a solicitat în anul 1992 Fericitului întru pomenire Patriarh Teoctist Înalta Binecuvântare pentru construirea unui Complex medico-ecclesial ce trebuia să cuprindă: o policlinică, patru clinici de specialitate și o mănăstire. De asemenea, mai putem menționa și căminul pentru persoane vârstnice „Mănăstirea Pasărea”, a cărui istorie se împletește în timp cu istoria și dorința de filantropie. Astfel, în anul 1990 a luat ființă un așezământ nou destinat a fi cămin de bătrâne. Inițiativa a aparținut schimonahiei Mina Stoiecescu, care a trecut la Domnul în anul 1998. Monahiile Mina Marta și Pavelida Dinu au ridicat în incinta mănăstirii un așezământ pentru îngrijirea persoanelor vârstnice. Din cauza faptului că așezământul social era neîncăpător, în anul 2005 a fost construit un nou corp de clădire și o capelă. Opera maicilor a fost continuată de monahiile Mateia Mariș și Mina Salanța. Actualul așezământ social funcționează din anul 2003 în cadrul Sectorului Social-Filantropic și Misionar al Arhiepiscopiei Bucureștilor.

<sup>21</sup> <https://www.mosiabunicilor.ro/dotari-camin-de-batrani-mosia-bunicilor-2021/> (accesat la data de 10.1.2023).

<sup>22</sup> A se vedea: <https://perlasenior.ro/lp-camin-batrani-premium-snagov/#despre> (accesat la data de 10.1.2023).

<sup>23</sup> Cf. <https://perlasenior.ro/lp-camin-batrani-premium-snagov/#cazare> (accesat la data de 10.1.2023).

până la ultima răsufflare, chiar dacă am fi ajuns la numărul anilor lui Moise, cum spune un tâlcuitor. Fericitul Teodorit al Kyrului<sup>24</sup> vede în acest verset o cerere a psalmistului de a dobândi purtarea de grijă de care s-a învrednicit în tinerețe, ca să nu fie lipsit de ea nici la bătrânețe.

Dacă bătrânețea trupului este arătată tuturor, cea a sufletului nu este arătată tuturor, căci „*bătrânețea sufletului este păcatul care oprește lucrarea faptei bune care întinerește sufletul*”<sup>25</sup>. Este strigătul lui David și prin el și al nostru de a nu fi lăsați neajutorați când puterea trupului nostru se va micșora, iar atunci vom avea nevoie de Dumnezeu și mai mult. De aceea, este bine să rămânem statornici și răbdători cu cei vârstnici, înfrânându-ne limba când ne simțim iritați de prezența sau desele lor povești repetitive, pentru că, dacă alegem cuvintele potrivite, ele pot deschide multe inimi, pe când dacă le alegem pe cele nepotrivite, atunci putem închide guri, dar și inimi, iar o inimă închisă și rănită cu greu se mai deschide!

Să nu uităm că, nu întâmplător, pentru anul omagial al pastorației persoanelor vârstnice, icoana reprezentativă a tematicii omagiale are în centrul ei două personaje din Vechiul Testament, pe Sfântul și Dreptul Simeon, primitorul de Dumnezeu, și pe Sfânta Prorociță Ana. Oare de ce au fost aleși? Pentru că Dreptul Simeon era învățat, drept, temător de Dumnezeu, răbdător, plin de credință și nădejde, iar slăbiciunea trupească a bătrâneții sale a fost acoperită de tăria înțelepciunii, de bogăția cunoașterii, de frumusețea blândeții și a bunătății. De asemenea, Sfânta Prorociță Ana a trăit vreme îndelungată în răbdare, post și rugăciune, fiind un model neobosit de viețuire după îndemnul Domnului.

---

<sup>24</sup> Fericitul Teodorit al Kyrului, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai prorocului împărat David*, Ed. Sophia, București, 2018, p. 255.

<sup>25</sup> Cuviosul Eftimie Zigabenu și Sfântul Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcurile Sfinților Părinți*, tom. II, Ed. Egumenița, Iași, pp. 9-10.

# Studiile etiopistice: stadiul actual al cercetărilor\*

Pr. Drd. Mircea MORAR

## *Abstract:*

The present study aims to analyze how the field of research known as Ethiopian Studies was born and developed. Although concerns in this direction are much older, the name was imposed in 1959 during the International Conference of Ethiopian Studies in Rome. For the first time, the problem of systematizing the research area was raised, defining two major lines of understanding and reporting on the issues they involve. Thus, we distinguish a classic model represented by European researchers concerned with history, theology, and ancient and medieval culture, and a contemporary one, with Ethiopian researchers with studies in European or American universities as promoters.

## *Keywords:*

Orbis, Aethiopicus, Ethiopian studies, Tewahedo Church, Chalcedon council, Edward Ullendorf, St. Frumentius, Addis Abeba, Historia Aethiopica, Encyclopaedia Aethiopica

## *Introducere*

Termenul generic de „studii etiopistice” este folosit de cercetători pentru a indica „domeniul comunității academice care este implicată în cercetări specifice asupra «Orbis Aethiopicus»”<sup>1</sup>. *Orbis Aethiopicus* (Lumea Etiopiană), neologism introdus în circulație de europeni în anul 1992<sup>2</sup>, desemnează o vastă arie geografică

---

\* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ovidiu Panaite, care și-a dat acordul pentru publicare.

<sup>1</sup> *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. II, Editura Harrassowitz Verlag – Wiesbaden, 2005, p. 433.

<sup>2</sup> Piotr O. Scholz, *Orbis Aethiopicus. Studia in honorem Stanislaus Chojnacki*, vol. I, Albstadt, 1992 (Biblioteca Nubica 3), XXIII-XXXI, aici XXV.



ce cuprinde arealul nubiano-etioopian și, prin extensie, întregul Corn al Africii, adică zona muntoasă nord-estică a continentului african. Istoricii și geografii medievali folosesc de asemenea pentru partea vestică a oceanului Atlantic din sudul continentului african denumirea de „Oceanus Aethiopicus”.

Denumirea acestui domeniu de cercetare s-a impus în cadrul Conferinței Internaționale de Studii Etiopistice de la Roma (1959), însă germeii se regăsesc încă în dezbaterile Congresului Internațional al Orientaliștilor de la Paris (1891), unde s-au evaluat sistematic, pentru prima oară, cercetările savantului italian Conti Rossini. Impulsul resimțit imediat după congres a condus la o remarcabilă dezvoltare a noii ramuri, un număr de mari cercetători remarcându-se la jumătatea secolului al XX-lea.

În cadrul Studiilor Etiopistice se disting două moduri de înțelegere și raportare la problematicile pe care le implică: unul clasic, orientat în special către studiul istoriei antice și medievale, teologiei și filologiei, și unul mai vast, care abordează teme contemporane. Dacă printre susținătorii tezei clasice se regăsesc specialiști europeni preocupați de spațiul „Orbis Aethiopicus”, abordarea viziunii mai vaste aparține tinerilor cercetători etiopieni formați în universități europene sau de peste ocean<sup>3</sup>. Temele dezvoltate largesc mult aria cercetărilor, fiind caracterizate prin pluridisciplinaritate și interculturalism. Prefacerile socio-culturale determinate de abolirea monarhiei și noul statut de republică implică transformări fundamentale. Sunt vizate studiile sociologice, politice, economice, dar și cultura, educația și sănătatea. Nu sunt uitate nici relațiile dintre stat și Biserică sau dintre Etiopia și Eritreea.

### ***I. Dezvoltarea domeniului de cercetare și fixarea lui ca disciplină distinctă***

Spațiul geografic și cultural al „Orbis Aethiopicus” a suscitat pentru europeni un interes deosebit încă din cele mai vechi timpuri. Pelerini, exploratori, iar mai târziu legați papali și ambasadori portughezi, italieni sau francezi, dau mărturie prin scrierile lor despre frumusețea, bogăția și diversitatea culturală și spirituală a acestor meleaguri.

Până la jumătatea secolului al XV-lea, cu mici excepții, acest interes s-a manifestat constant în cunoașterea și reevaluarea creștinismului etiopian, etiopienii fiind printre primele popoare (dacă nu primul) care au îmbrățișat creștinismul în masă. În cadrul celei de a XIII-a Conferințe Internaționale de Studii Etiopiene de la Kyoto (1997), Gianfranco Ricci sublinia că obiectul studiilor etiopiene îl reprezintă „civilizația și cultura socială dezvoltată în platoul țării numită tradițional

---

<sup>3</sup> *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. II, p. 433.

Etiopia (Africa de nord-est), în rândul populației vorbitoare de limbi semitice și impregnat de principiile religiei creștine încă de la răspândirea ei timpurie în Etiopia (primele secole d.Hr.)<sup>4</sup>.

Primele referințe la spațiul geografic și cultural „Orbis Aethiopicus” se regăsesc în Sfânta Scriptură. Aici, ținutul Kuș, tradus în Septuaginta ca Aithiopia, este menționat de 20 de ori<sup>5</sup>. Din cartea Facerea (10, 6-8) aflăm că Kuș este numele fiului lui Ham și nepotul lui Noe, dar, în același timp, și ținutul Nubia, situat la sud-est de Egipt. Filonul lingvistic, cu referire la fiii lui Noe, este cel hamito-semit, până astăzi cușita revendicându-și originile din acesta<sup>6</sup>. Tot din paginile Vechiului Testament aflăm că Ghihonul, unul dintre cele patru râuri care străbat Edenul pamantesc „înconjoară toată țara Cuș” (Fc 2, 13), Moise se căsătorește cu etiopianca Sefora, fiica preotului Ietro (Iș 2, 21), iar psalmistul vede cum „Etiopia va întinde mai înainte la Dumnezeu mâna sa” (Ps 67, 32). În cartea 1 Regi 10, 1-13 este relatată călătoria făcută de regina din Saba la Ierusalim pentru a-l întâlni pe înțeleptul rege Solomon, iar din Faptele Apostolilor (8, 27) aflăm cum a fost botezat de către diaconul Filip famenul etiopian, vistiernicul reginei Candace<sup>7</sup>.

În literatura greacă există nenumărate trimeri la Etiopia, poeți, dar mai ales istorici și geografi contribuind prin scrierile lor la efortul de cunoaștere a țării și a populației băștinașe. Trebuie remarcat însă faptul că adeseori informațiile istorice se împletesc cu credințele ancestrale, mitologice. Poemele homerice Iliada și Odiseea plasează aceste locuri „la capătul lumii”, o lume locuită de oameni pioși și în care zeii își fac adeseori apariția intervenind nemijlocit în destinul acestora<sup>8</sup>. Zeița Atena mijlocește pe lângă Zeus atunci când Ulise este în pericol să fie ucis de către rivalul său Poseidon. La rândul său, acesta din urmă salvează de la moarte pe Eumolpos, fiul lui Chione, încredințându-l etiopienilor<sup>9</sup>.

Există mituri care identifică Etiopia cu tărâmul din care soarele răsare, dar și în care apune. Acest lucru i-a determinat pe vechii greci să numească etiopieni toate popoarele aflate în sudul Egiptului, din Nubia până în îndepărtata Indie<sup>10</sup>. În alte legende, personaje precum Perseu, Andromeda, Prometeu se întâlnesc în

<sup>4</sup> Lanfranco Ricci, „Ethiopian studies: What To-day?”, în *Proceedings of the XIIIth International Conference of Ethiopian Studies*, 12-17.12, 1997, Kyoto (Japan), vol. 3, p. 189.

<sup>5</sup> *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. II, p. 434.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 458.

<sup>7</sup> Edward Ullendorff, *Ethiopia and the Bible*, Published for The British Academy by The Oxford University Press, 1967, pp. 5-15.

<sup>8</sup> *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. II, p. 884.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 884.

<sup>10</sup> Edward Ullendorff, *Ethiopia and the Bible*, p. 2.

acest areal, iar scriitorii Sofocle și Euripide uzează de acestea în lucrări precum *Ethiopia și Andromeda*<sup>11</sup>.

Mult mai relevante sunt informațiile furnizate de istorici. Considerat de Cicero drept „părintele istoriei”, Herodot (484-425 î.Hr.) identifică explicit ținutul Nubiei cu Etiopia. El susține că a întreprins călătorii în sudul Egiptului vizitând capitala regatului – Meroe, celelalte informații culegându-le de la căpeteniile locale demne de crezare.

„Pentru a dobândi orice altă știre, mi-am întins cât mai departe cercetările, mergând să văd până la Elefantina, iar de aici, mai departe, mi-am alcătuit povestirea din auzite”<sup>12</sup>.

„În părțile de sus de Elefantina și pe jumătate de insulă Tahompsu locuiesc etiopieni; cealaltă jumătate a insulei este locuită de egipteni. De treci de insulă, dai de un lac mare, pe malurile căruia locuiesc etiopienii nomazi... După ce-ai străbătut acest ținut timp de patruzeci de zile pe uscat trebuie să iei un alt vas pentru o călătorie pe apă de douăsprezece zile și abia la capătul ei ajungi într-un oraș mare, cu numele Meroe. Se spune că Meroe este orașul de scaun al celorlalți etiopieni”<sup>13</sup>.

Tot Herodot oferă detalii despre religiozitatea etiopienilor, enumerându-i printre puținele popoare care se taie împrejur și contribuie cu piatră dusă din Etiopia la edificarea unor piramide de mici dimensiuni. Nu sunt omise nici campaniile militare eșuate ale regilor persani împotriva etiopienilor<sup>14</sup>, nici informațiile legate de prezența etiopienilor în armata lui Xerxe, învinsă de greci în 480 î.Hr.<sup>15</sup>.

Informații prețioase furnizează și Diodor din Sicilia (80-21 î.Hr.), care consacră Etiopiei câteva capitole în a sa *Istorie Universală*. Sunt descrise frontierele statului, formele de relief, rețelele hidrografice și abundă în date cu caracter istoric, lingvistic și spiritual. Astfel, aflăm că Nilul „cuprinde și insule în interiorul său, dintre care sunt multe în Etiopia, una de o întindere considerabilă numită Meroe și în care se află un oraș vestit numit tot Meroe”<sup>16</sup>. Tot aici, autorul descrie ținutul ca având resurse minerale uriașe: „mine de aur, argint, fier și cupru, dar și mult abanos și tot soiul de pietre prețioase”<sup>17</sup>. Susține chiar că Egiptul s-a

<sup>11</sup> *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. II, p. 885.

<sup>12</sup> Herodot, *Istoriei*, cartea a-II-a, XXIX, vol. I, traducerea Adelina Piatkovski, Felicia Vanț Ștef, Editura Științifică, București, 1961, p. 144.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>14</sup> *Ibidem*, cartea a-III-a, XVII, p. 232.

<sup>15</sup> *Ibidem*, vol. II, cartea a-VII-a, LXIX și LXX, p. 213.

<sup>16</sup> *Diodorus of Sicily, in twelve volumes*, book I, 33, with an english translation by C.H. Oldfather, Harvard University Press, 1967, p. 109.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 110.

format din aluviunile transportate de Nil din Etiopia și că, de fapt, etiopienii au colonizat la începuturi Egiptul. Autorul remarcă apoi că etiopienii nu au putut fi cucerți niciodată de către nimeni datorită „pietății acestor oameni, precum și a dificultăților insurmontabile generate de formele de relief”<sup>18</sup>.

Contribuția geografilor este și ea deosebit de valoroasă. Autori ca Diodor și Artemitorus din Efes au anticipat, prin lucrările lor, vasta operă a marelui Strabo (63 î.Hr. – 23 d.Hr.), „Geografia”. Acesta se folosește de cunoștințele predecesorilor, însă ajunge în călătoriile lui până la ținuturile muntoase din nordul Etiopiei atingând și Meroes, capitala imperiului.

Cosma Indicopleustes, un tânăr comerciant alexandrin de formație greacă, este autorul cunoscutei lucrări „Topografia creștină”. Pe vremea împăratului bizantin Iustin ajunge în Adulis, tocmai când regele axumit Ellatzbaas se pregătea să invadeze ținutul homeriților<sup>19</sup>. El reiterează că etiopienii sunt descendenții lui Kuș, fiul lui Noe, teritoriile până la ocean fiind sub stăpânirea lor încă de atunci. La ordinul regelui Kaleb, el copiază o serie de inscripții aflate pe monumente astăzi pierdute. Ele sunt date la sfârșitul secolului al II-lea d.Hr. și evocă modul în care s-au desfășurat campaniile militare prin care regatul etiopian și-a impus dominația asupra zonelor muntoase din nord și a populației Agaze<sup>20</sup>.

Scrierile Sfinților Părinți și ale istoricilor bisericești conțin nenumărate trimiteri la Etiopia și la vechimea creștinismului etiopian. Sfântul Irineu al Lyonului (cca. 130-202 d. Hr.) și istoricul Eusebiu de Cezareea (265-339 d.Hr.) consideră poporul etiopian ca fiind primul popor creștin, încreștinarea în masă fiind datorată convertirii regelui Ezana de către Sfântul Frumentie. Socrate, Sozomen și Teodoret (sec. V d.Hr.), dar mai ales Rufin, relatează în lucrările lor, intitulate toate „Istoria bisericească”, modul în care s-au petrecut evenimentele<sup>21</sup>. Acestea se impun cu autoritate, cunoscut fiind faptul că Rufin deține aceste informații de la Sfântul Edesie, fratele Sfântului Frumentie, pe care l-a cunoscut personal. În operele Sfinților Părinți, în special în scrierile exegetice și omiletice, întâlnim nenumărate referiri la Etiopia și etiopieni, aceștia „văzând întâlnirea Evangheliei cu îndepărtata Etiopie ca un simbol al ecumenicității creștinismului sau folosind culoarea neagră ca metaforă a păcatului și viciului”<sup>22</sup>.

Schisma apărută în Biserică după cel de-al IV-lea sinod Ecumenic de la Calcedon (8-25 octombrie 451), dar mai ales expansiunea și permanenta

<sup>18</sup> *Ibidem*, book III, 3, p. 93.

<sup>19</sup> *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, edited by E.O.Winstedt, Cambridge University Press, 1909, p. 3.

<sup>20</sup> *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. II, p. 886.

<sup>21</sup> Rufin, *Historia Ecclesiastica*, PL XXI, col. 479.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 20.

amenințare a islamului au condus la o izolare aproape completă a Etiopiei de lumea creștină. În acest context, se vorbește chiar de o re-evangelizare, fenomen petrecut pe parcursul primei jumătăți a secolului al VI-lea și datorat „Celor nouă sfinți” și unei comunități restrânse de monahi bizantini numită „Sadeqan”. Cei nouă sfinți sunt monahi sirieni care își părăsesc locul de baștină ca urmare a persecuțiilor împăratului bizantin Zenon îndreptate împotriva creștinilor monofiziți<sup>23</sup>. Activitatea lor se remarcă prin zelul propovăduirii Evangheliei, construirea de biserici și mănăstiri, dar și prin traducerea Sfintei Scripturi și a unor lucrări ascetice. Mănăstirea Garima, situată în nordul Etiopiei, deține cea mai veche colecție de manuscrise și singurele care s-au mai păstrat din perioada axumită. De mare importanță sunt cele trei Evanghelii numite Evangheliile Garima, două datate în secolul al VI-lea, iar cea de-a treia în secolul al VII-lea<sup>24</sup>.

Secolul al XV-lea deschide noi orizonturi istorice prin călătoriile întreprinse de navigatorii italieni și portughezi în încercarea de a descoperi căi maritime spre India. Primii ajunși au fost italienii, genovezii întrecându-se cu venețienii în cursa stabilirii de noi relații comerciale cu un popor stăpân peste teritorii atât de bogate. Mirodeniile, metalele și pietrele prețioase au făcut în scurt timp ca aceștia să acumuleze bogății fără precedent și să atragă în această cursă și comercianți portughezi, spanioli, francezi și englezi. Printre primii sosiți se numără Pietro Rombulo și Pietro Ranzano, cel din urmă recuperând prin 1407 o mulțime de note și însemnări ale lui Rombulo și ordonându-le și îmbogățindu-le cu acribie științifică în lucrarea *Annales omnium temporum*<sup>25</sup>.

Navigatorii erau însoțiți întotdeauna în explorările lor de preoți și monahi catolici. Aceștia, și mai ales iezuiții, au căutat încă de la început să atragă curtea și clerul în sfera de influență papală. Aceste contacte s-au concretizat prin prezența la conciliul de la Florența (1441) a unei delegații formată din monahi etiopieni și a unui lung șir de clerici, dar și pelerini etiopieni, pentru care Vaticanul pune la dispoziție biserica Sfântul Ștefan, aflată în spatele bisericii Sfântul Petru. Din 1539 ei primesc definitiv și încăperile ce împrejmuiesc biserica, luând astfel naștere vestita mănăstire „Santo Stefan dei Mori”, adevăratul „leagăn al studiilor etiopistice în Europa”<sup>26</sup>. Mănăstirea, care a adăpostit de-a lungul timpului mulțimile de pelerini, a găzduit și un seminar, precursorul vestitului Collegio Etiopico, la acea vreme singurul colegiu teologic din Vatican. Acesta a fost locul de formare a numeroși preoți etiopieni, mulți dintre aceștia continuând studiile

---

<sup>23</sup> Philip F. Esler, *Ethiopian Christianity. History, Theology, Practice*, Baylor University Press, 2019, p. 47.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>25</sup> Edward Ullendorf, *Ethiopia and the Bible*, p. 3.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 7.

la Universitatea Pontificală Urbaniană și contribuind la aprofundarea relațiilor dintre europeni și etiopieni.

În încercarea de a stăvili comerțul venețian și de a crea o contrapondere acestuia, regii portughezi finanțează expediții ce se vor concretiza prin descoperirea de către Bartolomeu Diaz a unei noi rute maritime care atingea Capul Bunei Speranțe. Ioan al II-lea trimite în anul 1487 pe Pedro de Covillham și Alphonse de Paya, doi renumiți exploratori, care ajung în Etiopia și desfășoară o activitate comercială și diplomatică remarcabilă. Sunt tratați cu o deosebită considerație de regele etiopian, fapt ce favorizează deschiderea în 1520 a primei ambasade portugheze. Această poziție privilegiată se datorează sprijinului militar oferit de aceștia în timpul invaziilor musulmane arabe. Grație acestui ajutor, etiopienii au fost capabili să respingă aceste atacuri și să alunge pe cotropitori.

Timp de o sută de ani, autoritatea portughezilor s-a menținut constant, nenumărați comercianți, diplomați ori misionari catolici desfășurând o activitate asiduă. Opera iezuiților a căpătat o asemenea amploare, încât pe la anul 1600 reușesc să impună pe scaunul patriarhal un iezuit, spaniolul Alphonse Mendez, și chiar să convertească la catolicism pe regele Susenyos. Această stare de fapt a atras nemulțumirea maselor populare, intrigate de noile reguli impuse, străine de tradițiile locale.

Mendez emite un act prin care se hotărăște re-hirotonirea clerului, re-botezarea populației și oprirea circumciziei. A fost scânteia care a aprins focul revoltei din 1632, ce a condus la alungarea iezuiților de pe teritoriul Etiopiei și revenirea la vechile tradiții.

În secolul al XVII-lea, legăturile diplomatice și comerciale sunt aproape inexistente, excepție făcând doar italianul Giacomo Baratti, sosit aici încă pe vremea hegemoniei portugheze, și medicul francez Charles Jacques Poncet. Dacă activitatea lui Baratti a fost una lipsită de rezultate majore, nu același lucru se poate afirma despre cea a francezului Poncet. Acesta este chemat de la Cairo pentru a-l trata pe regele Iyasu I la Gadar și, timp de un an, cât durează șederea lui în Etiopia, reușește să exploreze nordul țării și cele mai importante vestigii antice și medievale. Deși nu atât de valoroasă precum cea a cercetătorilor portughezi, opera lui Poncet se distinge prin bogăția informațiilor, prin sistematizarea și claritatea expunerii acestora, el impunându-se cu autoritate în rândul specialiștilor ca un bun cunoscător al culturii și civilizației materiale și spirituale etiopiene<sup>27</sup>.

Secolul al XVIII-lea este marcat de activitatea unei personalități remarcabile, exploratorul scoțian James Bruce. Este primul european, după un secol și jumătate de la expulzarea iezuiților, care reușește să obțină un statut important în

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 11.

cadrul societății etiopiene, contribuția sa la cunoașterea țării și a populației acesteia fiind extrem de apreciată. Studiile sale istoriografice, geografice, etnologice și științifice l-au consacrat în scurt timp ca pe o personalitate complexă, enciclopedică, meritele sale fiind apreciate de curțile și academiile franceză și britanică. Dar cea mai importantă componentă a activității sale etiopistice este reprezentată de filonul filologic, în special de valorificarea fondului de manuscrise. O mulțime au fost transportate în Marea Britanie, fapt ce a „deschis perspective cu totul noi pentru studiul limbii și al istoriei etiopiene, plasând această ramură a studiilor orientalistice pe baze mult mai solide”<sup>28</sup>. Totodată, se apreciază că opera lui James Bruce a fost stimulul și fundamentul dezvoltării studiilor etiopistice moderne, nenumărați cercetători îmbogățind și continuând opera ilustrului savant.

Odată cu începutul secolului al XIX-lea, atitudinea cercetătorilor și a instituțiilor de învățământ europene cu privire de pregătirea noilor expediții se schimbă. Dacă până acum savanții și exploratorii erau doar niște însoțitori ai comercianților sau diplomaților în misiunile lor, de acum aceștia beneficiază de tot suportul necesar desfășurării activităților specifice în bune condiții. Faptul se datorează în primul rând unor monarhi luminați care au înțeles importanța desfășurării unor astfel de expediții și au știut apoi să valorifice aceste resurse, stabilind în același timp și relații diplomatice și comerciale trainice. Exemplul regelui George al III-lea al Marii Britanii este demn de menționat. În anul 1809, acesta îl numește pe Henry Salt în fruntea unei delegații oficiale, având sarcina de a transmite regelui Walda Sellasie daruri și o scrisoare oficială, de a realiza un raport de țară și a explica triburilor de pe coastele mării importanța stabilirii raporturilor comerciale cu Marea Britanie. A fost primul contact diplomatic stabilit între cele două regate și începutul unui lung șir neîntrerupt până astăzi<sup>29</sup>.

Studiile filologice, în mod special limbile ge:ez, amharica, dar și tigray, precum și alte limbi vorbite de triburile locale, iau un avans deosebit datorită nevoii de a traduce Sfânta Scriptură și scrierile bisericești și a le face astfel accesibile unei pătri cât mai largi a populației. Un rol important l-au avut și misionarii europeni și americani sosiți pe aceste meleaguri.

Vreme de secole, europenii au fost cei care au făcut cunoscută lumii bogăția și complexitatea materială și spirituală a etiopienilor, aceștia limitându-se doar la conservarea tradițiilor și consolidarea puterii în stat ca reacție la intențiile colonizatoare portugheze, apoi italiene. Secolul al XX-lea vine cu schimbări majore. Un număr tot mai mare de studenți etiopieni studiază la universități de prestigiu din Europa și contribuie la cunoașterea nemijlocită a istoriei, teologiei și culturii

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 15.



proprii, reimpulsionând studiile etiopistice și punând bazele unor importante instituții de învățământ și fundații<sup>30</sup>. Ei s-au bucurat de sprijinul direct al casei regale.

## ***II. Școli naționale de etiopistică, instituții și publicații***

### *II.1. Școala etiopiană între tradiție și modernitate*

Învățământul universitar în Etiopia are o istorie recentă, universitatea din Addis Abeba fiind înființată abia în anul 1962 prin implicarea împăratului Haile Selassie I și cu sprijinul Universităților din Londra și Oxford. Primele instituții de învățământ au fost Facultățile de Teologie și Construcții, apoi, treptat, aria curriculară s-a dezvoltat, anii 1990 marcând și înființarea școlilor doctorale. Avea să treacă doar un an pentru ca cei implicați în acest demers să realizeze importanța creării unui Institut de studii etiopiene, care să unifice și să valorifice opera savanților europeni preocupați de cheștiunea etiopiană. De la început, acesta și-a desfășurat activitatea în incinta palatului imperial care patrona conferințele, prelegerile și noile apariții editoriale. Activitatea desfășurată în cele trei subsidii – muzeu, bibliotecă și departamentul de cercetare și publicații – este axată pe „conducerea, promovarea și coordonarea cercetărilor și publicațiilor despre Etiopia, cu accent pe științele umaniste și studiile culturale și pe conservarea patrimoniului cultural prin colectarea și expunerea în muzeu a artefactelor și obiectelor etiopiene cu valoare culturală”<sup>31</sup>.

Sub președinția lui Richard Pankhurst și grație competenței lui Stanislaw Chojnacki, biblioteca Institutului dobândește notorietate prin bogăția și varietatea materialelor găzduite. Astăzi, ea deține peste 80.000 de volume publicate în limbi străine, 18.000 de monografii scrise în limba etiopiană, 500 de manuscrise, 20.000 de fotografii și 10.000 de role de microfilm. Muzeul, situat la etajul clădirii, reunește impresionante colecții numismatice și filatelice, precum și o galerie de icoane și cruci etiopiene, exponate musulmane și exponate de artă modernă cu accente tradiționale<sup>32</sup>. Devenit director al bibliotecii în anul 1976, Daggaffé Gabra Șadeq s-a orientat cu prioritate spre identificarea și achiziția fondului de carte clandestin, instituția publicând în 1995 un Catalog al literaturii clandestine în Etiopia.

Împreună cu un grup de cercetători de la universități din afara Etiopiei, institutul organizează și coordonează Conferințele internaționale de studii etiopiene. Aceste manifestații sunt de o deosebită importanță, pentru că reunes

<sup>30</sup> *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. II, p. 435.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 169.



specialiști din întreaga lume și abordează problematica etiopiană într-un context pluridisciplinar și intercultural. Conferințele au loc o dată la trei ani, în 1991 stabilindu-se ca tot a treia ediție să fie găzduită de Addis Abeba.

Prima conferință s-a desfășurat în perioada 2-4 februarie 1959 în Italia, evenimentul fiind găzduit de Academia dei Lincei și avându-l ca inițiator și director pe etiopistul Enrico Cerulli. Cele 24 de materiale prezentate au fost alcătuite de specialiști străini, mai bine de o treime dintre aceștia fiind italieni, Etiopia fiind reprezentată de câțiva monahi de la mănăstirea Santo Stefano dei Mori și de Aklilu Habte, ca reprezentant al Colegiului Universitar din Addis Abeba. Temele abordate au vizat istoria aksumită, teologia și limbile semitice, geografia și antropologia, având fiecare câte un conferențiar<sup>33</sup>.

Cea de-a doua conferință internațională a avut loc la Universitatea din Manchester-Marea Britanie între 8 și 11 iulie 1963 și l-a avut ca director pe savantul Edward Ullendorff. Ediția s-a bucurat de prezența a 78 de participanți, 35 dintre aceștia prezentând materialele public. Neavând o tematică declarată, aceștia au abordat, pe lângă temele clasice, și subiecte de actualitate, precum literatura amharică contemporană și studii somaleze. Pentru prima dată s-a pus problema inventarierii bisericilor și manuscriselor și adoptarea unei legislații adecvate pentru depozitarea și conservarea acestora<sup>34</sup>.

A treia conferință a fost găzduită de Etiopia în anul 1966 și a avut cea mai largă participare de până atunci. Cele cinci zile dedicate dezbaterilor, 3-7 aprilie, au reunit 116 participanți din 14 țări, mulți dintre aceștia fiind pentru prima oară în țara gazdă. Evenimentul a fost organizat de Institutul de studii etiopistice și, datorită profesionalismului directorului Richard Pankhurst, s-a bucurat de o deosebită apreciere. Dat fiind numărul mare de participanți, prelegerile au fost susținute în două săli paralele și, în premieră, au fost televizate. Tot pentru prima oară au fost prezentate lucrări științifice, economice și câteva cu caracter politic<sup>35</sup>.

Următoarele conferințe s-au desfășurat după cum urmează: cea de-a patra, Roma, 10-15 aprilie 1972; a cincea, cu cele două sesiuni, Nice, 19-22 decembrie 1977, și Chicago, 13-16 aprilie 1978; a șasea, Tel Aviv, 14-17 aprilie 1980; a șaptea, Lund, 26-29 aprilie 1982; a opta, Addis Abeba, 26-30 noiembrie 1984; a noua, Moscova, 26-29 august 1986; a zecea, Paris, 23-28 august 1988; a unsprezecea, Addis Abeba, 1-6 aprilie 1991; a douăsprezecea, Michigan, 5-10 septembrie 1994; a treisprezecea, Kyoto, 12-17 decembrie 1997; a paisprezecea, Addis Abeba, 6-11 noiembrie 2000; a cincisprezecea, Hamburg, 21-25 iulie 2003; a șaisprezecea, Trondheim, 2-6 iulie 2007.

---

<sup>33</sup> *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. III, p. 175.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

În scurta sa istorie, Institutul a redactat și publicat câteva importante reviste și periodice, majoritatea fără o apariție constantă. Sunt de amintit „Register of research on Ethiopia and the Horn of Africa”, 1964-1974, și „Dictionary of Ethiopian Biography”, care apare în 1975, dar se oprește la primul număr. Informațiile privind structura și activitatea departamentelor institutului, precum și teme de interes general sunt oferite din 1994 de un Buletin cu apariție trimestrială.

Cea mai importantă publicație a Institutului de studii etiopiene rămâne „Journal of Ethiopian Studies”. Primul număr al revistei apare în ianuarie 1963 și se tipărește bianual până în 1987. De atunci apare un singur număr pe an. Revista acoperă o tematică variată, cele mai importante fiind istoria, studiile lingvistice și literatura, religia, arta și tradițiile locale.

Școala etiopiană a dat nume mari care domină câmpul studiilor etiopistice. Două dintre acestea s-au remarcat în mod special: Dr. Sergew Hable Selassie și Taddesse Tamrat. Născuți în Etiopia, au studiat la Addis Abeba în școli și colegii de teologie, mai apoi obținând burse de studiu la universități de prestigiu din Europa.

Dr. Sergew Hable Selassie ajunge la Atena, obține licența la Facultatea de Teologie, apoi la Bonn, în Germania, titlul de doctor în istorie. În 1961 se întoarce în Etiopia, unde pune bazele primei facultăți de istorie din cadrul Universității Addis Abeba. În același timp, predă și la Facultatea de teologie. Taddesse Tamrat obține titlul de doctor în istorie la Școala de studii orientale și nord-africane din Londra. Predă la Universitatea din Addis Abeba, unde devine director al Institutului de studii etiopiene, succedându-i lui Richard Panchurst.

Ambii au contribuții majore în domeniul studiilor legate de biserica etiopiană. Tipărită în 1972 la Oxford, lucrarea lui T. Tamrat, *Church and state in Ethiopia, 1270-1520*, domină și astăzi câmpul cercetărilor etiopistice<sup>36</sup>. De asemenea, o contribuție majoră în aria de cercetare o are Dr. S.H. Selassie cu lucrările *Ancient and medieval ethiopian history to 1270*, tipărită la Addis Abeba în 1972, și *The church of Ethiopia; a panorama of history and spiritual life*, tipărită în 1997. Cartea este folosită și astăzi ca suport de curs la catedra de istorie a Universității din Addis Abeba, iar colegiile și universitățile din întreaga lume o recomandă ca material de referință. Personalități precum Bayru Tafla, Aklilu Yelma, istoricul Mared Walda Aragay, literații Amsalu Aklilu și Getachew Haile au contribuții majore în domeniile lor de cercetare.

<sup>36</sup> Taddesse Tamrat, *Church and state in Ethiopia, 1270-1527*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

## II.2. Școala germană, de la Hiob Ludolf la *Encyclopaedia Aethiopica*

Primii piloni în aria studiilor de etiopistică au fost puși încă în secolul al XVII-lea de către ilustrul savant orientalist de origine germană Hiob (Job) Ludolf (1624-1704). Edward Ullendorff îl consideră cel mai însemnat reprezentant al acestei ramuri, cunoscând 25 de limbi<sup>37</sup>. După studii lingvistice efectuate în Germania, călătorește la Roma, de unde ajunge la curtea regelui Suediei, unde are acces la vaste colecții de documente și manuscrise. La mănăstirea Santo Stefani dei Mori din Roma îl întâlnește pe Abba Gorgoryos, un călugăr din Etiopia (Amhara) cu care stabilește relații strânse de prietenie ce vor facilita însușirea limbii, dar și accesul la izvoare și informații valoroase folosite ulterior în preocupările savantului. Acestea urmăresc în principal trei direcții: filologia, istoria și teologia, cea dintâi prevalând prin valoarea și volumul de opere consacrate.

Cele mai importante lucrări filologice sunt: *Grammatica linguae amharice* (Frankfort, 1698), *Lexicon aethiopico-latinum* (Frankfort, 1699) și *Grammatica aethiopica* (London, 1661; Frankfort, 1702). Dicționarul și gramatica au avut o deosebită importanță, transcendând propriul lor timp și rămânând, pentru aproape două secole, instrumente indispensabile studiului limbii.

Dintre lucrările istorice de o deosebită importanță, vorbim despre *Sciographia historiae aethiopicae* (Jena, 1676), *Historia aethiopica* (Frankfort, 1681), suplimentată cu un *Comentarius* (1691) și de un *Appendices* (1694). Monumentala sa istorie rămâne până astăzi un reper în domeniu, majoritatea istoricilor etiopiști folosind-o în lucrările lor ca punct de referință.

În anul 1652, la insistențele ducelui de Saxa-Gotha Altenburg, Ernst I. Ludolf îl invită pe Abba Gorgonyos în Germania. Cele trei luni petrecute de aceștia în castelul Friedenstein din Gotha l-au ajutat să aprofundeze particularitățile teologiei etiopiene și să elaboreze valoroasa lucrare „Theologia Aethiopica”. Reevaluată și editată de Siegbert Uhlig în anul 1983<sup>38</sup>, „lucrarea este un studiu cu merite considerabile și de un nespus interes. Va fi binevenit mai ales oricui este preocupat de istoria studiilor orientale, *Theologia Aethiopica* plasând fără îndoială cunoașterea și înțelegerea europenilor față de Etiopia pe o bază solidă pentru mai bine de două secole... Adnotările lui Uhlig sunt copioase și incisive, pentru a transforma studiul într-un ghid informativ de încredere în practica bisericii etiopiene, în așa fel încât nu este ușor de găsit unul mai actual astăzi”<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. II, pp. 9-10.

<sup>38</sup> Siegbert Uhlig, *Hiob Ludolf's „Theologia Aethiopica”*, 2 vol., Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1983, 339 p.

<sup>39</sup> A.K. Irvine, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 49, issue 2, Cambridge University Press, p. 394.

Numele lui Enno Littmann este legat de expediția germană axumită din anul 1906. Desfășurată în perioada 12 ianuarie – 5 aprilie, Deutche Axum-Expedition a fost un proiect finanțat de împăratul Wilhelm II și a avut ca scop cunoașterea și valorificarea siturilor axumite, leagănul civilizației creștine etiopiene. Delegația condusă de filologul și istoricul orientalist E. Littmann era formată din arhitectul D. Krencher, graficianul și fotograful Theodor von Lupke și fizicianul Erich Kaschke. Excavațiile și prelevările s-au desfășurat în special în zona stelelor funerare, a palatelor, a bisericilor și mănăstirilor-edificii regale antice și timpuri medievale și au scos la lumină artefacte și inscripții deosebit de valoroase. De asemenea, s-au realizat studii de arhitectură domestică și eclezială cu accent pe arta tradițională și procedeele tehnice specifice acesteia<sup>40</sup>.

Vastele rezultate ale cercetărilor au fost publicate în anul 1913 în patru volume, două dintre acestea fiind integral realizate de E. Littmann. Informațiile care alcătuiesc monumentală colecție sunt însoțite de mai bine de 1000 de fotografii și schițe, importanța lor fiind dată de faptul că multe dintre obiectivele studiate fie au fost demolate de armata italiană, fie s-au dărâmat sub povara timpului<sup>41</sup>.

Activitatea lui E. Littmann în domeniul studiilor etiopistice este întregită de publicarea a mai bine de 100 de monografii și studii tematice și a celor 30 de recenzii, precum și a activității didactice desfășurate la catedra unor universități de prestigiu din Europa și S.U.A.

În Germania, unul dintre cele mai importante centre de cercetare academică este Universitatea din Hamburg, prin Institutul de studii africane și etiopiene. Menționăm o serie de cercetări începute în 1977, care cuprinde în prezent 55 de lucrări monografice despre istorie, literatură, cultură și lingvistică. Activitatea științifică și publicistică intensă a acestui centru s-a extins în ultimii ani cu un proiect la scară largă, *Encyclopaedia Aethiopica*, care conține articole din numeroase domenii științifice de referință și, nu în ultimul rând, publicarea periodicului științific *Aethiopica* (*Aeth*), din care au apărut deja trei volume ample.

Editorul șef al revistei, Siegbert Uhlig, un savant în domeniul etiopisticii, conduce de ani buni institutul din cadrul Universității și este redactor șef atât al revistei, cât și al enciclopediei. Colegiul redacțional reunește nume mari în domeniu: Bairu Tafla, specialist în istoria Etiopiei și Eritreei și unul dintre cei mai titrați specialiști contemporani; Hilke Meyer-Bhlburg, reputat lingvist; Veronica Six, angajată în special în antichitatea etiopiană și limba clasică Ge:ez.

După cum se precizează în editorialul lui S. Uhlig, prioritățile pentru acest nou periodic sunt istoria și filologia, dar există de asemenea preocupare pentru lingvistică, teologie, istoria artei, arheologie și etnologie.

<sup>40</sup> *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. II, p. 145.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 146.

### *II.3. Școala italiană, punte între civilizații*

Carlo Conti Rossini, născut în 1872 la Salerno, întreprinde serioase studii filologice și istorice. În calitate de director al Trezoreriei Statului, stabilește contacte și călătorește în Etiopia, unde duce o asiduă muncă de documentare. Rod al acestei munci este lucrarea *Storia d'Etiopia*, tipărită la Milano în anul 1928, care determină Academia Regală să îl primească în rândurile ei.

Un alt reprezentant de seamă al școlii italiene de etiopistică este Enrico Cerulli. Se naște la Napoli în anul 1898 și studiază la vestita universitate limbile etio-semitice și araba. Activează în diplomatie, fiind guvernator a două provincii din nordul Africii. În această perioadă scrie și tipărește la Roma, la Istituto per l'Oriente, patru volume de studii intitulate *Studi etiopici*. De asemenea, rod al preocupărilor legate de comunitatea etiopeană din Israel, este și lucrarea tipărită la Roma în două volume, între anii 1943-1947, *Etiopi in Palestina; storia della comunita etiopica di Gerusalemme*. Importante contribuții în domeniu au de asemenea Angelo del Boca și Lanfranco Ricci.

### *II.4. Școala engleză și contribuția sa la bazele învățământului etiopian*

Școala engleză se remarcă și ea printr-o contribuție majoră în vasta arie de cercetare, nume mari în domeniul etiopistic marcând decisiv parcursul și evoluția acestora.

Edward Ullendorff se naște la Zurich în 1920 într-o familie de origine evreiască și este considerat cel mai important reprezentant al prestigioasei școli. Studiază la Berlin, Ierusalim și în cele din urmă la Oxford și a fost o figură proeminentă în studiile etiopistice, având o valoroasă contribuție în studiul limbilor semitice. A predat la universitățile St. Andrews și Manchester, iar în ultima parte a vieții sale a predat cultură etiopiană la școala de studii africane și orientale din cadrul universității din Londra. Lucrările: *The ethiopeans: an introduction to country and people* și *Ethiopia and the Bible*, ambele tipărite la Oxford în anii 1966, respectiv 1968, l-au consacrat ca o autoritate în domeniu, Academia Britanică primindu-l ca membru și acordând „Medalia E. Ullendorff” pentru a recompensa anual cercetători care prezintă studii importante și obțin rezultate notabile în domeniul etiopisticii.

Richard Pankhurst, născut în 1927 la Woodford, Marea Britanie, într-o familie mixtă englezo-etiopeană, efectuează strălucite studii în regat. Pleacă împreună cu mama sa în Etiopia, unde ajunge în scurt timp profesor la Universitatea Addis Abeba. A fost primul director al Institutului de studii Etiopiene din cadrul universității și editor al celor două publicații patronate de institut: „Journal of Ethiopian Studies” și „Ethiopia Observer”. Publică studii și

articole, dar și lucrări importante de artă, arhitectură și istorie bisericească, cea mai importantă lucrare rămânând *The Ethiopian; a history*, tipărită la Londra în 2001.

### II.5. Școala franceză și preocupările privind istoria creștinismului etiopian

Cel mai cunoscut etiopist francez este Marcel Cohen, lingvist și profesor la „Ecole Pratique des Hautes Etudes”, Paris. Bun cunoscător al limbilor semitice, în special etiopiene, conduce în perioada 1910-1911 misiunea franceză din Abisinia. La întoarcerea în țară predă la „Școala de limbi orientale” Ge:ez și amharica. În această perioadă publică două lucrări importante, care vor marca studiile etiopistice franceze. Este vorba despre *Traite de langue amharique (Abyssinie)*, Paris, 1936, și *Nouvelles etudes d’Ethiopien meridional*, Paris, 1939.

Marie-Laure Derat obține în 1998 titlul de doctor al Universității Sorbona, Paris, cu o teză despre regalitatea etiopiană sub dinastia solomonică (1270-1557).

Principalele subiecte de cercetare vizează aspecte ale creștinismului etiopian din secolele IV-XV, istoria regatului creștin al Etiopiei din secolul al XI-lea până în secolul al XV-lea, abordări textuale – dinastia regilor Zagwe, inventarierea și catalogarea manuscriselor din regiunea Lasta.

De-a lungul timpului deține diverse responsabilități: co-director al proiectului „Lalibela: arheologia unui sit de piatră din Etiopia”, director ANR Ethiochris Process (2018-2021) – creștinism și interacțiune religioase în Etiopia din secolul al VI-lea până în secolul al XIII-lea, abordări comparative cu Nubia și Egipt. În prezent este redactor șef al revistei „Afriques”.

Lucrări de referință: *Le domaine des rois ethiopiens (1270-1527): espace, pouvoir et monachisme*, Sorbona, 2019, *L’enigme d’une dynastie sainte et usurpatrice dans le royaume chretien d’Ethiopie du XI au XIII-es*, Turnhout, Brepols (colecția Hagiologia), *Gabriel, une eglise medievale d’Ethiopie. Interpretation historiques et arheologiques de sites chretiens autour de Meshala Maryam (XVe-XVIIe siecle)*, Paris, Annales d’Ethiopie Hors-Serie nr. 2 (în colaborare cu A.M. Jouquand).

## III. Reprezentanți marcanți ai etiopisticii clasice

### III.1. Edward Ullendorff și *Orbis Aethiopicus*

Scriitor prolific, cu o impresionantă bibliografie ce cuprinde mai bine de 600 de materiale publicate (cărți, articole, studii, recenzii, dar și note și marginalii), Edward Ullendorff se remarcă în mod special prin preocupările sale legate de limbile și cultura Etiopiei, a Bibliei și impactului ei asupra vieții Etiopienilor și a colecțiilor de manuscrise aflate în bibliotecile universităților din Marea Britanie.

Primul articol, intitulat în ebraică „«Habasit» – «Abisiniinii»”, a apărut în februarie 1943 în ziarul de limbă ebraică „Hafaretz”, acestuia urmându-i o serie de articole în limba engleză. Aceste preocupări se concretizează într-o primă carte, „*Exploration and Study of Abyssinie*” (1945), o lucrare scurtă ce va fi inclusă în 1960 în vasta lucrare monografică „*The Ethiopians*”<sup>42</sup>.

A doua sa carte tipărită, „*The semitic languages of Ethiopia. A comparative Phonology*” (1955), o versiune revizuită a tezei de doctorat susținută la Oxford, reprezintă un prim demers sistematic de edificare asupra complicatelor relații lingvistice dintre limbile semitice etiopiene. Concluzia lucrării, bazată pe un material lingvistic adunat în anii de ședere în Etiopia este că toate limbile semitice moderne ale Etiopiei au rădăcină comună identificată ca fiind ge:ez, o limbă cu origini în sudul peninsulei arabice, transferată în Africa în timpuri imemorabile.

Perioada 1955-1960 a fost extrem de fecundă în ceea ce privește lucrările ce vizează domeniul studiilor etiopistice. Sunt de remarcat trei importante studii: „*Hebraic-Jewish elements in Abyssinian (Monophysite Christianity)*” (1956), „*An Aramaic Vorlage of the Ethiopian text of Enoch*” (1960b) și „*The Biblical sources of the Ethiopian national saga*” (1960c – în ebraică).

Cea mai importantă rămâne însă cartea „*The Ethiopians. An introduction to country and people*”, publicată în anul 1960. Conținutul bogat în informații legate de istoria, religia, limbile și cultura etiopiană au făcut ca lucrarea să cunoască patru ediții și mai multe retipăriri.

În anul 1968 susține la Academia Britanică seria de prelegeri Schweich – *Ethiopia and The Bible*. Tematica l-a preocupat pe autor încă de la început, articole și studii fiindu-i consacrate constant. Prelegerile au abordat trei subiecte majore: traducerea Bibliei etiopiene, în special traduceri în limba ge:ez, importanța și influența Vechiului Testament asupra vieții etiopiene și regina din Saba. La acea vreme, opinia generală a specialiștilor era că traducerea originală a Bibliei, bazată pe limba greacă, a fost supusă ulterior revizuirii pe baza limbii siriace (mediată de arabă) și, ulterior, a ebraicii. În urma unei îndelungate și laborioase munci de cercetare, autorul demonstrează că, deși versiunea greacă a stat la baza traducerii originale, traducătorii au consultat, direct sau indirect, simultan, și versiunea siriacă și ebraică<sup>43</sup>.

Cea de-a doua prelegere revizuieste și extinde un studiu publicat deja în 1956 despre elementele iudaice în creștinismul etiopian de factură monofizită,

---

<sup>42</sup> Simion Hopkins, „*Bibliography of the writings of professor Edward Ullendorff*”, *Journal of semitic studies* 34(2) (1989), pp. 253-289.

<sup>43</sup> A. Michael Knibb, Kings College London, „*Personalia, In memoriam Edward Ullendorff (1920-2011)*”, *Aethiopica* 14 (2001), p. 223.



pentru ca cea de-a treia să folosească o lucrare publicată anterior intitulată „*The Queen of Sheba*” (1963).

M.A. Knibb apreciază că cele trei prelegeri „reflectă o mare erudiție și capacitate de sinteză, volumul rămânând indispensabil pentru toți cei preocupați de acest aspect al Bibliei etiopiene și de impactul traducerii ei în Etiopia”<sup>44</sup>.

O altă direcție importantă în cercetările savantului o reprezintă colecțiile manuscrise etiopiene din Marea Britanie.

### *III.2. Christine Chaillot, un remarcabil efort de cunoaștere și popularizare a istoriei și tradiției Bisericii Etiopiene – Tewahedo*

Comparată prin prisma anvergurii intelectuale și a volumului mare de publicații cu Kirsten Stoffregen-Pedersen, Christine Chaillot se remarcă „ca o personalitate angajată în efortul cunoașterii Ortodoxiei și în acela de apropiere între creștini, mai ales între creștinii ortodocși și creștinii ortodocși de rit oriental – cooți, etiopieni, sirieni și armeni”<sup>45</sup>.

Născută în 1950 într-o familie de elvețieni reformați, studiază filologia la Geneva. Odată cu finalizarea studiilor, întreprinde o serie de călătorii de cercetare în orientul Îndepărtat și cel Apropiat. Febra acestor căutări își află răspunsul în Țara Sfântă și Egipt, acolo unde cunoaște și aprofundează spiritualitatea ortodoxă. Se convertește la ortodoxie sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice a Constantinopolului și fondează asociația „*Dialogue entre orthodoxes*”, angajându-se activ în demersul de cunoaștere prin dialog între ortodocși, „fie că sunt „orientali” sau „răsăriteni”<sup>46</sup>. Scrie, dar și editează în calitate de coordonator lucrări despre Bisericele Ortodoxe și participă la congrese și seminarii, având ca teme specifice problematica bisericilor pre-calcedoniene, monofizite. Lucrările au fost traduse în limbi precum engleza, amharica, araba și rusa, trei dintre ele fiind traduse și în limba română. Este vorba despre: „*Biserica Ortodoxă din Europa de Est în secolul XX*”<sup>47</sup>, „*Pentru unitate. Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale*”<sup>48</sup>, „*O scurtă istorie a Bisericii Ortodoxe*

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 224

<sup>45</sup> Christine Chaillot, *Biserica Ortodoxă din Europa de Est în secolul XX*, Editura Humanitas, 2011, coperta I.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Alain Ronaud, recenzie la lucrarea „The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition: a brief introduction to its life and spirituality, Paris: Inter-Orthodox Dialogue” (2002, 356 p.), în *Aethiopica* 6 (2003), p. 246.

<sup>48</sup> Apărută la editura Humanitas, 2011, 496 p.



din Europa Occidentală în secolul XX<sup>49</sup>, „Biserica Asiriană a Răsăritului; istorie și geografie”<sup>50</sup>.

Dintre cele douăsprezece cărți tipărite de autoare începând din anul 1993, două prezintă un interes deosebit din perspectiva studiilor etiopistice. Este vorba despre „*The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition: a brief introduction to its life and spirituality*” (2002) și „*Vie et spiritualite des Eclises orthodoxes orientales des traditions syriaque, armenienne, copte, et ethiopiennne*” (2011).

Spre deosebire de alți autori care au scris despre istoria și spiritualitatea Bisericii etiopiene la nivel „teoretic”, în prima lucrare, Christine Chaillot pornește de la o cunoaștere nemijlocită, practică, izvorâtă din contactul direct cu țara și oamenii (clerici și laici) pe care i-a întâlnit în special în timpul deselor vizite efectuate în Etiopia. Potrivit lui Stephane Ancel, cartea combină „jurnalul de călătorie cu studiul sistematic, autoarea își prezintă experiențele, întâlnirile și munca sa asupra Bisericii Ortodoxe și a caracteristicilor contemporane ale acesteia”<sup>51</sup>.

Cartea cuprinde o vastă introducere în istoria țării, două părți principale și o concluzie, urmate de anexe; hărți, rugăciunea „Tatăl nostru” în ge’ez și amharică, alfabetul amharic, o bogată bibliografie și o serie de adrese utile.

Prima parte a lucrării conține patru capitole: 1. History; 2. Organization of the Church; 3. Mission and Diaspora; 4. A short history of the Sunday School Movement and of the Mahebere Kidusan Youth Association. Această primă parte este concentrată mai ales pe prezentarea modului în care este organizată Biserica Etiopiană. În ciuda complexității funcționării unui astfel de organism, ce cuprindea în anul 2000 peste 34 de milioane de credincioși (fără diaspora), 32537 biserici, 364765 preoți și diaconi, expunerea rămâne clară. Autoarea prezintă sferile decizionale ale tuturor instituțiilor ecleziale cu responsabilitățile ce revin fiecărei personalități, fundații sau consiliu.

Cea de-a doua parte, axată pe viața spirituală, ne permite o cunoaștere mai amplă a universului religios etiopian. Conține cinci capitole: 5. Languages, literature and studies; 6. Teaching, traditional and theological; 7. Liturgical life; 8. Spirituality; 9. Monastic life. Tot acest ansamblu tematic „ne oferă o imagine completă a ritualurilor și liturghiei etiopiene, fără a uita dimensiunea sociologică. Autorul nu uită nimic din elementele fundamentale ale creștinismului etiopian: perioadele de post, precum și toate formele pe care le îmbracă cultul sfinților, inclusiv viața monahală”<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Editura Andreiana, Sibiu, 2015, 270 p.

<sup>50</sup> Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2017, 220 p.

<sup>51</sup> Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2021, 312 p.

<sup>52</sup> Stephane, „Ancel, Cahiers d’études africaines”, 175/2004, p. 693.

Concluzia surprinde un subiect de strictă actualitate, tema reconcilierii dintre tradiție și modernitate, sarcină deloc ușoară într-o societate puternic ancorată în trecut.

Deși anterior autoarea a consacrat fiecărei biserici pre-calcedoniene câte o lucrare distinctă, în „*Vie et spiritualite des Eglises orthodoxes orientales des traditions syriaque, armenienne, copte et ethiopienne*” sunt reunite într-un singur volum caracteristicile practicilor religioase ale credincioșilor Bisericilor siriene, armene, copte și etiopiene. Fiecare Biserică este tratată în capitole dedicate în întregime acestora.

După o analiză istorică sunt aprofundate caracteristici precum spiritualitatea, viața liturgică, literatura și viața monahală. De asemenea, autoarea se apleacă cu interes și asupra diasporei numeroase și extrem de active. Metoda uzitată nu este cea comparativă, ci vizează mai mult paralelismul, fiecare capitol putând fi citit independent<sup>53</sup>.

### **Concluzii**

Istoria Etiopiei, în general, și cea a Bisericii Etiopiene Tewahedo, în special, exercită asupra cercetătorilor un interes deosebit, dată fiind bogăția, diversitatea și unicitatea valorilor care asigură acestora un loc aparte pe continentul african, dar nu numai.

Spațiu idealizat și reper pentru vecinii de aceeași culoare, Etiopia reprezintă în egală măsură o deosebită atracție pentru oameni de cultură, istorici și teologi din întreaga lume. Asta face ca studiul etiopisticii să cunoască o asemenea dezvoltare, încât mai bine de 20 de instituții de învățământ europene, în frunte cu Universitatea din Hamburg, să o ofere ca ramură de studiu alături de Africanistică.

În ciuda contribuției majore aduse studiului acestei tradiții complexe în cursul ultimelor decenii, este încă, în mare măsură, insuficient studiată.

Studiul de față și-a propus o analiză a modului în care s-a născut și s-a dezvoltat domeniul de cercetare cunoscut sub numele de „Studii etiopistice”. Deși preocupările în această direcție sunt mult mai vechi, denumirea se impune în anul 1959 în cadrul Conferinței internaționale de Studii etiopistice de la Roma. Pentru prima oară s-a pus problema sistematizării ariei de cercetare, conturându-se două linii majore de înțelegere și raportare la problematicile pe care le implică. Astfel, distingem un model clasic, reprezentat de cercetători europeni preocupați de istoria, teologia și cultura antică și medievală, și unul contemporan, având ca promotor cercetători etiopieni cu studii în universități europene sau americane.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 2.

Primul capitol urmărește modul în care s-a dezvoltat și s-a fixat ca disciplină distinctă domeniul de cercetare. Sunt amintite și analizate cronologic sursele care abordează spațiul geografic și cultural „Orbis Aethiopicus”. Primele referințe se regăsesc în Sfânta Scriptură și în literatura greacă, istorici și geografi greci precum Homer, Sofocle, Euripide, Herodot și Diodor din Sicilia consacrand în operele lor ample spații privind ținutul etiopian. De asemenea, Sfinți Părinți ai Bisericii și istorici bisericești precum Sf. Irineu al Lyonului, Eusebiu de Cezareea, Sozomen, dar mai ales Rufin, relatează în lucrările lor modul în care pătrunde creștinismul pe acele meleaguri.

Vreme de secole, Etiopia rămâne într-un con de umbră. Abia din secolul al XV-lea, prin navigatorii și comercianții italieni, portughezi și spanioli, etiopienii stabilesc relații bilaterale cu statele europene interesate de bogățiile materiale și de civilizația și spiritualitatea acestui popor.

Cel de-al doilea capitol tratează aspecte care vizează efortul școlilor naționale de etiopistică la cunoașterea și dezvoltarea domeniului de cercetare. Sunt evidențiate instituții, publicații și sunt amintiți cei mai cunoscuți reprezentanți și operele lor. Se remarcă în mod deosebit importanța școlii etiopiene și a celei germane, fără a neglija contribuția școlilor italiană, engleză sau franceză.

Ultima parte a studiului aduce în prim plan două personalități marcante în aria de cercetare a „Orbis Aethiopicus”: E. Ullendorff și Christine Chaillot.

## Repere din Istoria Bisericii Siriace și opțiuni teologice\*

Pr. Drd. Cosmin-Eftimie NECȘOIU

### *Abstract:*

The first appearance of Christianity was in the Syriac Orient from the Jewish communities, being largely independent of the Greco-Latin churches of the West and with a powerful spirituality born from the Semitic tradition rather than that of classical Greece and Rome. In a continuous struggle with the Zoroastrianist dualism of the Persian Empire and enduring persecutions, the Syriac Church paradoxically progressed, eventually becoming highly centralized and organized. Syrian theology, with its richness of meanings and concepts, can always be a particularly enticing element for any researcher in the field.

### *Keywords:*

syriac church, syro-oriental theology, Persian Empire, ascetic life, cristology

### *Introducere*

Siria a fost, precum Egiptul, un loc „fierbinte” pentru dezvoltarea spiritualității creștine și a activității ascetice. Atât ascetismul sirian, cât și cel egiptean s-au dezvoltat din tradițiile ascetice timpurii, deși asceții din Siria au dezvoltat o mai riguroasă expresie a acestui ideal decât cei din Egipt. De asemenea, tradiția siriacă a fost originară din acea provincie și a rămas întotdeauna caracteristică spațiului sirian. Asocierea dintre ascetism și creștinism era veche de secole în Siria, ajungând până la curente ascetice radicale din cadrul unor comunități evreiești care precedau creștinismul. Ascetismul sirian are rădăcini

---

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

adânci în mișcarea encratiștilor din secolul al II-lea, unde abstenența juca un rol fundamental. Marcioniștii și maniheii au apărut în Siria și au continuat să joace un rol important în creștinismul siro-oriental până în secolul al III-lea.

De fapt, maniheismul timpuriu și idealul celibatului permanent, promovat foarte devreme printre creștinii din Siria, s-au dezvoltat pe același teren. Chiar și după ce ortodoxia a triumfat după Sinodul I Ecumenic de la Niceea, botezul care implica abstenența sexuală a celor botezați în Siria, care era în mod clar un element al teologiei marcionite, a rămas ca practică în Siria până în secolul al IV-lea. Ascetismul sirian era așadar un rezultat natural alt exploziei acestuia în secolului al IV-lea și tradiția sa encratică a jucat un rol valoros în dezvoltarea ascetismului sirian în secolele IV și V d.Hr.

Condițiile geografice și climaterice au afectat profund caracteristicile vieții ascetice din Siria. Spre deosebire de Egipt, în Siria, aceste condiții erau considerabil mai blânde. Diferența dintre zonele locuite și sălbăticia deșertului nu erau așa de mari în Siria precum erau în Egipt, unde viața era ghidată direct de realitatea grea a supraviețuirii; căldura extremă și lipsa precipitațiilor a limitat drastic pe ascetul egiptean la chilia sa. Aici, rucodelia și rugăciunea erau făcute într-un singur loc, chiar dacă ne referim la singuratici sau la cei care trăiau în comun. Pe de altă parte, deșertul din Siria nu era la modul propriu-zis deșert, terenul variind foarte mult de la stepe la regiuni muntoase, unde cădeau și câteva ploi pe parcursul anului, apa fiind de cele mai multe ori ușor de găsit. Acest lucru a făcut posibile moduri de viață ale asceților din Siria neîntâlnite în Egipt, rătăcind prin sălbăticie, nedepinzând de chilii, trăind în orașe ca „cerșetori”, disciplinându-și trupul în moduri fascinante. Egiptul a fost într-adevăr leagănul teoriei și practicii ascetice, care a atins cea mai mare înflorire aici, dar sfinții care au întrupat idealul vieții angelice erau sirienii.

Una dintre cele mai frapante calități ale ascetismului sirian, în contrast cu alte manifestări ale acestui tip de viață, era aspirația către imitarea vieții îngerilor. Asceza era viața înaltă, imaginată ca o imitare pe pământ a vieții cerești a îngerilor. Mulți au îmbrățișat această viață ca nemuritori și creaturi fără trup, care puteau eluda orice obstacol care ar fi putut să le îndepărteze mintea de la înălțarea către ceruri și contemplarea frumuseții lui Dumnezeu.

Cei mai mulți asceți sirieni preferau cel mai adesea să trăiască fără a le păsa de vreme și de foarte multe ori puteau fi găsiți practicând asceza în orașe sub numele de „sfinții nebuni”.

Erau și alți asceți care alegeau să-și tăiască viața îngerească afară, în orașele din Siria, precum Antioh, Damasc și Apamea. Tipul lor de viață, excentric, în praful orașelor civilizate, le-a adus numele de sfinții nebuni. „Sfântul nebun” este întotdeauna definit în relație cu o anumită comunitate, trăind viața ascetică

proprie deșertului și sălbăticiiei, făcând pe nebunii în comunitățile din orașele Imperiului Persan.

Uneori sălășuiu în mijlocul orașelor ca cerșetori sau ținuiți sus, pe stâlpi, ridicăți în mijlocul orașelor. Sfântul Simeon Stâlpnicul a fost prototipul Sfinților Stâlpnici care locuiau zeci de ani pe stâlpii din mijlocul orașului Antiohia. Stiliții și alți „sfinți nebuni” care și-au dus viața în orașe au jucat un rol profund în societate, ei au acționat de multe ori ca mediatori și judecători. Asceții sirieni și egipteni erau venerați datorită înălțimii spirituale la care ajunseseră, dar de asemenea erau venerați și ca „noi martiri” într-o eră liberă de persecuții, ascetismul fiind o formă spirituală de viață care a înlocuit martiriul, umplând vacuumul spiritual creat după ce creștinismul a fost adoptat în mod oficial în Imperiul Roman.

### ***Repere din Istoria Bisericii Siriace și opțiuni teologice***

Ce trebuie precizat încă de la începutul acestui demers este că Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos nu este un simplu text, „ci este viața Fiului lui Dumnezeu întrupat, Care a murit și a înviat pentru mântuirea noastră. Este realitatea cuprinsă între Alfa și Omega ca dar al lui Dumnezeu, experiența mântuirii prin moartea și Învierea Domnului nostru Hristos. Pornind de aici, trebuie făcută o distincție între experiența mântuirii în Hristos și proclamarea ei prin diferite mijloace culturale. Problemele apar atunci când această experiență este văzută ca fiind exclusiv de sorginte greacă sau romană, siriacă sau coptă etc. Nicio cultură particulară nu poate cuprinde întregul mister al mântuirii. Trebuie păstrată distincția între experiența lui Hristos într-o anumită cultură și proclamarea ei până la marginile pământului. [...] Întâlnirea cu o nouă cultură oferă creștinilor posibilitatea de a-și mărturisi credința în acord cu noile aspecte, ca o expresie unică a credinței prin care se îmbogățește întreaga Biserică. În cadrul acestui proces nu este vorba de relativism, ci de dinamismul credinței înțeleasă ca tradiție trăită”<sup>1</sup>.

Siria, prescurtare de la Asiria, desemna în primele secole ale erei creștine o zonă vastă, situată la est de Eufrat, incluzându-i pe locuitorii arameofoni din Mesopotamia, valea Tigrului, până la podișul iranian și pustia Arabiei. Zona era divizată din punct de vedere politic și disputată militar între Imperiul Roman la vest și Imperiul Iranian al parților (140 î.Hr. – 224 d.Hr.) și sasanizilor (224-636 d.Hr.), fiind terenul de desfășurare a nenumărate războaie și operațiuni militare. Principalele provincii civile și ecleziastice ale acestei zone erau, începând dinspre Mediterana, în Imperiul Roman: **Syria Prima**, cu metropola Antiohia, al treilea oraș al Imperiului, după Roma și Alexandria, scaunul patriarhului Orientului, la

<sup>1</sup> Pr. Conf. Univ. Dr. Adrian Boldișor, *ORTODOXIA IERI, AZI, MÂINE. Teme intercreștine și interreligioase pentru secolul XXI*, Editura Mitropolia Olteniei, 2019, p. 55.

sud era **Syria Secunda**, cu metropola Apameea, spre est erau Euphratensis, cu metropola Hierapolis sau Mabbug și, dincolo de Eufrat, **Oshroena**, cu metropola Edessa, siriac Orhay, „Atena” Orientului siriac. Dincolo de graniță, în Imperiul Persan, se aflau la est de Edessa, până spre Armenia și lacul Van, provincia **Beit Arbaye**, cu metropola Nisibis, siriac Nsibin; mai la est, între Tigru și cei doi afluenți ai lui, Marele și Micul Zab, era **Adiabena**, cu metropola Arbela sau Erbil; la sud de Micul Zab, între Tigru și râul Diyala, și la est până la Munții Shahrzur era provincia **Beit Garmai**, cu metropola Karka d’Bet Sloh (azi Kirkuk), la vest, între Tigru și Eufrat, în inima Mesopotamiei, se găsea provincia **Beit Aramaye** (țara arameilor), cu metropola, totodată sediul patriarhal și capitală a Imperiului part și sasanid, în dublul Oraș imperial de pe cele două maluri ale Tigrului, Seleucia-Ctesifon (la 30 km sud-est de Bagdad). La sud de Beit Aramaye, până la Golful Persic, era provincia **Maisan**, cu metropola Prat d’Maishan (azi Basra); tot la Golful Persic, dar la est de râul Shat-el-Arab, până la podișul iranian, se întindea provincia **Beit Huzaye** (sau Huzistan, vechea Susiana sau Elam), cu metropola Gondisapor, siriac Beit Lapat; mai spre est, tot plecând de la Golful Persic, era provincia **Beit Parsaye** (Fars sau Persida, leagănul dinastiilor persane), cu metropola Rev-Ardashir; mitropolitul de aici avea jurisdicție atât asupra provinciei Khurasan, din nord-estul Iranului, cu scaunul la Merv, cât și asupra insulelor și țărmului de vest al Golfului Persic, reprezentând așa-numita Beit Qatraye (Qatar)<sup>2</sup>.

Încă de la început este bine să amintim că *Istoria Bisericii*, în mod tradițional, se referea la istoria Bisericii din granițele Imperiului Roman. Acest model ne este furnizat de autorul primei istorii bisericești, Eusebiu de Cezareea, model care putem spune că, în mod nefericit, a fost urmat cu regularitate de istorici până în zilele noastre. Eusebiu nu vorbește nimic de istoria Bisericii de la estul Imperiului Roman. Chiar dacă domeniul de activitate al unor istorici ai Bisericii de mai târziu era mult mai întins, rămâne aceeași puternică tendință de a marginaliza istoria Bisericii de dincolo de granițele Imperiului Roman<sup>3</sup>.

Aceiași lucru este susținut de către Sabino Chiala în cartea sa despre Sfântul Isaac Sirianul, spunând că Biserica Siro-Orientală este cea mai puțin cunoscută din mozaicul comunităților creștine din Orient. Denumirea cea mai comună dată

---

<sup>2</sup> Diac. Ioan I. Ică jr, „Sfântul Isaac Sirul necunoscutul-operă, profil istoric și gândire spirituală pe fundalul tradiției siro-orientale”, în Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, partea a II-a, Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 32-33.

<sup>3</sup> Sebastian Brock, *Fire from Heaven: Studies in Syriac theology and liturgy*, Editura Ashgate-Publishing Limited, Londra, 2006, p. 70.

Bisericii Siro-Orientale în studiile vechi, de „Biserică Nestoriană”, trebuie folosită cu cea mai mare precauție, întrucât provine din mediul polemicii teologice<sup>4</sup>.

Conform lui A. Davids, este cunoscut în secolul al XIV-lea protestul Episcopului Abdisho din Nisibis împotriva acestei denumiri dată la începutul secolului al VI-lea de Filoxen al Mabbugului<sup>5</sup>:

„pentru că nu și-au schimbat niciodată credința, ci au păstrat-o așa cum au primit-o de la apostoli, orientalii au fost pe nedrept calificați drept nestorienii, deși Nestorie nu a fost patriarhul lor, iar ei nu înțelegeau limba lor. Când au aflat însă că acesta învăța două naturi și două qnome ale Unului Fiu al lui Dumnezeu și Unului Hristos, atunci au dat mărturie că și ei aveau aceiași credință. Și, atunci, Nestorie a fost invocată în sprijinul lor, deși ei nu au depins de el, îndeosebi în ce privește titlul «Maica lui Hristos»”<sup>6</sup>.

Denumirea oficială pe care o utilizează astăzi această comunitate este de Biserica Asiriană a Răsăritului.

Începuturile creștinătății în aceste zone sunt învăluite în legende. Tradiții mai târzii asociază propovăduirea inițială a Evangheliei aici de numele Marii, ucenic al lui Addai<sup>7</sup>, care, potrivit Legendelor lui Abgar, a predicat Evanghelia în Edessa. Potrivit „Faptelelor lui Mari”, el împreună cu ucenicii lui, ar fi plecat în Mesopotamia, unde au întemeiat bisericile din Darqoni și din Kohe, aproape de orașul imperial Seleucia-Ctesifon<sup>8</sup>.

Dar „Faptele lui Mari” nu pot fi folosite ca o sursă istorică, abia spre sfârșitul secolului al III-lea având dovezi sigure despre comunități creștine la est de Imperiul Roman. Aceasta a fost găsită într-un pasaj din „Cartea legilor Țărilor”, scrisă de un elev al lui Bardaisane, care amintește unde se găsesc comunitățile creștine: Parția, Gilan, Kushan, Fars, Media, Hatra. Puțin peste o jumătate de secol mai târziu avem o dovadă într-o inscripție a preotului mag zoroastrian Kartir, în timpul domniei lui Bahram I (272-276), în care îl descrie cum a persecutat diferite religii nezoroastriene, printre care și *nacara* și *crityan*<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Sabino Chiala, *Isaac Sirianul – asceză singuratică și milă fără sfârșit*, Editura Deisis, Sibiu, 2012, p. 11.

<sup>5</sup> A. Davids, „La theologie de l’Eglise d’Orient est-elle nestorienne”, în revista *Istina*, 40/1995, p. 66 apud Sabino Chiala, *Isaac Sirianul...*, p. 11.

<sup>6</sup> Abdisho, Episcop de Nisibe, *Marganita, despre adevărul credinței*, apud Sabino Chiala, *Isaac Sirianul...*, p. 11.

<sup>7</sup> Tadeu, ucenic al Apostolului Toma. (Cf. Dana Miller, „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia până în secolul al VII-lea”, în Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, Partea a II-a, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 266”.

<sup>8</sup> Sabino Chiala, *Isaac Sirianul...*, p. 12.

<sup>9</sup> Sebastian Brock, *Fire from Heaven...*, p. 71.



Potrivit unei alte tradiții, această Biserică este legată de propovăduirea Apostolului Toma și a ucenicilor săi, cunoscând o excepțională expansiune cu întemeierea de dioceze episcopale în Persia, în Arabia, până în Insula Socotra, în Asia Centrală, în India și în China<sup>10</sup>.

Posibilul punct de plecare și primul centru creștin printre locuitorii vorbitori ai limbii siriace din Mesopotamia a fost provincia de frontieră Adiabena<sup>11</sup>. În această provincie exista o puternică comunitate evreiască care convertise la iudaism chiar casa regală. Predicatorii apostolici au propovăduit creștinismul atât printre iudei, cât și printre locuitorii vorbitori de siriacă. Iudeii, în general, au respins învățătura creștină, iar autohtonii convertiți la creștinism au fost nevoiți să se adune într-un cult separat de sinagogă.

Biserica și Sinagoga însă au rămas într-o strânsă legătură. Puternicele rădăcini iudaice, împletite cu izolarea crescândă față de creștinii din Apus, în mijlocul opresiunii zoroastriene, au lăsat urme de neșters asupra creștinismului din Persia<sup>12</sup>.

Izolarea geografico-politică, chiar înaintea celei culturale, reprezintă un element constitutiv al realității siro-orientale, cu profunde implicații în evoluția ei teologică. Încă de la origine, istoria acestei comunități e marcată de faptul de a exista „dincolo de graniță”. Mesopotamia a fost în secolul al III-lea nu numai loc de persecuție, dar și loc de refugiu pentru cei care căutau să fugă de persecuțiile anticreștine din Imperiul Roman. Dușmănia dintre cele două imperii a făcut ca populațiile așezate lângă graniță să poată trece de la unul la altul în funcție de ostilități<sup>13</sup>.

În anul 129 î.Hr., arscizii parți au reușit să-i înfrângă pe seleucizi, succesorii imperiului elenofon a lui Alexandru cel Mare, și și-au stabilit capitala la Ctesifon, în față vechii capitale elenistice Seleucia. Influențele culturale grecești în Persia au decăzut rapid, iar arscizii, deși zoroastrieni, erau toleranți cu celelalte religii. Această politică, combinată cu adoptarea treptată a culturii aramaice a Mesopotamiei sudice, au contribuit la consolidarea coloniilor iudaice și la răspândirea creștinismului<sup>14</sup>.

În cursul secolului al II-lea d.Hr. existau mici comunități creștine. Ascensiunea dinastiei sasanizilor în anul 226 d.Hr. a avut un puternic impact

---

<sup>10</sup> Sabino Chiala, *Isaac Sirianul...*, pp. 12-13.

<sup>11</sup> Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge University Press, Londra, 1975, p. 8.

<sup>12</sup> Dana Miller, „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia până în secolul al VII-lea”, în Isaac Sirul, *Cuvinte către...*, p. 466.

<sup>13</sup> Sabino Chiala, *Isaac Sirianul...*, p. 25.

<sup>14</sup> Dana Miller, *Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia...*, p. 467.

asupra creștinismului în Persia. Regele Ardashir a fost obligat din rațiuni practice să-și stabilească reședința și sediul guvernului în vechea capitală a seleucizilor. Biserica din capitala imperiului a câștigat înțâietatea, iar în secolul IV episcopul capitalei devine primul episcop al creștinilor din Imperiul Persan<sup>15</sup>.

Ardashir a restabilit zoroastrismul ca religie de stat, iar în timpul domniei lui Shapur I, prin eforturile marelui preot Kartir, magii au ajuns la apogeul puterii lor. Kartir, văzând în orice religie o buruiănă care trebuia smulsă din imperiu, a inițiat o persecuție împotriva creștinilor<sup>16</sup>.

Numărul creștinilor a crescut datorită politicii sasanizilor de a deporta în Persia populații întregi din orașele și ținuturile cucerite, obligându-le să-și construiască noi orașe. Au fost aduși sute de mii de captivi din câmpiile Siriei Occidentale, inclusiv din Antiohia, iar creștinii au fost deportați împreună cu episcopii lor, Demetrianos. Ei erau văzuți de autoritățile persane ca spioni. Oficializarea creștinismului în secolul al IV-lea ca religie de stat în Imperiul Roman a declanșat noi persecuții asupra creștinilor din Persia<sup>17</sup>.

Biserica din Imperiul Persan a avut foarte puține contacte cu Biserica din Apus. Ea a crescut aici din propriile rădăcini, ca și alte biserici locale din Imperiul Roman. Spre deosebire de Bisericile din bazinul Mediteranei, care au păstrat legătura chiar în timpul persecuțiilor, Biserica din Imperiul Persan a rămas practic izolată până la începutul secolului al V-lea, înrădăcinând în conștiința ei un adânc simț al autonomiei. Singura sursă cu referire la credințele și datinile creștinilor persani din acei ani sunt cele ale lui Afraat, „Înțeleptul Persan”, care consta în 23 de demonstrații scrise între anii 337-345<sup>18</sup>.

La trei ani după moartea lui Constantin cel Mare, regele persan Shapur al II-lea a declanșat împotriva creștinilor o sălbatică persecuție care, cu grade de intensitate variate, a continuat și sub domniile urmașilor săi, Ardashir al II-lea (379-383) și Bahram (388-399). Shapur al II-lea îi acuza pe creștini că locuiesc în pământul lor, dar gândesc la fel cu cezarul. De-a lungul întregii istorii a Imperiului Sasanid, creștinii au fost priviți cu aceleași suspiciuni, iar persecuțiile începute de Shapur au continuat până în secolul al VII-lea<sup>19</sup>.

Creștinii din Persia au putut răsufla puțin sub domnia lui Yasdegard al II-lea (399-421), mai exact până în anul 420. În timpul lui Yasdegard a avut loc un sinod în anul 410, la rugămintea Sfântului Marutha, cu scopul ca legile, rânduielile dumnezeiești și canoanele ortodoxe și adevărate, întocmite de cinstiții

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 468.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 469.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 471.

episcopi din Apus, să fie promulgate și în Răsărit, spre întărirea adevărului drept și a întregului popor al lui Dumnezeu – după cum se mărturisește în *Synodicon Orientale*<sup>20</sup>.

Tot sub influența Sfântului Maruta, Yasdergard „dăduse libertate și odihnă adunărilor lui Hristos, acordase slujitorilor lui Dumnezeu dreptul de a-L slăvi pe Hristos cu trupurile lor și în viețile lor, a împrăștiat furtuna prigoanei de la toate Bisericile lui Dumnezeu și a risipit întristarea de la toate turmele lui Hristos”<sup>21</sup>.

În cursul anului 420, la presiunile clerului mazdeist și ca urmare a unei serii de acțiuni imprudente ale creștinilor, Yasdegard a început să oprească Biserica. Urmașul său, Bahram V (420-438), și-a început domnia cu o cumplită persecuție asupra creștinilor. Acum a pățimit martiriul faimosul Mucenic Iacob Persanul<sup>22</sup>.

Regele persan a cerut chiar lui Teodosie al II-lea să-i retrocedeze refugiații, ceea ce l-a făcut pe acesta din urmă să declare război Persiei în 421. Cu toate că prin tratatul de pace se garanta libertatea de conștiință a creștinilor din Imperiul Persan, oprirea acestora n-a încetat niciodată.

În perioadele de persecuție, tinerii doritori să studieze Sfânta Scriptură erau obligați să treacă în Imperiul Roman în orașul Edessa, capitala provinciei Osrhoena, unde exista o școală siriacă. Această școală, ulterior transferată la Nisibis, a avut o influență deosebită asupra Bisericii din Imperiul Persan. Școala, bazată pe interpretarea Scripturii, pare că își are rădăcinile în imitarea de către creștini a faimoaselor instituții iudaice similare existente la Babilon<sup>23</sup>.

Scopul principal al Școlii era studiul Sfintei Scripturi, deși nu lipseau nici materiile profane. Călăuză în interpretare erau scrierile exegetice ale Sfântului Efreem Sirianul, însă acestea nu acopereau decât câteva cărți din Vechiul Testament, Diatessaronul, Faptele Apostolilor și Epistolele pauline. De aceea, în jurul anului 420, Qiyore, exegetul șef și conducătorul Școlii din Edessa, a inițiat laboriosul proiect de traducere în siriacă a comentariilor scripturistice ale lui Teodor de Mopsuestia. Gândirea lui Teodor era foarte sistematică. Cu ajutorul unor principii clar definite, el se aventura să explice multe obscurități ale Scripturii, dând comentariilor sale o evidentă atracție pedagogică.

### ***Opțiuni teologice***

Ajungem astfel al un alt criteriu de individualizare a Bisericii Siro-Orientale, cel al **opțiunilor teologice**. Ele se diferențiază prin faptul de a nu fi acceptat din

---

<sup>20</sup> *Synodicon Orientale*, p. 18, apud Dana Miller, „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia...”, p. 472.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Dana Miller, „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia...”, p. 475.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

diverse motive hotărârile Sinodului de la Efes (431), în care a fost condamnată erezia lui Nestorie<sup>24</sup>.

Poziționată la confluența dintre marile civilizații antice, Siria a constituit, alături de Palestina, un bastion puternic în formarea și propășirea mesajului evanghelic peste veacuri. „Cu toate acestea, literatura teologică dezvoltată aici nu s-a bucurat tot timpul de o popularitate prea mare, în speță datorită caracterului provincial și marginal în relație cu tradiția generală a Bisericii. Poziția și rolul pe care l-a îndeplinit în decursul timpului, de multe ori contestate, au generat râuri întregi de comentarii și controverse”<sup>25</sup>.

Demonstrațiile lui Afraat ne oferă un tablou vag, dar prețios al vieții religioase a creștinilor din Persia la mijlocul secolului al IV-lea: forme elementare de monahism, practici liturgice, rugăciunea, postul, smerenia și celelalte virtuți creștine. De exemplu, demonstrația a 12-a despre Paști descrie prăznuirea creștină a acestei sărbători deosebind-o de cea iudaică. „Paștele nostru e Ziua Marii Patimi, care a fost vineri, și 15 Nisan, seara și dimineața de după”. Creștinii mănâncă pâine nedospită, „ținând praznicul cu post curat, rugăciunea statornică, laudă sânguincioasă și psalmodie cântată cum se cuvine, dând în timpul ei pecetea (mirungerii) și botezul și binecuvântările sfințite (euharistia) la vremea lor”. O astfel de celebrare pascală nu are nicio paralelă în Apus<sup>26</sup>.

La o primă privire asupra ideilor desprinse din cele 23 de Demonstrații, se poate observa cu ușurință caracterul autentic și original al hristologiei sale. „Practicând o teologie cu totul liberă față de influențele filosofiei grecești, Înțeleptul Persan își grefează modul de gândire pe o veche și independentă tradiție orientală. În contrapondere cu iudeii care negau total identitatea dumnezeiască a Mântuitorului Hristos, considerându-L un simplu om, *Iisus din Nazaret, Fiul teslarului și al Mariei*, Afraat afirmă că Iisus este: Hristosul, Mântuitorul lumii, Domnul, Alesul, Împăratul și Păstorul, Lumina celor dintru întuneric și lista numelor atribuite ar putea continua”<sup>27</sup>.

Cunoaștem că creștinismul a pătruns treptat în acest spațiu încă din epoca apostolică, pornind dinspre Edessa și ulterior Nisibis. Dezvoltându-se – cum am văzut – în strâns contact cu iudaismul ascetic esenian și cel rabinic mesopotamian și diversele forme de gnosticism (vezi Bardesane), el a luat aici o puternică înclinație biblică, simbolico-poetică și ascetică. Tot în acest spațiu se va

<sup>24</sup> Sabino Chiala, *Isaac Sirianul...*, p. 16.

<sup>25</sup> Diac. Dr. Ioniță Apostolache, *Hristologia și mistica în teologia siriană*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014, p. 24.

<sup>26</sup> Dana Miller, „*Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia...*”, p. 470.

<sup>27</sup> Diac. Dr. Ioniță Apostolache, *Hristologia și mistica...*, p. 89.

dezvolta la sfârșitul secolului al IV-lea și spiritualitatea pnevmatică, entuziastă, a simțirii inimi, reprezentată de așa-numita „Carte a Treptelor” și de „Omiliile macariene”<sup>28</sup>.

Dublul conflict între patriarhiile din Imperiul Roman, Roma și Alexandria, împotriva ascensiunii Constantinopolului și dintre Școala de la Alexandria – adepta unei hristologii a unității, pe fondul unei viziuni generale de inspirație platonice și ioaneică – și Școala de la Antiohia – care promova o hristologie a distincției și o viziune de inspirație aristotelică și sinoptică – va duce la izbucnirea controverselor hristologice care domină scena teologică și politică a secolelor V-VII<sup>29</sup>.

Sfântul Eustație al Antiohiei, unul dintre episcopii de frunte ai Sinodului I Ecumenic și dârz apărător al lui *homoousios*, distingea la modul evident între natura umană a lui Hristos și natura Sa divină, pentru a putea respinge argumentația ariană. Eustație era astfel în măsură să dogmatizeze că toate „cele omenești” trebuie atribuite naturii umane complet asumate în Întrupare, iar nu naturii divine a Cuvântului veșnic al lui Dumnezeu; suferințele Lui nu erau deci o dovadă a nedivinității Lui. După Sfântul Eustație, practica de a distinge naturile sau firile a devenit una dintre trăsăturile principale ale teologiei episcopilor ortodocși ai Antiohiei și din jurisdicția ei. Separația folosită de Sfântul Eustație excludea practic vechiul principiu al „schimbului însușirilor” răstălmăcit abuziv de arieni<sup>30</sup>.

O puternică opoziție față de abordarea antiohiană a fost suscitată de un alt ierarh grec nicean din Siria: Apolinarie al Laodiceii. Acesta, definind filozofic natura „drept o ființă vie care se mișcă și activează de la sine”, lipsea trupul asumat de o „inteligentă” și, ca atare, de o ipostasă, pentru a făuri o „natură divino-carnală” activată doar de divinitatea ei și având drept izvor al vieții ei nu un suflet uman, ci o sfințire divină. De asemenea, Apolinarie susținea că prezența „patimilor trupești” nu poate afecta în niciun chip impasibilitatea naturii divine; de aceea, el îi combătea pe cei care atribuiau firii divine a lui Hristos lucruri omenești precum creștere și suferință.

În doctrina lor despre Dumnezeu, teologii din Alexandria, precum Apolinarie, par să fi accentuat noțiunea de impasibilitate divină fără a face compromisuri<sup>31</sup>.

Apolinarie introducea teophasismul, divinitatea Logosului nu mai transcendea starea schimbătoare supusă stricăciunii a acestei lumi muritoare.

---

<sup>28</sup> Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, Partea a II-a, traducere Diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 33.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>30</sup> Dana Miller, „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia...”, p. 477.

<sup>31</sup> Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină – o istorie a dezvoltării doctrinei. Nașterea tradiției universale (100-600)*, vol. I, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 242.

În înțelegerea lui Teodor de Mopsuestia, această unire era o locuire, o sălășuire. Pentru a distinge aceasta de modul în care Dumnezeu locuiește în creație și sfinți, el o preciza drept „locuire ca într-un Fiu”, prin care voia să spună „ca în cineva care e de aceeași natură și nu exterior”. Rezultatul unei asemenea locuiri e că natura umană primește, în virtutea unirii, ceea ce aparține în mod natural naturii divine, iar natura divină, fără să sufere schimbare, ia asupra sa ceea ce ține de natura umană. De la zămislirea ei în pântecele Fecioarei, natura umană n-a existat niciodată aparte de Cuvântul. Datorită acestui schimb reciproc, „în negrăita și inseparabila unire se formează o singură persoană”.

Învățăturii lui Diodor, Teodor i-a adăugat noțiunea de „o singură Persoană”. Unica Persoană însemna însă nu ipostasa Cuvântului, cum va explica în curând Sinodul de la Calcedon, ci expresia modului în care Cuvântul a unit cu Sine în mod complet natura umană fără a suferi compoziție<sup>32</sup>.

Este aproape imposibil să realizezi o descriere completă a hristologiei siriene „fără o incursiune în gândirea controversaților Teodor de Mopsuestia și Diodor din Tars. Avantajată de o abordare sobră, controlată cu acrivie de o exegeză exactă și protejată de un ascetism sever, hristologia lor constituie fără îndoială un punct esențial în tradiția teologiei siriene din primele veacuri”<sup>33</sup>.

Abordarea acestora cu privire la unirea celor două firi ale Mântuitorului Hristos este descrisă pe scurt de teologul german Adolf von Harnack în lucrarea „Istoria Dogmei”, după cum urmează: „...deși profund niceeni, au recunoscut în același timp pe drept cuvânt că umanitatea deplină fără libertate și posibilitatea schimbării este o himeră; în consecință, umanul și divinul sunt incompatibile și nu pot fuziona sub nicio formă (unul capabil de suferință, celălalt nu). Ei și-au elaborat hristologia în mod corespunzător modelându-o nu după concepțiile soteriologice, ci mai degrabă după imaginea lui Hristos din Evangheliile. Hristos constă din două naturi separate (fără ενωσης φυσικης); Dumnezeu-Logos și-a asumat natura unui om individual, altfel spus, a sălășluit într-Însul; sălășluirea aceasta nu era substanțială, nici doar inspirațională, ci κατα χωρης, adică Dumnezeu unit și contopit (συναφεια) cu omul Iisus într-un mod special, dar totuși analog unirii Sale cu sufletele pioase. Logosul sălășluia în Hristos ca într-un templu; natura Sa umană a rămas în mod substanțial ceea ce a fost; treptat însă ea s-a dezvoltat în sensul unei condiții și constanțe desăvârșite. Prin urmare, uniunea a fost doar una relativă (ενωσης σχετικης), iar la început perfecțiunea ei a fost numai relativă; în sine însăși, ea nu este o uniune morală; dar prin

<sup>32</sup> Dana Miller, „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia...”, p. 478.

<sup>33</sup> Diac. Dr. Ioniță Apostolache, *Hristologia și mistica...*, p. 160.

verificare și exaltare, un subiect adorabil a fost în cele din urmă expus odată pentru totdeauna”<sup>34</sup>.

Hristologia lui Teodor este imprecisă și vagă, mai ales acolo unde este nevoie de precizie și claritate, anume în definirea unirii celor două firi în Hristos. De aceea ea a fost pasibilă de interpretări atât ortodoxe, cât și eretice. Mulți au identificat treptat hristologiile lui Teodor și Nestorie. Așa se face că Sinodul al V-lea Ecumenic îl anatemizează<sup>35</sup>.

Nestorie nu voia să înțeleagă nicio altă exprimare hristologică diferită de a sa. Aceste defecte personale combinate cu inovațiile făcute în hristologia lui Teodor i-au adus căderea și au fost principala cauză pentru care Nestorie a devenit, prin refuzul obstinat al apelativului *theotokos* dat Fecioarei Maria și implicit a „oricărui schimb al însușirilor”, un *scandalum oecumenicum*.

Traducerea și adoptarea comentariilor biblice ale lui Teodor de către școala din Edessa nu este o dovadă a aderării școlii la erorile lui Nestorie, ci doar al adoptării principiilor exegetice și hristologice diofizite expuse de dascălii Bisericii Antiohiei<sup>36</sup>.

Exista pentru cititorii siriaci ai lui Teodor o dificultate în a crea o corespondență între terminologia siriacă și cea greacă. *Kyana* nu putea să transmită cititorilor siriaci tot ceea ce putea să transmită scriitorilor greci termenul *physis*, cu multiplele lui implicații teologice și filosofice. Cititorii sirieni nu aveau alte scrieri în spate în afară de ale Sfântului Efrem și înțelegeau puțin din subtilele erezii pe care se străduia Teodor să le respingă. O atare lipsă de cunoștințe combinată cu traduceri pripite a dat naștere unei înțelegeri simplificate și unice în felul ei a teologiei lui Teodor<sup>37</sup>.

Cu ajutorul episcopului Barsauma al Nisibisului, școala din Edessa a fost redeschisă la Nisibis, unde și-a menținut prestigiul intelectual între sirienii orientali până la sfârșitul secolului al VI-lea. Cele 85 de Omilii metrice ale lui Narsai (director al școlii) sunt singura mărturie rămasă a învățaturii hristologice aduse în Persia de școala migrată de la Edessa. Principala preocupare a pasajelor hristologice din aceste scrieri e aceea de a distinge clar și tranșant între cele două naturi complete ale lui Hristos, nu de a explica unirea lor, din care pricină hristologia sa pare neechilibrată<sup>38</sup>.

Aparentul paradox al hristologiei antiohiene: cele două naturi concrete, distincte și unica prosopa reală pot fi simțite acut în scrierile lui Narsai, prin

---

<sup>34</sup> Adolf von Harnack, *Istoria dogmei. Introducere în doctrinele creștine fundamentale*, Editura Herald, București, 2007, pp. 232-233.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 479.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 480.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 481.

<sup>38</sup> *Ibidem*.



intermediul căruia școala din Edessa a introdus în Persia o hristologie teodoriană simplificată, combinată cu o neînțelegere și o antipatie pentru Sfântul Chiril al Alexandriei.

Influența Școlii din Edessa asupra Bisericii din Imperiul Persan devine evidentă pentru prima dată în canoanele Sinodului de la Beit Edrai, ținut în 486. Acest Sinod a emis primul document hristologic al Bisericii Răsăritului din Imperiul Persan. Episcopii au considerat necesar să mărturisească ceva peste Crezul de la Niceea datorită faptului că în ținutul Beit Aramaye, așa cum susțineau ei, umblau niște oameni îmbrăcați în haine monahale, care ocărau dreapta credință a Bisericii Universale și Apostolice, învățând împotriva Sfintelor Scripturi. Se face aluzie aici la monahii monofiziți care propovăduiau împotriva hristologiei diofizite, defăimându-i pe Teodor al Mopsuestiei și Diodor al Tarsului.

Creștinii simpli din Persia nu înțelegeau disputa despre o fire sau două firi în Hristos și puteau fi ușor păcăliți să accepte ce-i învățau acești așa-ziși monahi.

Episcopul Mar Aqaq (Acachie) și alți patru episcopi din Sinod, pentru a combate această propagandă monofizită, au dat o declarație dogmatică limpede din partea episcopilor, pentru a-i alerta pe credincioși cu privire la ceea ce trebuiau să creadă<sup>39</sup>.

*„Învățăm și povățuim pe toți credincioșii să știe despre credința noastră în Economia lui Hristos, că ea trebuie să fie mărturisirea celor două firi ale divinității și umanității, fără ca nimeni dintre noi să îndrăznească să introducă un amestec sau o contopire a distincțiilor acestor două firi. Ci divinitatea rămânând în și fiind păstrată în ale ei, iar umanitatea în ale ei, adunând la un loc diferențele firilor într-o unică domnie și închinare din pricina contactului unificator, desăvârșit și nedespărțit, pe care divinitatea o are cu umanitatea. Dacă însă cineva crede sau învață pe alții să lege suferința și schimbarea de divinitatea Domnului și nu păstrează în unitatea persoanei Mântuitorului o mărturisire a Dumnezeuului desăvârșit și omului desăvârșit, să fie anatema.”*<sup>40</sup>

Prin această mărturisire, Biserica Răsăritului din Imperiul Persan se declară continuatoarea tradiției diofizite a Antiohiei. Extremele și deviațiile lui Nestorie, precum și duritatea polemică a lui Narsai sunt absente din acest document. Poziția adoptată de Biserica Imperiului Persan era una de moderație, la egală distanță atât de monofizism, cât și de diofizismul extrem. Tradiția antiohiană receptată e asimilată și interpretată de ei în continuare, admite o interpretare atât ortodoxă, cât și heterodoxă.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 282-283.

<sup>40</sup> *Synodicon Orientale*, 54-55 (302), apud Dana Miller, „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia...”, p. 484.



Monofiziții au făcut puține cuceriri în Imperiul Persan al epocii, deși numărul lor sporise considerabil atunci când mulțimi importante de monofiziți au fost expulzate din Imperiul Roman de către Iustin<sup>41</sup>.

În anul 540 a ajuns pe scaunul Seleuciei-Ctesifon episcopul Mar Abba. El a colecționat manuscrise grecești cu opere ale lui Teodor de Mopsuestia, netraduse în greacă, și o copie a lucrării apologetice a lui Nestorie, numită „Cartea lui Heraclide”, pe care a tradus-o în siriacă. Această traducere a fost primită cu mult entuziasm în unele cercuri monahale conservatoare, influențând decisiv pe unii autori teologi persani, mai cu seamă pe Babai cel Mare. Scrierile lui Nestorie au îmbogățit imaginea lui Nestorie și au contribuit la o mai mare discreditare a Sfântului Chiril printre persani. În singurul document teologic compus în 544, Mar Abba exprimă credința hristologică diofizită tradițională a Bisericii Imperiului Persan, respingând calomniile monofiziților sirieni<sup>42</sup>. Canoanele lui Mar Abba arată că el accepta Sinodul de la Calcedon împreună cu canoanele lui.

Campania lansată de Iustinian (527-565) împotriva scrierilor și persoanei lui Teodor de Mopsuestia a fost declanșată pentru a dovedi monofiziților că adepții Sinodului de la Calcedon nu erau nestorienii, cum pretindeau aceștia din urmă, și să pună capăt popularității scrierilor lui Teodor. Condamnarea postumă a lui Teodor a iscat o formidabilă indignare printre episcopii latini din occident și i-a înstrăinat și mai mult de Constantinopol pe creștinii diofiziți din Imperiul Persan odată ce au aflat de ea. Dacă un Babai cel Mare, care scrie la începutul secolului al VII-lea, are cuvinte aspre la adresa lui Iustinian pentru această condamnare, documentele oficiale ale Bisericii Răsăritului din Imperiul Persan ignoră pur și simplu deciziile Sinodului V Ecumenic<sup>43</sup>.

În 562 sau 563, după restabilirea păcii între cele două imperii, Iustinian i-a cerut lui Khosraw I să-i trimită o delegație de teologi perși pentru discuțiile despre credință. Șase episcopi și dascăli au călătorit atunci cu permisiunea lui Khosraw I la Constantinopol, discutând aici trei zile cu romanii și au fost trimiși apoi în Persia cu onoruri. Un document siriac publicat în 1969 păstrează un fragment al acestor discuții și ne permite o privire asupra celor două Biserici diofizite. Punctul discutat în fragment este dacă natura umană a lui Hristos are propria ei ipostasă, cum susțineau perșii, sau dacă are drept ipostasă a ei ipostasa naturii divine.

Învățătura oficială a Bisericii Răsăritului din Imperiul Persan nu menționează două ipostase în Hristos și acceptă formula calcedoniană: „o singură persoană și o singură ipostasă”. Însă ei luau formula calcedoniană în sensul că hypostasis e

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 485.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 486.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 488-489.

sinonim cu prosopon și vedea această interpretare susținută de afirmația păstrării proprietăților naturale. Când l-au auzit pe teologul roman spunând că Hristos „nu subzistă ca om ipostatic desăvârșit”, cu alte cuvinte nu are ipostasă umană – o existență umană individuală reală, pentru că acesta lua pe hypostasis în sensul folosit de Sfântul Vasile cel Mare, iar nu ca sinonim pentru prosopon – ei n-au mai putut accepta aceasta. Pentru ei, Sinodul de la Calcedon nu implica acest lucru. Romanii nu interpretau expresia „unică ipostasă” cum o făceau ei. Or, dacă ipostasa înseamnă subzistență concretă a naturii, atunci este mai corect să se vorbească de două ipostase, fiindcă astfel natura umană ar fi lipsită de existență deplină. Prin urmare, deși nu era mărturisirea oficială a Bisericii Răsăritului din Imperiul Persan, învățătura a două ipostase era inerentă concepției ei privitoare la integritatea firilor în Hristos și interpretării strict vasiliene a ipostasei: cele două naturi trebuie să subziste fiecare în ipostasa ei. Dacă însă ipostasa trebuie interpretată ca sinonim pentru persoană, atunci e corect să se vorbească de o unică ipostasă. Dat fiind că traducerea siriace ale lui Teodor al Mopsuestiei vorbesc de o unică persoană și o unică ipostasă ca și Sinodul de la Calcedon, este foarte posibil ca în Persia secolului al VI-lea formulele „o singură ipostasă” și „două ipostase” să fi fost folosite simultan fără a crea scandal<sup>44</sup>.

A doua jumătate a secolului al VI-lea atestă o intensificare a activităților monofiziților în Imperiul Persan. Masivele deportări de captivi sirieni occidentali și refugierea unor monofiziți în Imperiul Persan au coincis cu activitățile de constituire a unei ierarhii monofizite întreprinse de Iacob Baradai, de la care monofiziții sirieni au primit numele de iacobiți.

La începutul secolului al VII-lea existau în Biserica Răsăritului din Imperiul Persan trei curente:

- reformatorii radicali, reprezentați de Henana și discipolii lui;
- conservatorii moderați, reprezentați de sinoadele din 585, 596, 605 și de corpul principal al creștinilor din Persia;
- conservatorii radicali, reprezentați de Babai cel Mare și de monahii de pe Muntele Izla.

La sfârșitul secolului al VII-lea nu mai auzim despre nicio controversă cu referire la una sau două ipostase, dar acest lucru nu însemna că Biserica Răsăritului din Imperiul Persan (Arab) staționa<sup>45</sup>.

Cel mai semnificativ document hristologic produs de Biserica Siriană a Răsăritului la sfârșitul secolului al VII-lea este scrisoarea catolicosului Mar Giwargis (Gheorghie) către horepiscopul Mina cu privire la întruparea Domnului.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 490-491.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 504.

Scrisoarea este un răspuns dat lui Mina, pus în dificultate când a fost vorba să dea un răspuns misionarilor monofiziți. Scrisoarea lui Mar Giwargis e o excelentă dovadă a felului în care tendința conservatoare impusă de Babai a fost încetul cu încetul asimilată și atenuată de moderații din Biserica Răsăritului<sup>46</sup>.

Ostilitatea între cele două confesiuni siriene era așa de intensă încât a dus la crearea în limba siriacă inclusiv a două tipuri de scriere și de vocalizare diferite: unul nestorian-caldeean, altul iacobit.

Începând cu secolul al VII-lea, ea a fost treptat înlocuită în Orientul Mijlociu cu araba, procesul fiind favorizat de asemănările din lexicul și gramatica celor două limbi: ele au în comun 22 de grafeme ce notează consoanele sau semiconsoanele și alte numeroase ligaturi.

### **Concluzii**

Două ar fi în esență cauzele principale, de natură istorică, care explică – în viziunea profesorului Sebastian Brock (Oxford), siriacistul care domină astăzi cu autoritate studiile în domeniu – modul în care s-a ajuns la „această viziune restrictivă asupra istoriei” tradiției creștine siriace:

1. faptul că aproape toți istoricii bisericii, până în secolul nostru, au luat drept model Istoria Bisericească a lui Eusebiu de Cezareea. Ocupându-se numai de creștinismul din Imperiul Roman, el a promovat astfel implicit o viziune europocentrică din care Orientul negrec și nelatin era absent;

2. disputele hristologice din secolele V-VI din jurul formulei dogmatice de la Calcedon (451), care au dus la schisma Bisericilor orientale necalcedoniene de Bisericile greacă și latină calcedoniană, care, începând de acum, vor privi Bisericile orientale drept erezice, ajungându-se astfel ca tradiția creștinismului oriental să fie rapid marginalizată sau elenizată ori latinizată.

Așa se face că studiul creștinismului oriental și a celui de limbă siriacă nu și-au găsit până azi un loc în schema de organizare a studiilor teologice academice europene, ele fiind predate doar în cadrul departamentelor de studii orientale ale marilor universități occidentale și americane.

Creștinismul a apărut pentru prima dată în Orientul Siriac din comunitățile evreiești, fiind în mare parte independent de Bisericile greco-latine din Apus și cu o puternică spiritualitate născută din tradiția semită mai curând decât cea a Greciei și Romei clasice.

Când s-a aflat la Ierusalim de existența creștinilor la Antiohia, apostolii au trimis pe Barnaba să cerceteze și să sporească acolo lucru evanghelic. De la Antiohia, Barnaba a plecat la Tars și l-a chemat pe Saul, care între timp se

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 509.

convertise la creștinism, și au plecat împreună la Antiohia, un an întreg învățând mult popor. „Și în Antiohia întâia oară ucenicii s-au numit creștini” (FA 11, 26). Până atunci, în mediul iudaic creștinii se numeau credincioși ucenici, ucenici, frați, sfinți. De acum înainte ei se vor numi creștini, după numele lui Hristos, atât credincioșii proveniți dintre iudei, cât și cei proveniți dintre alte neamuri și religii. Desigur, în sensul său de bază, creștinismul siriac împărtășea credința lumii creștine mai largi: aceasta nu a fost o diferență de convingere religioasă, ci o divergență de orientări sau de orizonturi de gândire revelate în textura și în tonul spiritualității dezvoltate în răspuns la mesajul creștin. Din rădăcinile sale semite creștinismul siriac a moștenit tradiția biblică direct din iudaism. Un rol important în iudaismul din Siria l-au jucat și influențele venite din partea iudaismului ascetic de tip esenian. Acolo unde Bisericile de expresie greacă și latină tratau cu iudaismul în forma diasporei sale, cu influențele gândirii și culturii eleniste și, în mod special, cu impactul filosofiei, spiritualitatea siriacă era bazată pe un temei biblic format într-o mai mică măsură în dialogul cu religiile păgâne exterioare decât cu iudaismul evreiesc însuși. Așa cum s-a întâmplat și în alte părți ale creștinătății antice, forme variate de creștinism au înflorit și în Orientul Sirian. Regiunea a devenit cunoscută prin erudiții care încurajau grupări de înclinație gnostică: marcioniții, în primul rând, valentinienii, mesalienii, precum și maniheii, cei de un sincretism neobișnuit, toți aceștia au lăsat semne adânci pe fața creștinismului siriac.

Viața ascetică de asemenea a jucat un rol fundamental în viața comunităților și a credinței creștinilor sirieni. Acest consens radical a însemnat mai presus de toate că urmașii lui Hristos au trăit în diferite grade de renunțare la viața materială și conjugală, constituind cea mai înaltă expresie a vieții creștine. Scrierile lui Afraat – Înțeleptul Persan – și Efrem Sirul ne descoperă că principalele comunități siriace din secolul al IV-lea acordau o poziție privilegiată asceților care își modelau viața după cea a lui Hristos. Aceștia erau ihidaia și bnay/bnat qyama (fiii și ficele legământului).

Rătăcitorii din Siria secolului al III-lea introduc un motiv de practicare a ascezei creștine care este diferit de tot ce s-a găsit și păstrat în tradiția deșertului Egiptean. Asemenea rătăcitorilor din deșertul egiptean, cei sirieni au îmbrățișat celibatul, sărăcia, în căutarea eliberării de griji, dar stilul lor de viață ascetic se baza mai mult pe modelul apostolic decât pe cel al lui Antonie cel Mare. Pentru ei, a-L urma pe Hristos însemna angajarea activă ca reprezentanți ai lui Hristos în lumea la care ei renunțaseră, mai degrabă decât o permanentă retragere din societate.

Spiritualitatea siriacă solicita o viață de renunțare și, mai presus de orice, una de celibat, nu doar pentru cei aleși, ci pentru toți credincioșii. Astfel, în

secolul al III-lea (posibil secolul al IV-lea), sfântul Botez și sfânta Euharistie erau rezervate doar pentru cei necăsătoriți.

Viața de feciorie sau de înfrânare în cazul celor căsătoriți (practica căsătoriei spiritualizate) reprezenta angajamentul creștin de bază. Modelele care susțineau această perspectivă erau biblice: modelele profeților, în special a lui Ilie și Elisei, precum și exemplele din Noul Testament, cel al lui Ioan Botezătorul, al lui Iisus Însuși, al ucenicilor din momentul alegerii și al lui Pavel. Toți acești „aleși a lui Dumnezeu” au dus o viață de renunțare pentru a urma planul lui Dumnezeu cu o credință neîmpărțită.

Spiritualitatea siriacă împărtășea cu spiritualitatea întregii creștinătăți timpurii tendința de a literaliza simbolurile. Nu exista nici o separație între simbolul spiritual și lucrarea fizică în domeniul comportamentului religios. Totuși, Orientul Siriac a dus această tendință mult mai departe decât Bisericele greco-latine din Apus. Astfel, dacă viața de renunțare era reclamată de modelul și de îndemnul Scripturii, atunci aceasta era viața care trebuie trăită de către toți credincioșii. Dar poate că aceasta se vede mai bine în puterea imaginilor folosite. Noul Testament a prezentat imaginea lui Hristos ca Mire Ceresc, căruia credinciosul Îi este adus spre logodnă. Relația evocată de această imagine este una de devoțiune absolută și irezistibilă.

Lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos, al doilea Adam, a făcut mântuirea posibilă pentru umanitate și a dus promisiunea reîntoarcerii în rai, la viața desăvârșită dusă de Adam și Eva înainte de cădere. În anticiparea acestei întoarceri și, într-adevăr, pentru ai grăbi realizarea, unii credincioși au adoptat o viață de un simbolism fizic izbitor: a merge dezbrăcat prin pustie, supraviețuind cu fructe sălbatice și apă, trăind printre fiarele sălbatice, expunându-se la asprimea condițiilor naturale de viață și ducând o neconținută viață de rugăciune și cinstire a lui Dumnezeu, așa după cum pe drept au făcut Adam și Eva. Au exprimat prin trupurile lor adevărul spiritual al credinței.

Memoria tradiției spirituale a creștinismului siriac s-a păstrat în cursul Evului Mediu și în Bisericele bizantină și latină sub forma intensei circulații în traduceri a două corpusuri de scrieri duhovnicești legate de numele sfinților Efrem sau Isaac Sirul (de Ninive). O imagine veridică a creștinismului siriac al primelor secole – până la scindarea lui în secolul V în trei comunități rivale (convențional numite nestoriană – caldeeană – monofizită – iacobită și „melkită” sau imperială, respectiv calcedoniană) – a început să apară abia în ultimele decenii. Odată cu descoperirea în 1948 a manuscriselor eseniene de la Qumran și a bibliotecii gnostice de la Nag-Hammadi (Egipt), tabloul curentelor spirituale, la a căror intersecție s-a format creștinismul siriac, s-a îmbogățit considerabil.

În opinia specialiștilor, principalele trăsături specifice ar fi: „simbolismul”, „ascetismul” (împins uneori la forme radicale), „individualismul” (mai exact accentul pus pe experiența personală).

Nicăieri altundeva în lumea creștină nu s-ar mai putea găsi o înțelegere atât de profundă, prin care comportamentul religios să fie echivalat cu credința religioasă. Însăși viața credinciosului, în sensul cel mai comun, manifesta esența credinței acesteia.

# Otomanii – poporul care a cucerit Bizanțul\*

Pr. Drd. Nicolae CLUCERESCU

## *Abstract:*

The present study aims to highlight the main events in which the Ottomans were protagonists from the beginning of the 14th century until the fall of the Byzantine Empire in 1453. Emerging in history around the year 1300, the Ottoman people, through their formidable leaders, came to conquer the much-coveted Constantinople. The Ottoman emirs, then sultans, launched their violent attacks on the Christian Empire, which found itself in an increasingly critical situation as time passed. Reduced to the capital and a few other small territories, the Byzantine Empire faced a siege in April 1453 initiated by the Turks led by Mehmed II the Conqueror. After more than 50 days of siege, Constantinople was captured by the Ottomans, who plundered the city for three days. With this victory, the young Sultan fulfilled the dream of his predecessors to conquer the magnificent capital.

## *Keywords:*

Ottomans, rise, ambition, siege, victory, conquest, glory

## *Originile Imperiului*

Imperiul Otoman a apărut la hotarul de apus al lumii mongole la începutul secolului al VIII-lea după calendarul islamic<sup>1</sup>. Păstorii turci, fugind cu turmele lor de pe înălțimile potopite de ploaie, au reușit să treacă de liniile de apărare bizantine de pe malul distrus al fluviului. Avangarda lor i-a luat prin surprindere

---

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

<sup>1</sup> Secolul al VIII-lea după calendarul islamic corespunde secolului al XIV-lea după calendarul creștin. Sultanii otomani din acest secol au fost: Osman (d. 1324), Orhan (1324-1361), Murad I (1361-1389) și Baiazid I (1389-1402).

pe soldații bizantini, turcii atacându-i și jefuindu-i. La porunca împăratului, armata bizantină a pornit din Constantinopol pentru a contracara amenințarea turcă, dar pe câmpia de la Bapheus, lângă Nicomedia, turcii au obținut o victorie măreață<sup>2</sup>.

Cu toate acestea, un imperiu nu se formează după o singură bătălie. Cele mai vechi descrieri turce care s-au păstrat datează abia de peste un secol. Dat fiind faptul că nu se cunoștea cu exactitate data acestor evenimente, pentru scriitorii otomani a fost un lucru bun. Aceasta pentru că le-a convenit să plaseze evenimentul în anul 699 după Hegira profetului Mahomed, ca și cum dinastia otomană ar fi așteptat un „Înnoitor al Vremurilor” care urma să apară în zorii secolului următor: anul 700 după calendarul islamic corespundea aproape exact anului creștin 1300, o suprapunere de epoci remarcabilă<sup>3</sup>.

### ***Osman – fondatorul dinastiei otomane***

Astăzi nu se știe aproape nimic despre Osman, fondatorul dinastiei otomane, cel amintit ca primul dintre sultanii otomani<sup>4</sup>. Nu știe nimeni când și unde s-a născut și mult timp nu a existat niciun obiect care să fie datat cu certitudine din timpul vieții sale. Recent au fost descoperite două monede, una aflată într-o colecție particulară la Londra, iar alta, la Muzeul de Arheologie din Istanbul, purtând inscripția *Osman ibn Ertugrul*. Nici data morții lui Osman nu este certă. A murit probabil în 1324, conform unui act de danie al fiului său Orhan<sup>5</sup>.

Osman a fost unul dintre călăreții turcici musulmani nomazi care au migrat în Anatolia majoritar creștină (partea asiatică a Turciei de astăzi). A făcut parte din valul de păstori turcici care s-au deplasat spre vest cu oile și caii lor și au contribuit la expansiunea marelui Imperiu Mongol. Cu o oaste pestriță de războinici nomazi călare, înarmați cu arcuri, săgeți și săbii, Osman s-a luptat deopotrivă cu

<sup>2</sup> Douglas A. Howard, *O istorie a Imperiului Otoman*, traducere de Irina Vainovski-Mihai și Adina Avramescu, Editura Polirom, Iași, 2021, p. 29.

<sup>3</sup> Douglas A. Howard, *O istorie a Imperiului Otoman...*, pp. 29-30.

<sup>4</sup> Este menționat pentru prima oară într-o sursă contemporană pentru anul 1302, când înfrânge armata bizantină la Nicomedia, în Bitinia. Vezi Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, traducere de Cornelia Dumitru, Editura Polirom, Iași, 2019.

<sup>5</sup> Exploratorul marocan Ibn Battuta, care a vizitat zona în 1331-1332, scria că Osman a fost înmormântat în moscheea de la Bursa, probabil fosta biserică Sfântul Ilie. Această biserică nu mai există din cauza unui cutremur ce a avut loc acum două sute de ani, rămășițele pământești ale lui Osman și Orhan fiind depuse în două mausolee gemene înălțate în 1863. Vezi Douglas A. Howard, *O istorie a Imperiului Otoman*, traducere de Irina Vainovski-Mihai și Adina Avramescu, Editura Polirom, Iași, 2021.



turcii și creștinii din nord-vestul Anatoliei și a înființat un mic beilic, pe care l-a lăsat moștenire fiului său, Orhan, care l-a extins<sup>6</sup>.

### ***Sucesorii lui Osman***

În 1326, succesorul lui Osman, Orhan (1326-1361), a cucerit Bursa (orașul bizantin Prusa) în Bitinia și și-a stabilit capitala aici. În ciuda opoziției din partea lui Andronic al III-lea<sup>7</sup>, Orhan a cucerit ulterior restul Bitiniei bizantine, luând Niceea în 1331 și Nicomedia în 1337. Începând din 1345, Orhan s-a implicat în războiul civil bizantin prin căsătoria cu Teodora, fiica lui Ioan al VI-lea Cantacuzino. S-a folosit de legăturile lui bizantine pentru a promova ambițiile fiilor săi și a profitat de situația militară pentru a trimite trupe otomane în Europa, începând din 1348<sup>8</sup>.

Cucerirea otomană a Traciei nu a fost desăvârșită de Suleyman, care a murit într-un accident de vânătoare, ci de un alt fiu al lui Orhan, Murad. Acesta i-a succedat lui Orhan după o luptă cu fratele său mai mic, Halil, a cărui mamă era Teodora, fiica lui Cantacuzino<sup>9</sup>. La vest de strâmtori, cucerirea de către Murad a orașului Adrianopol (Edirne), situat la confluența dintre Tundja și Marița, a pecetluit soarta multor căpetenii slave. Lovitura finală a fost victoria înregistrată de turci pe Marița în septembrie 1371. Aceste cuceriri, realizate uneori de Murad

---

<sup>6</sup> Marc David Baer, *Otomanii, Hani, Cezari și Califi*, traducere din engleză de Monica Mărgărit, Editura Humanitas, București, 2023, p. 31. Prezența cailor atestă că Osman și supușii săi luptau în stilul nomazilor. În călătoriile lor era nelipsit fierarul, care le făcea săbiile, lamele de topor și cazanele în care fierbeau mâncarea și pe care le agățau cu lanțuri deasupra focului. Prima lor bătălie este cea pe care am amintit-o, în primii ani ai secolului al XIV-lea. Vezi Marc David Baer, *Otomanii, Hani, Cezari și Califi*, traducere din engleză de Monica Mărgărit, Editura Humanitas, București, 2023.

<sup>7</sup> În lupta cu împăratul Andronic, Orhan și-a dat seama că a trimite arcași călare contra inamicilor era doar una dintre metodele de a-i învinge. Călăreții arcași aveau nevoie de pășuni și de apă pentru caii de schimb. Deci nu era o tehnică viabilă în zonele urbane și agricole spre care se îndreptau otomanii. A fost ultima dată când otomanii s-au bazat exclusiv pe strategii nomade. Ca bizantinii, vor trebui să recurgă la infanterie. Bătălia de la Pelakanon (astăzi Maltepe, Istanbul) din 1329, va fi fost cea din urmă încercare a bizantinilor de a-și recupera teritoriile de la otomani, care au recurs la o mutare de excepție și au folosit infanteria extrem de bine antrenată. Vezi Marc David Baer, *Otomanii, Hani, Cezari și Califi*, traducere din engleză de Monica Mărgărit, Editura Humanitas, București, 2023.

<sup>8</sup> Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, traducere de Cornelia Dumitru, Editura Polirom, Iași, 2019, p. 336. Teodora nu s-a convertit la islam, rămânând creștină. Fiul lor, Halil, a fost logodit cu Irene, nepoata lui Ioan al VI-lea Cantacuzino. Datorită acestor mariaje și altor idile, prinții otomani aveau mame armene, sârbe, bizantine și de alte etnii creștine. Vezi Marc David Baer, *Otomanii, Hani, Cezari și Califi*, traducere din engleză de Monica Mărgărit, Editura Humanitas, București, 2023.

<sup>9</sup> Douglas A. Howard, *O istorie a Imperiului Otoman...*, p. 40.

însuși și alteori de puternici comandanți turci vasali lui Murad, au extins influența turcilor în vest, spre Adriatică<sup>10</sup>.

Sultanul Murad a consolidat autoritatea otomană atât prin cuceriri, cât și prin diplomație. S-a folosit cu abilitate de nunta fiului său Baiazid pentru a-și etala puterea în fața vasalilor săi turci invitați la eveniment. Cu cincimea care i-a revenit din prada de campanie, Murad a creat un corp de elită alcătuit din sclavi, infanteriști foarte bine instruiți, care îi erau fideli. Noua trupă a lui Murad de *yeniceri*, de unde termenul „ienicer”, permanentă și cu soldă, a fost creată pentru a-i contracara pe vasalii săi turci și pe luptătorii turkmeni problematici, cei care le aduseseră lui Osman și Orhan succesul inițial<sup>11</sup>.

Documente din secolul următor reflectă statutul privilegiat al conducătorului otoman. Murad, precum și fiul și succesorul său Baiazid nu mai erau numiți „emiri”, ci *Sultan* și *Hudavendigâr*, „Domn Mărit”<sup>12</sup>.

După cum se poate observa pe monedele bătute la ordinul său, Murad I a fost primul conducător al dinastiei autointitulat sultan, lider religios și militar. Predecesorii săi, Osman și Orhan, și-au adjudecat doar titlul de bei (*bey*). Titulatura de „sultan” simbolizează tranziția otomanilor de la corturi la orașe, de la arcașii nomazi la o infanterie organizată, de la taxa comercială instituită de Osman la comerțul pe scară largă, la populații eterogene numeroase, surplus agricol și financiar și o administrație mai complexă. Odată cu aceasta, se produce și o schimbare de mentalitate, căci liderul otoman fusese mai degrabă un actant insignifiant, cu aspirații regionale, limitate. Acum însă devenea un suveran în adevăratul sens al cuvântului, cu pretenții pe măsură. Dinastia începe să se considere imperiu și să pună bazele expansiunii și succeselor viitoare<sup>13</sup>.

În anii 1380, o a doua serie de campanii a impus stăpânirea turcă în vestul Traciei. Au fost cucerite numeroase orașe fortificate macedonene, iar Salonicul<sup>14</sup> a căzut în 1387, după patru ani de asediu. Apoi, Murad trece în Balcani, unde supuse Târnovo, Silistra și Varna de la Marea Neagră și toate forturile până

<sup>10</sup> Douglas A. Howard, *O istorie a Imperiului Otoman...*, pp. 40-41.

<sup>11</sup> Douglas A. Howard, *O istorie a Imperiului Otoman...*, p. 41. Sultanul Murad I și-a pus amprenta asupra istoriei otomane prin implementarea unor reforme care au contribuit la menținerea la putere a dinastiei otomane și, implicit, la succesul acesteia. El a schimbat practicile legate de succesiune, titulatură și de recrutare a elitei. Vezi Marc David Baer, *Otomanii, Hani, Cezari și Califi*, traducere din engleză de Monica Mărgărit, Editura Humanitas, București, 2023.

<sup>12</sup> Douglas A. Howard, *O istorie a Imperiului Otoman...*, p. 41.

<sup>13</sup> Marc David Baer, *Otomanii, Hani, Cezari...*, pp. 59-60.

<sup>14</sup> Singurul oponent ferm al lui Murad a fost Manuel Paleologul, însă defensivă organizată de el în Tesalonic nu a adus niciun rezultat când, în 1387, cetățenii au predat orașul turcilor. În același an, fratele lui Manuel, Teodor I Paleologul, despotul Mistrei, a devenit vasalul lui Murad. Vezi Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, traducere de Cornelia Dumitru, Editura Polirom, Iași, 2019.

la Dunăre și a făcut o incursiune în Țara Românească. În cele din urmă, pe 1 august 1389, Murad s-a confruntat cu armatele slave reunite conduse de Lazăr, la Kosovopolje<sup>15</sup>.

Murad a fost adus de la Kosovopolje, unde murise, și înmormântat într-o moschee nouă din citadela Bursa, Moscheea Martirului. Baiazid i-a succedat tatălui său fără a fi contestat, probabil datorită faptului că a ordonat executarea singurului său frate pe câmpul de luptă de la Kosovopolje<sup>16</sup>.

Succesorul lui Murad, Baiazid I (1389-1402), a continuat inițial aranjamentul cu Bizanțul și, probabil, în 1391 l-a ajutat pe Manuel al II-lea Paleologul să ajungă pe tron. După bătălia de la Kosovo, Baiazid a consolidat controlul otoman în regiune și a încercat să reglementeze situația până la nord de Dunăre. În plus, a încercat să-și întărească stăpânirea asupra Asiei Mici, anexând mai multe emirate din Anatolia. În 1394, deoarece situația politică din Constantinopol se dovedea instabilă, Baiazid a hotărât în cele din urmă să asedieze orașul și cam în același timp a trimis trupe în sudul Greciei să atace Despotatul Moreei. Alarmat de evenimente, în 1394, papa Bonifaciu al IX-lea a convocat o cruciadă pentru înfrângerea lui Baiazid, la care s-au alăturat și Ungaria și Valahia. Forțele așa-numitei cruciade de la Nicopole au mășăluit pe uscat până la Dunăre și apoi, în 1396, spre Nicopole, un oraș bine fortificat, unde au fost învinse definitiv de turci. Baiazid a reluat asediul Constantinopolului, însă a fost chemat în altă parte pentru a se ocupa de amenințarea reprezentată de Timur Lenk în centrul Anatoliei. Acolo, în 1402, în bătălia de la Ankara, Baiazid a fost înfrânt și capturat, iar statul otoman a intrat într-o fază temporară de dezorganizare<sup>17</sup>.

Baiazid I a fost primul conducător care și-a ucis fratele imediat după ce a rămas în fruntea dinastiei. De asemenea, a fost primul care își spunea nu doar sultan, ci sultan de Rum – sultan al Romei. Își îndreptase privirea către ținuturile romane ale Bizanțului. Până în 1390, armata sa anexase toată coasta de vest a Anatoliei, extinzându-și relațiile comerciale maritime cu Veneția și Genova, transformându-l pe împăratul bizantin în vasal. A insistat ca un magistrat islamic să fie numit în acest oraș și să judece disputele musulmanilor pentru ca aceștia să nu fie nevoiți să se înfățișeze unui judecător creștin<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Douglas A. Howard, *O istorie a Imperiului Otoman...*, p. 41. Bizanțul a fost obligat să-l susțină pe Sultan împotriva ascensiunii lui Lazăr și în evenimentele care au dus la bătălia din 1389, în urma căreia s-a ajuns la subjugarea Serbiei și Bosniei de către otomani. Vezi Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, traducere de Cornelia Dumitru, Editura Polirom, Iași, 2019.

<sup>16</sup> Douglas A. Howard, *O istorie a Imperiului Otoman...*, p. 42.

<sup>17</sup> Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului...*, p. 336. Bătălia dată la 28 iulie 1402 a fost o victorie totală pentru mongoli: aproximativ 15 000 de turci și aliații lor creștini au fost uciși, Baiazid însuși fiind luat prizonier. El avea să moară în captivitate în anul următor. Vezi Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, traducere de Cornelia Dumitru, Editura Polirom, Iași, 2019.

<sup>18</sup> Marc David Baer, *Otomani, Hani, Cezari...*, p. 65.

Sultanul Mehmed I a unificat majoritatea teritoriilor imperiului înainte de a fi strivit de propriul cal într-un accident la Edirne, în 1421. Doi cronicari otomani menționează că, la câteva zile după moartea acestuia, vizirii săi s-au gândit la un șiretlic macabru pentru a-i calma pe cei de la palat și a-i convinge pe comandanții ienicerilor că sultanul era în viață, până ce vor reuși să îl instaureze pe noul succesor. Doctorul persan al Sultanului i-a proptit trupul neînsuflăit, ordonând unui sclav să stea în spate și să folosească mâna decedatului pentru a-i mângâia barba. În aceeași scenă, doctorul îi ruga pe cei adunați să-l lase pe sultan să se refacă. Convinși de acea imagine sau nu, aceștia l-au lăsat pe sultanul decedat să se odihnească în pace<sup>19</sup>.

Mehmed a fost urmat la tron de fiul său, Murad al II-lea (1421-1451). Acesta s-a impus repede și a atacat cu furie Constantinopolul, hotărât să ia orașul și să-i pedepsească pe bizantini pentru perfidia lor. Asediul a fost serios, însă bătrânul împărat Manuel și-a jucat ultima carte ațâțându-i încă o dată pe rivalii sultanului, forțându-l să ridice asediul și să semneze un tratat de pace care oferea un răgaz temporar, dar așeza din nou Constantinopolul pe o poziție inferioară, ca stat vasal care plătea tribut sultanului. Bizanțul pierduse oportunitatea de a se redresa<sup>20</sup>

În martie 1430, Sultanul Murad își adusese armatele înaintea zidurilor Tesalonicului. După un scurt asediu, orașul a căzut și a fost supus unui jaf cumplit. Al doilea oraș al Imperiului Bizantin căzuse în mâinile turcilor<sup>21</sup>.

Cruciada de la Varna din 1444 a reprezentat un punct de cotitură în istoria Europei și Asiei. „Război sfânt”, cruciadă sau *gaza*, această luptă nu era o simplă confruntare între creștini și musulmani. Cruciații aveau aliați musulmani, iar otomanii beneficiau de sprijinul creștinilor. Dat fiind faptul că oponenții lui Murad al II-lea aveau un avantaj din punct de vedere militar, sultanul și-a dat seama că trebuia să încheie pacea. Cu ajutorul soției sale de origine sârbă, Mara, fiica vasalului Gheorghe Brancovici al Serbiei, Murad a încheiat un armistițiu pe zece ani cu Ungaria în vara anului 1444. Lucrurile însă nu aveau să se încheie atât de pașnic. Convins că Imperiul Otoman avea granițele securizate la vest și la est, cu un armistițiu încheiat cu europenii și pacea așternută peste Asia, sultanul în vârstă de 41 de ani i-a surprins pe cei de la curte abdicând de la tron, fiind primul conducător otoman care a procedat astfel. Nici până astăzi nu se știe de ce a luat această decizie<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Marc David Baer, *Otomanii, Hani, Cezari...*, pp. 79-80.

<sup>20</sup> Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, traducere de Cornelia Dumitru, Editura Polirom, Iași, 2019, pp. 339-340.

<sup>21</sup> Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului...*, p. 341.

<sup>22</sup> Marc David Baer, *Otomanii, Hani, Cezari și Califi...*, pp. 81-82.

Drept urmare, Sultanatul a fost încredințat fiului său de doisprezece ani, Mahomed al II-lea, înscăunat la Edirne<sup>23</sup>. Pe neașteptate, regele Ungariei a rupt înțelegerea cu sultanul și a început războiul. Văzând aceasta, vizirii l-au implorat pe Murad II, aflat atunci în Anatolia, să preia din nou tronul, să se întoarcă la Edirne și să-și îndeplinească îndatoririle de conducător. *Volens-nolens*, a acceptat. Grație strategiei ingenioase de a-și plasa artileria pe ambele maluri ale strâmtoării Bosfor, sultanul și armata sa au trecut în siguranță în Europa. Prințul Mehmed, deși încă „novice”, a cerut să fie pus la cârma campaniei împotriva ungarilor, în timp ce tatăl său apăra Edirne, scaunul sultanului. Murad II l-a certat, spunându-i să respecte ordinele, să apere Edirne și să-și facă rugăciunile<sup>24</sup>.

Creștinii nu s-au retras, ci au răspuns atacului, luptând cu mare curaj, dar total depășiți numeric, armata otomană fiind de cel puțin trei ori mai numeroasă, nu aveau nicio șansă. Regele Ladislau cădea în luptă, curând și Giuliano Cesarini. Armata a fost, pur și simplu, anihilată. Dintre liderii ei, doar Ioan Huniade a reușit să fugă cu câțiva oameni de-ai lui. Ultima cruciadă lansată vreodată împotriva turcilor în Europa se încheia catastrofal. A fost o lovitură devastatoare, în urma căreia moralul creștinilor nu se va mai fi recuperat<sup>25</sup>.

### ***Sultanul Mehmed al II-lea și căderea Constantinopolului***

Puțin atras de război, plăcându-i viața ușoară, dar nu lipsit de preocupări intelectuale și crezând că asigurase liniștea imperiului, Murad se hotărăște să renunțe la putere. Moartea fiilor săi Alaeddin și Ahmed îl deprimase și nu pare să fi avut o mare afecțiune pentru Mehmed, unicul supraviețuitor. S-a retras deci la Bursa, lăsând tronul lui Mehmed, supravegheat de marele vizir Halil Pașa, din ilustra familie Candarli, om înțelept și cu experiență, în care avea o mare încredere. În 1451, când preia conducerea Imperiului, Mehmed avea 19 ani. Venețianul Jacopo Languschi subliniază că Mehmed era cumpătat, rezistent la

---

<sup>23</sup> Născut tot la Edirne (Adrianopol) la 30 martie 1432, Mehmed era doar un copil în 1444, când devenea moștenitorul tronului. Mofturos și mai înclinat către arta războiului decât spre carte, Mehmed nu îi asculta deloc pe dascălii săi, până când a fost ales să-l educe Molla Gurani. Încă de la prima întâlnire, dascălul a scos o nuia și l-a avertizat pe prințul care începuse să-și bată joc de el: „Uite, ca să te fac să ascuți. Și acum la treabă”. De atunci, Mehmed a învățat cu o râvnă care l-a făcut să devină una dintre cele mai cultivate personalități ale vremii din Orient. Vezi André Clot, *Mahomed al II-lea, Cuceritorul Bizanțului*, traducere de Șerban Grancea, Editura Artemis, București, 2002.

<sup>24</sup> Marc David Baer, *Otomanii, Hani, Cezari și Califi...*, p. 83.

<sup>25</sup> John Julius Norwich, *Byzantium, The Decline and fall*, Penguin Books Ltd., London, New York, 1995, pp. 419-420. Pierderile au fost grele de ambele părți. Imperiul Otoman rămânea însă neatins și gata pentru noi cuceriri. Vezi André Clot, *Mahomed al II-lea, Cuceritorul Bizanțului*, traducere de Șerban Grancea, Editura Artemis, București, 2002.

oboseală, la frig și la sete și că nu se deda la desfrâu. De asemenea, era un om de o inteligență superioară. Rece și calculat, curios și dornic să cunoască totul, cu o ambiție nemăsurată, Sultanul se născuse pentru acțiune și era însuflețit de o formidabilă dorință de putere. Adolescentul neștiutor, indisciplinat și nerăbdător va lăsa locul unui bărbat pe care l-au maturizat și transformat anii numeroși de cugetare, lectură, răspunderi administrative și militare. Toate aceste calități vor fi fost descoperite curând și de dușmanii săi<sup>26</sup>.

Cucerirea Constantinopolului, după cum afirmă Tursun Bey, devenise „înșoțitoarea nedespărțită a nopților tânărului padișah”. La rândul lui, cronicarul bizantin Ducas nota:

„Ziua și noaptea, culcat sau în picioare, cântărea cum să lupte și prin ce viclenii să cucerească orașul. Cu hârtie și cerneală, desena fortificațiile și le arăta celor mai pricepuți dintre oamenii săi unde și cum ar trebui să-și așeze tunurile în poziție și să construiască lucrări de apărare și galerii subterane, locul prin care se putea intra în șanțul de apărare și pe care zid să așeze scările”<sup>27</sup>.

Pentru Mehmed, nimic nu mai avea însemnătate în afara gloriei nemărginite care avea să-i încununeze numele dacă reușea să cucerească Bizanțul<sup>28</sup>.

De atingerea acestui obiectiv, Sultanul s-a apropiat pas cu pas: întâi a izolat orașul și l-a separat de sursele de aprovizionare și de căile pe unde puteau veni eventualele ajutoare. Blocada Constantinopolului n-ar fi fost desăvârșită fără închiderea căilor de comunicare cu marea. Pentru aceasta, a dispus construirea celebrei fortărețe Rumeli-Hisar cu câteva luni înainte de începerea asediului<sup>29</sup>. La instalarea taberei în fața zidurilor de nepătruns ale orașului, Mehmed va dispune de o uriașă putere de foc, de necrezut pentru vremea aceea, care va marca începutul unei noi epoci în arta războiului. Distrugerile provocate de artilerie și efectul psihologic asupra populației al acestor arme cu zgomot îngrozitor vor fi principalele cauze ale reușitei planului de cucerire a Constantinopolului<sup>30</sup>.

Lunile treceau și situația devenea din ce în ce mai critică. Prin urmare, împăratul Constantin a trimis să fie chemați frații săi sau măcar unul dintre ei din Moreea pentru a-l ajuta la apărarea orașului. Avea încă nădejdea că va putea trezi

<sup>26</sup> André Clot, *Mahomed al II-lea...*, pp. 19-20.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Fortăreața a fost construită pe partea europeană a Bosforului, în fața fortăreței Anadolu Hisar, ridicată cu câteva decenii în urmă de Sultanul Baiazid. Deținând ambele castele, Mehmed își asigură conducerea Bosforului, putând să transporte cu ușurință armata sau muniția. Vezi J.R. Tanner, C.W. Previte-Orton et alli, *The Cambridge Medieval History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1923.

<sup>30</sup> André Clot, *Mahomed al II-lea...*, pp. 26-27.

conștiința creștinilor apuseni alertându-i pe conducătorii lor de iminența atacului turcilor atât pe uscat, cât și pe mare. În disperarea lui, a oferit stimulente noi și extravagante oricui va oferi ajutor bizantinilor. Pentru Ioan Huniade, care suferise o a doua înfrângere în fața turcilor la Kossovo în 1448, a emis un *chrysobul* imperial prin care îi promitea cetatea Mesembria (Nesebar, de astăzi) de pe coasta Mării Negre. Pentru regele Alfonso V a emis un alt *chrysobul*, prin care îi oferea insula Lemnos. A apelat și la conducătorii genovezi ai insulei Chios, promițându-le că le va răsplăti eventualul ajutor. A repetat apelul către Veneția și a trimis alți ambasadori la Ragusa, în mai multe orașe din Italia și, mai ales, la Papă. Din păcate, rugămintele lui au generat puține răspunsuri concrete<sup>31</sup>.

După ce a pregătit totul cu minuțiozitate, la începutul lunii aprilie, Sultanul a declanșat asediul Constantinopolului. În timpul atacurilor, erau pierderi de ambele părți, de fiecare dată însă, apărătorii creștini reușind să se mobilizeze și să repare zidurile acolo unde erau distruse de turci. Au existat momente când Sultanul devenise de-a dreptul exasperat de revenirea în luptă a bizantinilor și de incapacitatea turcilor de a depăși zidurile care până acum erau inexpugnabile. La sfârșitul lunii mai, după ultima slujbă creștină care a avut loc în catedrala Sfânta Sofia și după ultimele discursuri ale împăratului și sultanului, s-a declanșat asediul final. Era dimineața zilei de marți, 29 mai 1453, când turcii s-au năpustit violent asupra zidurilor capitalei<sup>32</sup>.

Pentru a-i obosi și mai mult pe apărători, Sultanul a poruncit atacarea în trei valuri succesive. Primul val al asaltului era constituit din numeroși soldați slab antrenați și insuficient înarmați, atrași de Sultan cu promisiunea că vor avea o situație mai bună din punct de vedere financiar. Era clar faptul că aceste trupe nu puteau trece de armata bine încheată condusă de genovezul Giustiniani<sup>33</sup>.

Al doilea val de atacatori era constituit din turcii anatolieni, bine înarmați și disciplinați, și dornici de a avea parte de gloria de a fi primii care intră în orașul creștin. Bizantinii reușeau să-i respingă, apărându-se foarte bine, dovedind superioritatea în plan militar. Aceștia erau de neclintit: „nimic nu i-a putut mișca

---

<sup>31</sup> Donald M. Nicol, *The immortal emperor, The life and legend of Constantine Palaiologos, last Emperor of the Romans*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 56.

<sup>32</sup> J.R. Melville Jones, *The Siege of Constantinople, Seven Contemporary Accounts*, Adolf M. Hakkert, publisher, Amsterdam, 1972, pp. 16-17.

<sup>33</sup> Marios Philippides, Walter K. Hanak, *The Siege and the Fall of Constantinople in 1453*, Ashgate Publishing Limited, Farnham, England, Burlington, USA, 2011, p. 587. Planul de luptă al sultanului era simplu și eficient: să-i obosească pe apărători, trimițând, inițial, pe cei mai puțin pregătiți soldați ai săi, păstrându-și cele mai bune trupe pentru asaltul final. Vezi Ruth Tenzer Feldman, *The Fall of Constantinople*, Twenty-first Century Books, Minneapolis, 2008, p. 520.



din loc, nici foamea, nici lupta neîntreruptă, nici rănilor sau moartea rudelor și a prietenilor care se petreceau în fața lor”<sup>34</sup>.

Mehmed și-a îndreptat privirea către membrii regimentului său preferat, și anume ienicerii, elita armatei turcești, în număr de 12.000. Sosise vremea ca aceștia să intre în bătălie. Sultanul era nerăbdător. Dacă și ienicerii îl dezamăgeau, acesta era conștient că erau destul de puține șanse să continue atacul cu succes. Aceștia avansau foarte organizați, nu se grăbeau așa cum făcuseră anatolienii înaintea lor, ci își păstrau locurile stabilite în ordine perfectă, nefiind despărțiți de loviturile inamicilor<sup>35</sup>. Despre ienicerii aflăm de la Critobul faptul că erau „proaspeți, puternici și plini de îndrăzneală. Erau partea cea mai aleasă din armată”<sup>36</sup>.

După ce părea că ar rezista chiar și atacurilor violente ale ienicerilor, bizantinii se vor confrunta cu două momente dificile, care le vor fi, din păcate, fatale. Primul dintre evenimentele care au creat panică între apărătorii orașului a fost retragerea din luptă a curajosului genovez Giustiniani, eveniment cu urmări grave pentru bizantini, iar cel de-al doilea este pătrunderea turcilor în oraș prin poarta secretă pe care se pare că au descoperit-o<sup>37</sup>.

Constantinopolul ajungea în mâinile turcilor conduși de Mehmed al II-lea *Fatih*, „Cuceritorul”, iar marea capitală, întemeiată cu mai bine de un mileniu în urmă de împăratul Constantin cel Mare, devenea Istanbul, capitala Imperiului Otoman. Pentru creștinii rămași în Imperiu, Sultanul îl va așeza conducător pe Ghenadie Scholarios, care va rămâne în istorie drept primul patriarh al creștinilor aflați în minoritate în marea masă musulmană<sup>38</sup>.

În Occident, căderea Constantinopolului nu a schimbat nimic, dar, de fapt, a influențat totul. Pentru cei apropiați de evenimente, era clar că orașul nu mai putea fi apărat. Fiind o enclavă, cucerirea sa era, în cele din urmă, inevitabilă. Chiar dacă împăratul Constantin al XI-lea ar fi reușit să respingă asediul otoman,

<sup>34</sup> Critobul din Imbros, *Din domnia lui Mahomed al II-lea...*, p. 134. Eșecul turcilor era la fel de categoric și în alte părți ale orașului. Critobul este cu totul îndreptățit să folosească cuvinte laudative la adresa apărătorilor orașului. Vezi Ruth Tenzer Feldman, *The Fall of Constantinople*, Twenty-first Century Books, Minneapolis, 2008.

<sup>35</sup> Steven Runciman, *The Fall of Constantinople*, Cambridge University Press, 1965, p. 137.

<sup>36</sup> Critobul din Imbros, *Din domnia lui Mahomed al II-lea...*, p. 136.

<sup>37</sup> Kenneth M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, vol. II, The Fifteenth Century, Philadelphia, 1997, p. 127.

<sup>38</sup> Donald M. Nicol, *The last centuries of Byzantium...*, p. 392. Conviețuirea creștinilor cu musulmanii nu va fi ușoară. Nu de puține ori, creștinii vor avea parte de nedreptăți și de tratamente poate nemeritate, dar nu aveau ce să facă, împotrivirea nefiind o soluție acceptabilă. Vezi John J. Yiannias, *The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople*, University Press of Virginia, Charlottesville and London, 1991.



ar fi fost doar o chestiune de timp până când un alt asalt avea să reușească. Pentru cei care au urmărit îndeaproape situația, căderea Constantinopolului a fost, în mare parte, recunoașterea unui fapt împlinit: otomanii erau o putere mondială, ferm stabilită în Europa. În ciuda numeroaselor încercări, însoțite adesea de cuvinte pline de pasiune, occidentalii nu au reușit să provoace acțiuni practice pentru proiectul de salvare a Bizanțului. Puterile Europei erau prea invidioase unele pe altele și prea dezbinat pentru a-și mai uni vreodată forțele în numele creștinătății<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Roger Crowley, *Constantinopolul. Ultimul mare asediu (1453)*, trad. din lb. engleză de Gabriel Tudor, Editura ALL, București, 2022, pp. 298-301.

## Parohia Ortodoxă Română Gyula Mare. Istoric și actualitate\*

Drd. Alin-Florin CIOTEA

### *Abstract:*

With an existence of approximately four centuries, the romanian orthodox community from Gyula managed to punctuate both the history of the Diocese of Arad, and then the Romanian Orthodox of Hungary, as well as the entire history of the romanian people. The orthodox cathedral in Gyula remains a testimony over the centuries about the sacrifice and victory of the romanians here. The two hundredth anniversary of its construction is a good moment to remember the entire past of this community.

### *Keywords:*

Cathedral, community, romanian, priest, victory

### *Preliminarii*

Cea mai mică unitate administrativ-bisericească din Biserica Ortodoxă Română este parohia. Cu toate acestea, ea nu este lipsită de importanță, ci constituie baza de la care ar trebui să se pornească în demersul de a reconstitui o istorie a Bisericii în ansamblu. În decursul deceniilor și secolelor s-au scris nenumărate lucrări, studii sau articole de istorie bisericească, însă o istorie aproape completă nu se poate realiza atâta vreme cât nu vom avea monografia fiecărei eparhii în parte, a fiecărui protopopiat, mănăstiri și, în mod deosebit, a fiecărei parohii, la care este imperios să adăugăm medalioanele biografice ale celor care au avut o chemare și o anumită slujire în Biserică.

Istoria unui protopopiat coincide sub multe aspecte cu istoria fiecărei parohii din subordinea acestuia. Din această perspectivă, încercarea de a trata monografic

---

\* Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Florin Dobrei, care și-a dat acordul pentru publicare.

parcursul unui tract impune cel puțin o minimă privire și asupra parohiilor. În demersul nostru de a realiza o monografie a istoricului tract de la Chișineu-Criș am considerat necesară întocmirea unor micromonografii ale tuturor parohiilor care în decursul vremii au fost parte din acesta. Unele parohii mai mari, altele mai mici, unele renumite, altele mai puțin cunoscute, unele cu o istorie de secole, altele doar cu câteva decenii în spate, toate împreună oferă o imagine de ansamblu a vieții bisericesti din cadrul unui protopopiat. În Protopopiatul de la Chișineu-Criș, una dintre parohiile de frunte și care i-a făcut cinste până în anul 1920, odată cu Tratatul de la Trianon, a fost Parohia Gyula Mare.

### ***Istoricul parohiei***

Așezat chiar la punctul de trecere a graniței dintre România și Ungaria (Vârșand – Gyula), pe malul stâng al râului Crișul Alb, potrivit celor mai mulți istorici, orașul Gyula este întemeiat la cumpăna sfârșitului de secol XIII și începutul celui următor. În secolul al XV-lea cunoaște o importantă dezvoltare prin edificarea cetății, care a avut un rol strategic, de apărare împotriva cotoptitorilor. Cu toate acestea, în anul 1566 orașul și cetatea ajung sub stăpânire turcească, situație care va persista mai bine de un secol, până în 1695<sup>1</sup>.

Referitor la prezența elementului românesc în acest oraș, o primă sursă care face o astfel de mărturie îi aparține călătorului și istoricului turc Evlia Celebi. Acesta vizitează orașul și cetatea Gyula în anul 1666, făcând următoarea precizare:

„Întreaga populație a orașului vorbește limba turcească, dar mulți știu să vorbească ungurește și românește. Iobagii sunt unguri și români... Viața este ieftină, pentru că ungurii și românii sunt harnici, silitori și serviabili”<sup>2</sup>.

Informațiile desprinse din consemnarea lui Evlia Celebi sunt primele date sigure care atestă prezența românilor în acest oraș.

Spre sfârșitul dominației turcești orașul este pustiit, iar după recucerirea cetății din 1695 locuitorii sunt majoritari sârbi, românii retrăgându-se probabil din cauza luptelor de eliberare. În acest context, sârbii, care erau însărcinați cu apărarea orașului, cheamă mai multe familii de români, iar în decurs de un deceniu populația românească cunoaște o creștere importantă în oraș. Astfel, în anul

---

<sup>1</sup> Elena Csobai, „Rolul Bisericii Ortodoxe în păstrarea identității la românii din Gyula”, în *Românii din Ungaria. Studii de istorie*, Gyula, 2013, p. 91.

<sup>2</sup> Imre Karacsony, citat la Teodor Misaroș, *Din istoria comunităților bisericesti ortodoxe române din Ungaria*, ediția a II-a, Gyula, 2002, p. 142.

1720, contele Harruckern oferă românilor teritoriul liber din fața cetății, unde se întemeiază orașul mare românesc<sup>3</sup>.

Date despre existența unei comunități ortodoxe românești în Gyula avem încă din secolul al XVII-lea. Istoricul maghiar János Karácsonyi menționează că la sfârșitul stăpânirii turcilor, deci în anul 1695, ia ființă în orașul Gyula o comunitate ortodoxă română<sup>4</sup>. Potrivit informației, la o primă vedere se poate deduce că această comunitate ortodoxă română s-a înființat atunci. Acest înțeles este eronat, deoarece anul 1695 indică mai degrabă existența comunității, nu înființarea acesteia. Un argument care vine să întărească această afirmație este oferit de titlatura mitropolitului Sofronie al cetății Lipova și Gyula, care la mijlocul secolului al XVII-lea își avea reședința la Mănăstirea Hodoș-Bodrog din județul Arad<sup>5</sup>. Faptul că mitropolitul Sofronie semnează și ca mitropolit al cetății Gyula arată că aici exista o comunitate ortodoxă românească, pentru că altfel nu ar avea sens să se intituleze mitropolitul unei cetăți în care nu ar avea credincioși. Așadar, comunitatea ortodoxă română din Gyula nu este înființată la sfârșitul secolului al XVII-lea, ci în prima jumătate a acestuia.

În anul 1834, datorită numărului foarte mare de credincioși ortodocși români din orașul Gyula, se înființează o nouă parohie prin desprinderea din existența parohie Gyula a 124 de case cu 917 suflete. De acum înainte vor exista în orașul Gyula două parohii ortodoxe românești: vechea parohie, purtând denumirea de „Gyula maghiară”, și noua parohie, cu apelativul „Gyula germană”. Sub aceste denumiri vor fi cunoscute cele două parohii până în anul 1913, când, la propunerea protopopului Dimitrie Barbu al Chișineului, comitetul parohial de la Gyula maghiară decide schimbarea numelui, motivând că acesta nu mai reflectă realitatea. Biserica și școala comunității ortodoxe românești se aflau în cartierul julan numit *nagyrománváros*, în traducere: oraș mare românesc. Așadar, nu există niciun motiv pentru ca parohia să fie numită „Gyula maghiară”, ci „Gyula, oraș mare românesc”<sup>6</sup>. Începând din acest an, sub această denumire va apărea în toate documentele, iar cealaltă parohie va purta apelativul de „Gyula, oraș mic românesc”.

<sup>3</sup> Gh. Mihăiescu, „Când a găsit Evlia Celebi români la Gyula?”, în *Foaia Românească*, nr. 5 din 1 martie, an. XXV (1975), p. 7.

<sup>4</sup> Teodor Misaroș, *Din istoria comunităților bisericesti ortodoxe române din Ungaria*, p. 143.

<sup>5</sup> Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș*, ediția a II-a, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2018, p. 220.

<sup>6</sup> Arhiva Episcopiei Ortodoxe Române din Ungaria, fond *Parohia Ortodoxă Română Gyula I*, doc. 163/1913.

### ***Biserica***

Deși în 1695 János Karácsonyi menționează clar prezența unei comunități ortodoxe românești în orașul Gyula, totuși nu cunoaștem dacă acești credincioși aveau un locaș de cult. Putem presupune că una dintre cele trei biserici existente în oraș la sfârșitul secolului al XVII-lea aparținea românilor, însă nu deținem date certe care să ateste acest fapt.

La un an după scoaterea românilor din mijlocul cetății și așezarea lor în apropierea acesteia, în partea de nord-est a orașului, în 1721, aceștia își ridică o biserică de lemn. Aceasta este prima biserică menționată a comunității românești din orașul Gyula. Șase ani mai târziu, în 1727, comunitatea fiind într-o continuă creștere, iar biserica neîncăpătoare, românii de aici își construiesc o nouă biserică, de data aceasta din cărămidă. Biserica aceasta a deservit nevoile spirituale ale românilor ortodocși până în anul 1762, când s-a edificat o nouă biserică de piatră, mai spațioasă, dar fără turn. În anul 1774, credincioșii fac demersurile necesare și pentru adăugarea turnului. Nici acest locaș de cult nu va dăinui mult, deoarece în anul 1801 un puternic incendiu a mistuit o mare parte din orașul Gyula. Atunci a ars în întregime și această biserică<sup>7</sup>.

Aflându-se văduviți de locașul de rugăciune și în posibilități financiare reduse, credincioșii julani cer ajutor autorităților pentru a organiza o colectă în țară. Cererea le este respinsă și sunt îndrumați spre Episcopia Aradului. Nici aceasta nu era într-o stare financiară îmbucurătoare, iar un ajutor bănesc venit de la ierahii sârbi ai Aradului pentru români era puțin probabil. În această situație, sarcina a rămas pe umerii credincioșilor de aici. Un aport deosebit l-a avut familia Nicoară, mai precis Petru Nicoară, tatăl marelui luptător național Moise Nicoară, care va contribui considerabil la edificarea bisericii, dar și la înzestrarea acesteia cu obiectele de cult. Alături de această nobilă familie, un real ajutor a fost dat și de contele Wenkheim.

Construirea bisericii a început în anul 1802 cu realizarea temeliei formată din 16 piloni, lungi de 10 metri. Aceștia au fost necesari pentru că terenul era unul mlăștinos și exista riscul ca în timp pământul să sufere unele mișcări. După zece ani de muncă continuă, lucrările au fost sistate din cauza unui proces în care se afla parohia cu localitatea Szeghalom, de la care luase un împrumut cu dobândă mare și de care nu s-a mai putut achita. În 1812, după încheierea procesului, lucrările de edificare au fost reluate, iar după alți 12 ani, biserica cu hramul „Sfântul Ierarh Nicolae” a fost finalizată, fără turn și având o lungime de 33 m și o lățime de 14 m.

---

<sup>7</sup>Teodor Misaroș, *Din istoria comunităților bisericești ortodoxe române din Ungaria*, p. 144.

Monumentala și noua biserică românească din Gyula se cuvenea să fie târnosită de un ierarh ortodox. În anul finalizării lucrărilor de edificare era administrator al eparhiei arădene episcopul Iosif Putnik, un sârb de origine din localitatea Șimand, unde își avea una dintre reședințe. Aici, în primăvara anului 1824, a venit o delegație din Gyula pentru a-l invita să târnosească biserica, urmând a fi găzduit de contele Wenkheim Ferenc<sup>8</sup>.

Episcopul Iosif Putnik s-a bucurat pentru invitația făcută, dar nu a onorat-o din două motive. Într-o adresă trimisă către credincioșii ortodocși români din Gyula în 9 mai 1824, acesta arată că în duminica stabilită pentru sfințire este nevoit să rezolve anumite probleme administrative la Carloviț, însă adaugă că nici într-o altă zi nu-i va onora cu prezența din cauza lui Moise Nicoară, care „nu numai a proteștăluit împotriva venirii mele acolo, ci și moartea mi-au amenințat [...] și aceea nu că cum [...] ași avea ceva frică și temere, sau ași voi să mă feresc de moarte [...]; ci mai vârtos pentru încunjurarea unor urmări reale, ce doară de aci s-or naște”<sup>9</sup>. Între timp, mare parte dintre julani s-au alăturat luptei lui Moise Nicoară pentru ocuparea scaunului vlădicesc de la Arad de către un episcop de neam și suflet român. Deși l-au asigurat pe episcop că nu i se va întâmpla nimic, totuși acesta refuză să participe, însă îl va delega pe arhimandritul Maxim Manuilovici să sfințească biserica. Acum a fost adăugat și noul iconostas, confecționat între 1824-1827 și pictat în ulei de către pictorul Arsa Teodorovici.

După trei decenii de la edificarea bisericii, în 1854 s-a adăugat turnul, înalt de 18 metri, și turla de 10 metri. Astfel, crucea de pe turla bisericii se află la 42 metri înălțime. Începând de acum, biserica aceasta devine cea mai impunătoare biserică ortodoxă română de pe teritoriul Ungariei și, de asemenea, din cuprinsul Protopopiatului Chișineu-Criș. Acesta a fost unul dintre motivele principale pentru care în anul 1883 s-a propus ca centrul protopopesesc să fie mutat de la Chișineu-Criș, unde exista o biserică modestă, la Gyula, beneficiind aici de o adevărată catedrală.

În prima jumătate a secolului al XX-lea s-a restaurat partea interioară a bisericii. În 1928, pictorul Predmerszky Béla execută pe tavanul acesteia câteva scene din viața Mântuitorului, care pot fi văzute până astăzi. În fața iconostasului este înfățișat Hristos-Pantocrator, înconjurat de cei patru evangheliști. Această reprezentare este de dată mai veche.

În ziua de 20 februarie 1943 un incendiu a mistuit acoperișul turnului, topind cele patru clopote. Concomitent cu incendiul din turn a început să ardă

<sup>8</sup> Eugen Gluck, „Contribuții cu privire la parohiile ortodoxe române din Ungaria, aparținătoare consistoriului din Arad (1792-1848)”, în *Teologia*, an. II, nr. 1-2, 1998, p. 66.

<sup>9</sup> Cornelia Bodea, *Moise Nicoară (1784-1861) și rolul său în lupta pentru emanciparea național religioasă a românilor din Banat și Crișana*, Editura Diecezana, Arad, 1943, p. 376.

și lemnăria de deasupra altarului. Este inexplicabil cum au putut fi două focare la o distanță de aproximativ 25 metri unul de celălalt și cum focul a izbucnit tocmai în turnul bisericii. Credincioșii parohiei s-au mobilizat și au refăcut acoperișul din tablă al turnului, reușind să achiziționeze și un clopot mai mic. După cinci ani, în 1948, au fost cumpărate încă două clopote de dimensiuni mai mari. Alte lucrări de reparație și întreținere s-au efectuat în anul 1960, când s-a renovat exteriorul și acoperișul bisericii, și în 1965, când s-a înlocuit tabla de pe turn cu tablă de cupru și a fost zugrăvit exteriorul bisericii.

Târnosirea bisericii ortodoxe române din Gyula Mare s-a făcut abia în ziua de 16 octombrie 1994. Slujba a fost oficiată de patriarhul Teoctist și de episcopii Timotei Sevicu al Aradului și Ioan Mihălțan al Oradiei, care au așezat moaște în piciorul Sfintei Mese și au pus chipurile celor patru evangheliști.

### ***Chipuri de preoți***

Referitor la șirul preoților, acesta a putut fi reconstituit abia începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Pentru început vom reda lista completă a slujitorilor de la această parohie, începând cu anul 1767 și continuând până în zilele noastre: Teodor Iliovici (1767); Mihail Pomuț (1767); Teodor Suba (1767); Pavel Georgevici (1791-1830); Paul Telecian (1791); Moise Popovici (1802-1816); Lazăr Tervenco (1802-1804); Nicolae Popovici (1808-1838); Atanasie Gheorghevici (1817-1849); Teodor Iliovici (1819-1873); Simion Bica (1838-1847); Gheorghe Vasilevici (1847-1868); Petru Gubașiu (1865-1911); Ioan Moldovan (1868-1871); Iosif Beșan (1871-1912); Alexandru Popovici (1910-1919); Ștefan Munteanu (1916-1920); Toma Ungureanu (1923-1934); Dimitrie Sabău (1927-1977); Gheorghe Negru (1934-1964); Ioan Magdu (administrator între 1964-1988); Pavel Ardelean (1992-2013); Teodor Marc (2014-prezent).

În continuare, din lipsă de spațiu, ne vom limita în a prezenta câțiva dintre acești slujitori, cei mai reprezentativi, sub forma unor medalioane biografice.

#### *Simion Bica (1812-1888)*

Născut la Oradea în 1812, Simion Bica are dublă specializare, atât juridică, cât și teologică, prin absolvirea în 1835 a Institutului Teologic din Arad.

După finalizarea studiilor se căsătorește cu Elena Poynar de Kiralydarócz (1821-1881), iar în anul 1838 este hirotonit preot de către episcopul Gherasim Raț al Aradului. Activitatea clericală și-o începe la parohia Gyula Mare, unde vreme de nouă ani, între 1838-1847, păstorește cu mult zel și abnegație pe românii ortodocși de aici. În anul 1847 este numit administrator protopopesic al Proto-popiatului de la Peșteș, urmând ca din anul 1852 să fie instituit în demnitatea de

protopop. În această calitate a luat parte la importantul și celebrul Sinod eparhial din anul 1849 de la Chișineu-Criș. După o activitate de peste 16 ani în fruntea tractului de la Peșteș, începând cu anul 1863 este întărit ca protopop și paroh al Oradei Mari. Va conduce protopopiatul până aproape de sfârșitul vieții (1886).

În anul 1868 participă la Congresul Național Bisericesc de la Sibiu. Aflându-se în fruntea deputaților congresuali din Bihor, va pleda în fața mitropolitului Andrei Șaguna pentru reînființarea Episcopiei Ortodoxe Române a Oradei: „Excelența Voastră, Părinte Arhiepiscoape! Vechia dieceză de Oradea-mare a scăpat întreagă din mijlocul viforoaselor valuri ale trecutului, ce se conjuraseră contra ei. A scăpat întreagă, dar văduvă și astăzi își dorește și-și cere pe episcopul său. [...] Avem însă încrederea firmă în Ex. Ta și în congresul nostru că va face să înceteze suspinele noastre”. Acestor cuvinte încărcate cu putere sufletească, mitropolitul Andrei Șaguna le răspunde pe măsură: „Cunosc suferințele voastre, iubiiții mei. Le cunosc și eu, mitropolitul vostru, am lăcrimat împreună cu voi. Ați scăpat întregi, căci a fost tare credința voastră [...]. Recunosc necesitatea reactivării episcopiei de Oradea, o doresc și stăruiesc pentru dânsa [...]. Sunt un om bătrân, se poate să mor azi-mâine... doresc să auziți încă din gura mea cum că eu m-am îngrijit pentru episcopia de Oradea-mare”.

Trece pragul veșniciei în ziua de 16/28 ianuarie 1888, la binecuvântata vârsta de 76 de ani și la jumătate de veac de slujire în ogorul Domnului. Este înmormântat în localitatea Lugașu de Sus<sup>10</sup>.

### *Gheorghe Vasilevici (1823-1881)*

Gheorghe Vasilevici s-a născut în anul 1823 în localitatea Micălaca din județul Arad, astăzi un cartier al Municipiului Arad. La școala confesională de aici își va fi început tânărul Gheorghe pregătirea intelectuală, continuând apoi cu gimnaziul la Arad și Oradea. După absolvirea studiilor gimnaziale urmează câțiva ani cursurile Facultății de Drept din Pojon, unde a beneficiat de o bursă din partea *Fundației Balaiana*. Își finalizează studiile juridice la Academia de Drept din Oradea. Fiind un element deosebit de sânguinos, acesta are posibilitatea să urmeze o carieră în avocatură, însă refuză această oportunitate. Simțind o

<sup>10</sup> *Albina*, an. III (1868), nr. 102 din 29 septembrie/11 octombrie, p. 1; [Redacția], „†Simeonu Bica”, în *Biserica și Școala*, an. XII (1888), nr. 4 din 24 ianuarie/5 februarie, pp. 26-27; [Redacția], „Necrolog”, în *Familia*, an. XXIV (1888), nr. 4 din 24 ianuarie, p. 48; Gheorghe Tulbure, „Chestiunea episcopiei din Oradea-mare la congresul din 1868”, în *Biserica și Școala*, an. XXXVIII (1914), nr. 20 din 18/31 mai, pp. 163-165; Nicolae Nistoroiu, „Complexul funerar ortodox din Cimitirul Municipal Rulikowschi”, în *Acta Musei Varadiensis* II, Anuar 2019, pp. 281-291.



chemare spre slujirea sacerdotală, în anul 1843 se înscrie la Institutul Teologic din Arad, fiind absolvent al promoției 1845-1846.

După absolvirea studiilor teologice se căsătorește cu Elena Nicoară, fiica lui David Nicoară, care a fost fratele marelui luptător național pentru drepturile românilor, Moise Nicoară. Slujirea preoțească o începe la un an după finalizarea studiilor. Astfel, în anul 1847, episcopul Gherasim Raț al Aradului îl hirotonește preot pe seama parohiei Gyula Mare. Aici, la Gyula, va desfășura o activitate liturgică și pastorală remarcabilă. Nu a neglijat nici latura edilitară. Este important să amintim că în 1854, la trei decenii după edificarea bisericii, preotul paroh Gheorghe Vasilevici împreună cu credincioșii ortodocși români din Gyula reușesc să adauge acesteia turnul care dăinuie până astăzi. Așadar, o parte importantă din biserica-catedrală de astăzi a julanilor se datorează vrednicului preot paroh Gheorghe Vasilevici.

Gheorghe Vasilevici a împletit armonios slujirea Bisericii cu cea a Neamului, fiind conștient că românii se pot ridica ca neam numai prin credință și cultură. În acest sens, în anul 1863 propune *Asociației culturale române* din Arad înființarea unui alumneu național român în Arad, care să adăpostească 100 de tineri de la școlile arădene. Propunerea lui Vasilevici s-a împlinit parțial după moartea acestuia, atunci când s-a înființat un alumneu pentru preparanți și un internat pentru teologi. De asemenea, a proiectat înființarea unei societăți de lectură pentru românii din Gyula. Tot din perioada în care a funcționat ca paroh în Gyula se păstrează o corespondență interesantă între Moise Nicoară și Gheorghe Vasilevici, ce însumează mai multe scrisori.

În anul 1867 pleacă de la parohia Gyula Mare în părțile bihorene, ca protopop al tractului de la Beiuș. În cei câțiva ani cât s-a aflat la cârma tractului a reușit să-l reorganizeze din temelii. Deoarece păstorirea sa în mijlocul beiușenilor coincide cu primii ani de organizare constituțională a bisericii, potrivit noului Statut Organic – opera marelui mitropolit Andrei Șaguna –, Gheorghe Vasilevici ține mai multe ședințe cu organismele protopopești și parohiale. Alături de Partenie Cosma, a fost primul reprezentant al cercului Beiuș în Congresul Național Bisericesc de la Sibiu și în Sinodul eparhial de la Arad. În timpul activității sale se înființează o *Casină română* în Beiuș (1871), unde el deține funcția de vicepreședinte, și *Fundația Nicolae Zsiga*.

Tot pe plan educațional s-a evidențiat și prin introducerea catehizării sistematice a elevilor ortodocși de la Gimnaziul din Beiuș, ocupând în mod gratuit postul de catehet. Prin toate aceste realizări și atitudini ale sale, protopopul Gheorghe Vasilevici a fost unul dintre cei mai iubiți protopopi din Consistoriul bihorean și nu greșim afirmând că și din cel arădean. Un exemplu care vine să întărească această afirmație este momentul plecării sale din Protopopiatul Beiuș,

când întreg orașul „a gelit depărtarea celui mai iubit și respectat om. Martori oculari ai scenei de despărțire zic că aceasta era sfâșietoare”.

În 26 octombrie 1873, Gheorghe Vasilievici părăsește Beiușul și revine mai aproape de locurile natale, tot în demnitatea de protopop, în vechiul și istoricul tract al Țiriei. Aici va continua cu aceeași râvnă și bunătate să ridice nivelul vieții bisericești, demonstrând încă o dată că era om al faptelor și mai puțin al cuvintelor. Aici s-a implicat în organizarea a diferite colecte pentru sprijinirea Războiului de Independență din 1877-1878. Ca inspector școlar al școlilor din cuprinsul tractului de la Țiria, într-o conferință cu învățătorii propune înființarea în fiecare comună a unei societăți de lectură care să se țină de două ori pe săptămână și propune ideea trimerii învățătorilor mai slab pregătiți să asiste la lecțiile colegilor mai experimentați și cu o pregătire temeinică. În vederea înmulțirii fondului școlar a organizat împreună cu familia sa diferite serate cu punerea în scenă a unor piese de teatru, muzică, dans și lectură românească. Tot legat de problema educației, în anul 1880 a propus înființarea unei școli mai înalte de fete în Arad.

Rămâne în fruntea Protopopiatului Țiria până în anul 1880, când, mai mult la presiunile celor din jur decât din voie proprie, preia conducerea Protopopiatului Arad: „Ce bucurie am simțit noi Arădanii când, după o văduvie de 3 ani a scaunului protopopesc, am reușit a așeza în acela pe un Vasilievici, câte proiecte credeam că au să fie realizate de noul protopop, câte idei frumoase naționale, ce de planuri mărețe”.

Toată această bucurie a fost de scurtă durată pentru preoții și credincioșii arădeni, deoarece în ziua de 22 februarie 1881, în timpul unei vizite de lucru în parohia Șoimoș, la numai 58 de ani, protopopul Vasilievici trece la cele veșnice. Slujba de înmormântare a fost săvârșită de un sobor de peste 20 de preoți sub protia protopopilor Ioan Țăranu al Lipovei și Constantin Gurban al Butenilor. Trupul său a fost înhumat în cimitirul parohial de la Țiria<sup>11</sup>.

### *Iosif Beșan (1847-1913)*

S-a născut la 15 februarie 1847 în localitatea Peștere din județul Bihor. Informațiile referitoare la originile acestuia sunt foarte sumare. Știm că tatăl său

<sup>11</sup> [Redacția], „†Georgiu Vasilieviciu”, în *Biserica și Școala*, an. V (1881), nr. 7 din 15/27 februarie, p. 50; Simeon P. Desseanu, „La mormentulu lui Georgiu Vasilieviciu”, în *Biserica și Școala*, an. V (1881), nr. 10 din 8/20 martie, pp. 74-75; Dr. G.V., „George Vasilieviciu”, în *Familia*, an. XVII (1881), nr. 22 din 15/27 martie, pp. 129-130; [Redacția], „Necrologu”, în *Biserica și Școala*, an. X (1889), nr. 33 din 13/25 august, p. 264; Senin, „Oameni și lucruri din Beiușul românesc”, în *Biserica și Școala*, an. XXXVIII (1914), nr. 42 din 19 octombrie/1 noiembrie, p. 342; Senin, „Oameni și lucruri din Beiușul românesc”, în *Biserica și Școala*, an. XXXVIII (1914), nr. 52 din 28 decembrie, pp. 401-402.

se numea Ioan Beșan, că a avut un frate, Ioan, și o soră, Ana. Aici, la Peștere, va fi urmat școala primară, continuând apoi cu cele 8 clase gimnaziale. Își desăvârșește pregătirea intelectuală între anii 1866-1869 la Institutul Teologic din Arad.

La un an de la absolvire, în ziua de 14 mai 1870, pe când avea numai 23 de ani, se căsătorește cu Rozalia Ardelean, fiica preotului Mihai Ardelean din Chitighaz. Dumnezeu binecuvintează căsnicia celor doi, Iosif și Rozalia, cu cinci copii.

În 1870 este hirotonit preot de către episcopul Procopie Ivașcovici al Aradului, pe seama parohiei din Bichișciaba, fiind instalat în postul de capelan pe lângă preotul de acolo, Nicolae Vașiarhanu. Aici va activa până la finalul anului 1871, când, la 21 noiembrie, cu o majoritate de 107 voturi din 176, este ales preot la Gyula Mare. Aici va sluji mai bine de 40 de ani. În 1875-1876 va administra și parohia Gyula Mică.

Alături de slujirea pastorală în parohie, preotul Iosif Beșan a desfășurat și o activitate culturală remarcabilă. Astfel, amintim faptul că în anul 1879, împreună cu preotul Iosif-Ioan Ardelean din Chitighiaz, va iniția și edita o foaie bisericească-literară intitulată *Păstorul*. Din nefericire, această revistă nu va vedea lumina tiparului, iar demersul celor doi clerici se va reduce doar la un plan. De asemenea, în anul 1887, alături de învățătorul Ioan Mărcuș, va pune bazele primei *Societăți de lectură* din Gyula, la doi ani adăugându-se și cea de la Gyula orașul mic românesc.

Pentru activitatea de la parohie, părintele Iosif Beșan s-a bucurat de aprecierea autorităților eparhiale arădene, care i-au încredințat diverse ascultări. Începând cu anul 1882 este numit membru în senatul episcopesc al Sinodului eparhial de la Arad, unde va activa până în anul 1900.

În 29 decembrie 1892, Consistoriul eparhial din Arad îl numește pe preotul Iosif Beșan din Gyula administrator protopopesc al istoricului tract de la Chișineu, demnitate pe care o va onora până în luna iulie a anului 1894. În acest scurt răstimp de numai doi ani s-a preocupat îndeaproape de bunul mers al vieții bisericești din cuprinsul tractului, reprezentând cu cinste protopopiatul de fiecare dată când situația a cerut-o, ca de exemplu la finalul lunii august din anul 1893, când va face parte din delegația care l-a însoțit pe episcopul Ioan Mețianu la Sebiș în vederea primirii Majestății Sale.

După 66 de ani de viață și 43 de ani de slujire, venerabilul paroh ortodox român Iosif Beșan din Gyula Mare, asesor consistorial, administrator protopopesc al Chișineului-Criș, notar al scaunului tractual și membru în reprezentanța orașului Gyula, după lungi și grele suferințe, împărtășit cu Sfintele Taine, trece la viața veșnică în ziua de vineri, 12/25 aprilie 1913, la orele amiezii. Slujba de înmormântare a avut loc în ziua de duminică, 14/27 aprilie 1913, în cimitirul din

Gyula Mare, slujba fiind săvârșită de un sobor de preoți condus de protopopul Dr. Dimitrie Barbu al Chișineului-Criș<sup>12</sup>.

*Dimitrie Sabău (1905-1977)*

S-a născut în anul 1905 în orașul Gyula din Ungaria. Își desăvârșește pregătirea intelectuală între anii 1924-1927 la Academia Teologică din Arad. În anul 1927 este hirotonit preot de către episcopul Grigorie Comșa al Aradului pe seama parohiei Gyula Mare, unde va sluji vreme de jumătate de veac.

Pentru calitățile sale pastorale și gospodărești deosebite, în 24 iunie 1934 Sinodul protopopesic al românilor ortodocși din Ungaria îl alege în fruntea tractului de la Gyula, iar la 25 octombrie 1934 episcopul Grigorie Comșa îl hirotesesește protopop. În anul 1943 hotărăște împreună cu credincioșii din Gyula Mare ieșirea de sub jurisdicția Bisericii Ortodoxe Maghiare, inițiativă căreia i s-au alăturat și celelalte parohii românești din Ungaria. În anul 1946, odată cu decizia de a se înființa Eparhia Ortodoxă Română a Ungariei, i se încredințează în noua structură funcția de consilier administrativ-bisericesc. A trecut la cele veșnice în anul 1977, fiind înmormântat în cimitirul parohiei Gyula Mare<sup>13</sup>.

***Profilul actual al parohiei***

Astăzi, parohia Gyula Mare împarte biserica cu Episcopia Ortodoxă Română a Ungariei. Încă din 1999, odată cu numirea primului episcop al eparhiei înființate în 1946, biserica parohiei Gyula Mare a devenit Catedrala Ortodoxă a românilor din Ungaria. În orașul Gyula funcționează, alături de Eparhia Ortodoxă Românească, și cele mai importante instituții românești: un consulat, sediul Autogovernării românești pe țară, Liceul românesc „Nicolae Bălcescu” etc.

Dacă acum 100 de ani parohia număra peste 1600 de credincioși, astăzi, potrivit statisticilor, situația este cu mult schimbată. La finalul anului 2023 au fost făcute publice rezultatele recensământului din 2022. Potrivit acestuia, orașul Gyula are o populație de aproximativ 28.000 locuitori, în scădere cu 3.000 față de recensământul din 2011 și cu 5.000 față de 2001. Dintre aceștia, în 2022 s-au declarat aparținători comunității de naționalitate română 810, față de 947 în 2011 și 750 în 2001. S-au declarat de naționalitate română în 2022

<sup>12</sup>Eniu, „Alegerea preotului din Gyula”, în *Albina*, an. VI (1871), nr. 102 din 12/24 decembrie, p. 4; Unu Popșioru, „Ecou corespondenței din Biharia”, în *Federațiunea*, an. V (1872), nr. 17 din 23 februarie, pp. 67-68; [Redacția], „†Necrolog”, în *Biserica și Școala*, an. VII (1883), nr. 31 din 31 iulie/13 august, p. 282.

<sup>13</sup>[Redacția], „Eparhie Ortodoxă Română pe seama românilor din Ungaria”, în *Biserica și Școala*, an. LXX (1946), nr. 20 din 12 mai, pp. 155-156; *Calendarul Nostru*, Gyula, 1987, p. 93.

644 persoane, față de 826 în 2011 și 500 în 2001<sup>14</sup>. În 2022 aveau româna ca limbă maternă 398 de persoane, față de 577 în 2011 și 509 în 2001. Referitor la credința ortodoxă, în 2001 erau 649 de credincioși, în 2011, 606, iar în 2022, 474. Așadar, dintre cei 3.898 de creștini ortodocși din întreaga Ungarie, 474 sunt la Gyula, în ambele parohii<sup>15</sup>.

În tabelul de mai jos sunt prezentate câteva date referitoare la serviciile religioase importante pe care le-a avut Parohia Gyula Mare în ultimii 5 ani:

	2023	2022	2021	2020	2019	Total
<b>Înmormântări</b>	4	6	5	2	8	25
<b>Botezuri</b>	3	9	7	6	7	32
<b>Cununii</b>	1	5	1	7	1	14

În opinia unora, aceste date statistice nu ar reflecta realitatea, în orașul Gyula existând mult mai mulți români. Dacă aceste opinii sunt adevărate, situația este și mai drastică, deoarece relevă faptul că nu toți românii au avut demnitatea să spună oficial că fac parte din cadrul comunității românești.

### ***Concluzii***

Cu o existență de aproximativ patru secole, comunitatea ortodoxă românească din Gyula a reușit să puncteze nu doar istoria ecleziastică a Eparhiei Aradului, iar mai târziu a Eparhiei Ortodoxe Române din Ungaria, ci am putea zice că istoria întregă a poporului român. Chipurile preoților care au slujit la altarul acestei parohii relevă că românii de aici s-au bucurat de ce a fost mai bun. Personalitățile care s-au ridicat din mijlocul acestor români, precum Moise Nicoară, George Pomuț, David Voniga sau Ilie Ardelean, au dat o bună mărturie în lume despre comunitatea care i-a născut, i-a crescut și i-a format. Apoi, miile de pagini însumate în câteva zeci de dosare referitoare la Parohia Gyula Mare și păstrate în cele mai bune condiții în Arhiva Episcopiei Ortodoxe Române a Ungariei, ne înfățișează o istorie a unei comunități puternice.

Catedrala Ortodoxă românească din Gyula rămâne o mărturie peste veacuri despre jertfa și biruința românilor de aici. În contextul împlinirii, în anul 2024, a două secole de la edificarea acestui locaș de cult, am considerat necesară o reactualizare a istoriei nu doar a acestei biserici, ci a întregii comunități.

---

<sup>14</sup> În 1880 s-au declarat români 2.600 de persoane, reprezentând 14,5% dintre locuitorii orașului, azi sunt 644, adică 2,3%. Așadar, într-un secol, românii au scăzut cu 75%.

<sup>15</sup> [Redacția], „Câți români trăiesc în orașul Jula?”, în *Foaia românească*, an. LXXIII (2023), nr. 41 din 13 octombrie, p. 7.

## AUTORI

1. Drd. **Fabian-Virgil FILIPESCU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: [fabian.filipescu@yahoo.com](mailto:fabian.filipescu@yahoo.com), [fabian.filipescu@ulbsibiu.ro](mailto:fabian.filipescu@ulbsibiu.ro).

2. Drd. **Radu CONSTANTIN**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dimitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: [nutzu\\_radu19@yahoo.com](mailto:nutzu_radu19@yahoo.com).

3. Drd. **Filip NIȚESCU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dimitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: [filipnitescu@gmail.com](mailto:filipnitescu@gmail.com).

4. Drd. **Nicolae-Toma POSA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: [nicolaetoma.posa@ulbsibiu.ro](mailto:nicolaetoma.posa@ulbsibiu.ro).

5. Pr. Drd. **Mihail-Stelian STAN**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dimitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: [mihailsts20@gmail.com](mailto:mihailsts20@gmail.com).

6. Pr. Drd. **Mihail-Iustin MITREA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: [iustin.mitrea@ulbsibiu.ro](mailto:iustin.mitrea@ulbsibiu.ro), [mihailiustinmitrea@gmail.com](mailto:mihailiustinmitrea@gmail.com).

7. 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](mailto:marios.choudary@gmail.com).

8. Pr. Drd. **Paul ARANYOȘI**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: [paul.aranyosi@ulbsibiu.ro](mailto:paul.aranyosi@ulbsibiu.ro).

9. Pr. Drd. **Laurențiu-Marian ANTONESCU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: laurentiu.antonescu@ulbsibiu.ro.

10. Pr. Drd. **Viorel Cătălin CHIVU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dimitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: chivu.catalin29@yahoo.com.

11. Pr. Drd. **Gheorghe Daniel OPRESCU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale de Teologie a Universității „Ovidius” din Constanța; e-mail: oprescudaniel1979@yahoo.com.

12. Pr. Drd. **Claudiu-Florin BURLACU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: burlacu\_claudiu02@yahoo.com.

13. Pr. Drd. **Emanuel-Ioan PAVEL**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: pavel\_emanuel@yahoo.com.

14. Pr. Drd. **Ovidiu-Ilie VASU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: ovidiu.vasu@ulbsibiu.ro.

15. 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.

16. Drd. **Constantin-Ioan NECULA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: constantini.necula@ulbsibiu.ro.

17. Drd. **Ștefan PÎNTEA**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: stefan.pintea@ulbsibiu.ro.

18. Pr. Drd. **Cătălin Nicolae SPĂTARU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dimitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: catalinspataruflopi@yahoo.com.

19. Pr. Drd. **Claudiu-Ștefan RAICU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: claus\_raicu@yahoo.com.

20. Pr. Drd. **Mircea MORAR**, doctorand al Facultății de Teologie din Alba Iulia, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia; e-mail: mirceamorar75@yahoo.com.

21. Pr. Drd. **Cosmin-Eftimie NEȚȘOIU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Sfântul Nicodim” a Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova, Universitatea din Craiova; e-mail: cosmin3177@gmail.com.

22. Pr. Drd. **Nicolae CLUCERESCU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale „Dimitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București; e-mail: nini\_clucerescu@yahoo.com.

23. Drd. **Alin-Florin CIOTEA**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale Interdisciplinare a Facultății de Teologie „Ilarion V. Felea” din Arad, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad; e-mail: alinciotea@yahoo.com.



